



Contenido

VOLUMEN
26·2

JULIO
DICIEMBRE
2021

VOLUMEN
26-2

FRONTERAS
de la HISTORIA

BOGOTÁ,
COLOMBIA

ISSN: 2027-4688
e-ISSN: 2539-4711



REVISTA DE HISTORIA COLONIAL LATINOAMERICANA

SECCIÓN ESPECIAL

DENISE A. S. DE MOURA: Aprendendo com roteiros a comunicar por carta geográfica: cultura visual institucional de sertões e fronteiras conquistadas (século XVIII)

ABEL FERNANDO MARTÍNEZ MARTÍN Y ANDRÉS RICARDO OTÁLORA CASCANTE: *De esta ciudad terrena.* La iglesia y el convento de San Agustín de Tunja

SLENKA LEANDRA BOTELLO GIL: Cuerpos en pecado de las ánimas del Purgatorio

MARÍA DEL ROSARIO LEAL DEL CASTILLO: Espacios diferenciados y practicados a través de cinco imágenes inmaculistas: Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII

VERÓNICA SALAZAR BAENA: Relatos visuales en tiempos de crisis: transferencias culturales y apropiaciones políticas en las crónicas festivas

SECCIÓN GENERAL

DAVID NAVARRETE GÓMEZ: Los afrodescendientes en la minería novohispana: ¿relegados o desconocidos? el distrito de Pachuca-Real del Monte en la segunda mitad del siglo XVIII

ENRIQUE ALBERTO CORTÉS LARRAVIDE: Los primeros años de la encomienda de indios del valle de Copiapó a través de la visita de Santillán al reino de Chile en 1558

ÁLVARO RECIO MIR: Apuntes para la historia de los carruajes y otros vehículos representativos en el virreinato de Nueva Granada

PAULA ERMILA RIVASPLATA VARILLAS: Insertando a huérfanas de ascendencia española en la sociedad limeña por medio de dotes del Colegio Santa Cruz en el siglo XVII

MARÍA BELÉN CHERUBINI: Una frontera ¿imposible?: los conflictos hispanoportugueses en el sur de América y la expedición a Río Grande de San Pedro (1773)

ROMINA GRANA Y LAURA LÓPEZ: La alimentación cárnica durante los siglos XVI-XVII en Guayascate, Córdoba, Argentina

RAMIRO ALONSO SÁNCHEZ CORAL: Consumo de alimentos en el Colegio y Universidad de Santo Tomás de Aquino, 1733-1755

EDGAR REY SINNING: Vicisitudes económicas y políticas del Colegio Seminario de Santa Marta a finales del siglo XVIII

FRONTERAS de la HISTORIA



INSTITUTO
ETNOLOGICO
NACIONAL
80 AÑOS

ISSN 2027-4688



2021



F R O N T E R A S
de la **H I S T O R I A**



REVISTA DE HISTORIA COLONIAL LATINOAMERICANA

JULIO
DICIEMBRE
2021

VOLUMEN
26-2

ISSN:2027-4688
e-ISSN: 2539-4711
BOGOTÁ,
COLOMBIA



INSTITUTO ETNOLOGICO NACIONAL 80 AÑOS

Editora

Diana Bonnett Vélez
Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)

Comité editorial

Jaime Borja (Universidad de los Andes, Colombia)
Antonio Escobar Ohmstede (Ciesas, Ciudad de México, México)
Manolo Florentino q. e. p. d. (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)
Kris Lane (Tulane University, Estados Unidos)
Guillermo Sosa (Instituto Colombiano de Antropología e Historia)
Marcela Quiroga (Instituto Colombiano de Antropología e Historia)
Enriqueta Quiroz (Instituto José María Luis Mora, México)
Justo Cuño (Universidad Pablo de Olavide, España)
Margarita Susana Gascón (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Comité científico

Rodolfo Aguirre (Universidad Nacional Autónoma de México)
Andrés Castro Roldán (Université de Rennes, Francia)
Francisco Herrera (Universidad de Sevilla, España)
Fernando Jumar (Conicet; Universidad de Tres de Febrero, Argentina)
Frédérique Lange (Institut d'Histoire du Temps Présent, Francia)
Matthew Restall (Pennsylvania State University, Estados Unidos)
Renán Silva (Université Paris, Sorbonne [Paris I], Francia)
Sonia Tell (IDH, Conicet y Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
Carlos Valencia (Universidade Federal Fluminense, Brasil)
Eduardo Valenzuela (Universidad de Chile)

Coordinador editorial *Fronteras de la Historia*

Sebastián Uribe Rodríguez

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2020
Calle 12 n.º 2-41, Bogotá, Colombia
Teléfonos (571) 4440544, exts. 1119 y 1120
Fax (571) 4440530
Correo electrónico: RFH@icanh.gov.co
Página web: revistas.icanh.gov.co/index.php/fh

Redes sociales

Facebook: FronterasDeLaHistoria
Twitter: FrontHistoria

ISSN: 2027-4688 / E-ISSN: 2539-4711

Director general

Nicolás Loaiza Díaz

Coordinador del Grupo de Historia Colonial

Jorge Augusto Gamboa M.

Responsable del Área de Publicaciones

Mabel Paola López Jerez

Coordinación editorial

Ivón Alzate Riveros

Corrección de estilo

Rodrigo Díaz Losada

Diseño y diagramación

Nathalia Rodríguez

Ilustración de cubierta

Anónimo. Bautismo de santa Inés de Montepulciano. Ca. 1775. Óleo sobre tela, 243 x 155 cm. Colección Banco de la República, AP5557

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

- AmeliCA
- Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes
- Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México (Clase)
- Dialnet
- Directory of Open Access Journals (DOAJ)
- Emerging Sources Citation Index
- Hispanic American Periodicals Index (HAPI)
- Historical Abstracts, EBSCO (HA)
- Índice Bibliográfico Nacional-Pubindex (IBN-Pubindex) de Colciencias (Colombia), en categoría C
- International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)
- LatAm-Studies
- Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc), de la Universidad Autónoma del Estado de México
- Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (Redib)
- Scientific Electronic Library Online (SciELO, Colombia)
- Scopus
- Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex)
- Ulrichs

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



Contenido

F R O N T E R A S de la **H I S T O R I A**

JULIO

DICIEMBRE

2021

VOLUMEN

26-2

ISSN: 2027-4688

e-ISSN: 2539-4711

BOGOTÁ,
COLOMBIA



ANÓNIMO. BAUTISMO DE SANTA INÉS DE MONTEPULCIANO. CA. 1775. ÓLEO SOBRE TELA, 243 X 155 CM. COLECCIÓN BANCO DE LA REPÚBLICA, AP5557

ARTÍCULOS

SECCIÓN ESPECIAL

- **DENISE A. S. DE MOURA:** Aprendendo com roteiros a comunicar por carta geográfica: cultura visual institucional de sertões e fronteiras conquistadas (século XVIII) 8
- **ABEL FERNANDO MARTÍNEZ MARTÍN Y ANDRÉS RICARDO OTÁLORA CASCANTE:** *De esta ciudad terrena.* La iglesia y el convento de San Agustín de Tunja 38
- **SLENKA LEANDRA BOTELLO GIL:** Cuerpos en pecado de las ánimas del Purgatorio 64
- **MARÍA DEL ROSARIO LEAL DEL CASTILLO:** Espacios diferenciados y practicados a través de cinco imágenes inmaculistas: Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII 88
- **VERÓNICA SALAZAR BAENA:** Relatos visuales en tiempos de crisis: transferencias culturales y apropiaciones políticas en las crónicas festivas 116

SECCIÓN GENERAL

- **DAVID NAVARRETE GÓMEZ:** Los afrodescendientes en la minería novohispana: ¿relegados o desconocidos? el distrito de Pachuca-Real del Monte en la segunda mitad del siglo XVIII 142
- **ENRIQUE ALBERTO CORTÉS LARRAVIDE:** Los primeros años de la encomienda de indios del valle de Copiapó a través de la visita de Santillán al reino de Chile en 1558 170

- **ÁLVARO RECIO MIR:** Apuntes para la historia de los carruajes y otros vehículos representativos en el virreinato de Nueva Granada 194
- **PAULA ERMILA RIVASPLATA VARILLAS:** Insertando a huérfanas de ascendencia española en la sociedad limeña por medio de dotes del Colegio Santa Cruz en el siglo XVII 216
- **MARÍA BELÉN CHERUBINI:** Una frontera ¿imposible?: los conflictos hispanoportugueses en el sur de América y la expedición a Río Grande de San Pedro (1773) 238
- **ROMINA GRANA Y LAURA LÓPEZ:** La alimentación cárnica durante los siglos XVI-XVII en Guayascate, Córdoba, Argentina 264
- **RAMIRO ALONSO SÁNCHEZ CORAL:** Consumo de alimentos en el Colegio y Universidad de Santo Tomás de Aquino, 1733-1755 284
- **EDGAR REY SINNING:** Vicisitudes económicas y políticas del Colegio Seminario de Santa Marta a finales del siglo XVIII 314

.....

R E S E Ñ A S

- **JUAN SEBASTIÁN BONILLA AYALA:** reseña sobre Marcela Echeverri. *Esclavos e indígenas realistas en la Era de la Revolución. Reforma, revolución y realismo en los Andes septentrionales, 1780-1825.* Bogotá: Universidad de los Andes, 2018, 280 pp. 336
- **JOHAN SEBASTIÁN TORRES GÜIZA:** reseña sobre José Joaquín Pinto Bernal. *Entre Colonia y República: fiscalidad en Ecuador, Colombia y Venezuela, 1780-1845.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2018, 385 pp. 342
- **ANGIE TATIANA PACHECO RODRÍGUEZ :** reseña sobre Pilar López Bejarano. *Gente ociosa y malentretida. Trabajo y pereza en Santafé de Bogotá, siglo XVIII.* Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, 2019, 321 pp. 348

Normas para el envío de manuscritos 353



Content

F R O N T E R A S de la **H I S T O R I A**

J U L Y

D E C E M B E R

2 0 2 1

V O L U M E

2 6 - 2

ISSN: 2027-4688

e-ISSN: 2539-4711

BOGOTÁ,

COLOMBIA

A R T I C L E S

SPECIAL SECTION

- **DENISE A. S. DE MOURA:** Learning from Scripts to Communicate using Geographic Maps: Institutional Visual Culture of Backlands and Conquered Borders (18th Century) 8
- **ABEL FERNANDO MARTÍNEZ MARTÍN AND ANDRÉS RICARDO OTÁLORA CASCANTE:** *Of this Earthly City.* The Church and the Convent of San Augustin in Tunja 38
- **SLENKA LEANDRA BOTELLO GIL:** Bodies in Sin of the Purgatory's Souls 64
- **MARÍA DEL ROSARIO LEAL DEL CASTILLO:** Differentiated and Practiced Spaces Through Five Inmaculist Images: Santafé de Bogotá, 17th and 18th Centuries 88
- **VERÓNICA SALAZAR BAENA:** Visual stories in Times of Crisis: Cultural Transfers and Political Appropriations in the Festive Chronicles 116

GENERAL SECTION

- **DAVID NAVARRETE GÓMEZ:** People of African Descent in the New Spain Mining Economy: Relegated or Unknown? The Pachuca-Real del Monte District in the Second half of the 18th Century 142
- **ENRIQUE ALBERTO CORTÉS LARRAVIDE:** The First Years of the Encomienda of the Indians of the Valley of Copiapó through Santillán's Visit to the Kingdom of Chile in 1558 170

↔ ÁLVARO RECIO MIR: Notes for the History of Carriages and the Other Representative Vehicles in the New Granada Viceroyalty	194
↔ PAULA ERMILA RIVASPLATA VARILLAS: Inserting Orphans of Spanish Descent into Lima Society through Dowries from Santa Cruz School in the Seventeenth Century	216
↔ MARÍA BELÉN CHERUBINI: An Impossible Borderline? Spanish-Portuguese Conflicts in South America and the Expedition to Rio Grande de San Pedro (1773)	238
↔ ROMINA GRANA Y LAURA LÓPEZ: The Meat Food During 16 th and 17 th Centuries in Guayasbate, Córdoba, Argentina	264
↔ RAMIRO ALONSO SÁNCHEZ CORAL: Food Consumption at the Colegio and Universidad Santo Tomás de Aquino, 1733-1755	284
↔ EDGAR REY SINNING: Economic and Political Difficulties of the Seminar School in Santa Marta City by the End of the 18 th Century	314

.....

R E V I E W S

↔ JUAN SEBASTIÁN BONILLA AYALA: review about Marcela Echeverri. <i>Esclavos e indígenas realistas en la Era de la Revolución. Reforma, revolución y realismo en los Andes septentrionales, 1780-1825</i> . Bogotá: Universidad de los Andes, 2018, 280 pp.	336
↔ JOHAN SEBASTIÁN TORRES GÜIZA: review about José Joaquín Pinto Bernal. <i>Entre Colonia y República: fiscalidad en Ecuador, Colombia y Venezuela, 1780-1845</i> . Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2018, 385 pp.	342
↔ ANGIE TATIANA PACHECO RODRÍGUEZ: review about Pilar López Bejarano. <i>Gente ociosa y malentretida. Trabajo y pereza en Santafé de Bogotá, siglo XVIII</i> . Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, 2019, 321 pp.	348

Standards on Submitting Manuscripts	353
--	-----




artículos

FRONTERAS *de la* HISTORIA

SECCIÓN ESPECIAL





Aprendendo com roteiros a comunicar por carta geográfica: cultura visual institucional de sertões e fronteiras conquistadas (século XVIII)

*Aprendiendo de los guiones para comunicarse a través de un
mapa geográfico: cultura visual institucional de tierras remotas
y fronteras conquistadas (siglo XVIII)*

*Learning from Scripts to Communicate using Geographic Maps:
Institutional Visual Culture of Backlands and Conquered
Borders (18th Century)*

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1453>

Recibido: 31 de julio de 2020

Aprobado: 11 de noviembre de 2020

.....
DENISE A. S. DE MOURA*

Universidade Estadual Paulista
denise.moura@unesp.br

R E S U M O

Sertanistas e missionários na América do século XVIII continuaram uma tradição castelhana de cultura visual baseada em esboços, desenhos de itinerário e mapas que comunicaram seu sentido de espaço, território e lugar vinculado às suas

.....
* Professora assistente, doutora em História do Brasil colônia na Universidade Estadual Paulista, São Paulo, Brasil. Desde 2015, vem desenvolvendo pesquisa em História da Cartografia com financiamentos da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). É membro associado da International Society for the History of the Map. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5104-6485>

memórias. Com o peso político alcançado pelos mapas nesse período, devido às disputas pela definição dos limites territoriais ibéricos, a Coroa portuguesa se viu diante da necessidade de superar sua condição deficitária de mapas das terras interiores. Para tanto, mobilizou governadores que, ao implantarem políticas de mapeamento do território, também desenvolveram uma cul-

tura visual institucional que se apropriou dos conhecimentos geográficos gerados pelos roteiros e pelos mapas de jesuítas, e os utilizou na confecção de suas imagens cartográficas com o objetivo de comunicar e traduzir campos e sertões para uma agenda imperial de sertões e fronteiras conquistadas, como mostram a correspondência oficial e os mapas de época.

Palavras-chave: materiais visuais, mapas, visualização, comunicação, estratégia de comunicação, política de comunicação

R E S U M E N

Los sertanistas y misioneros de la América del siglo XVIII continuaron una tradición cultura visual de origen castellano basada en bocetos, dibujos de itinerarios y mapas que comunicaban su sentido del espacio, el territorio y los lugares atados a sus recuerdos. Con el peso político que alcanzaron los mapas durante este período, producto de las disputas por la definición de los límites territoriales ibéricos, la Corona portuguesa se enfrentó a la necesidad de superar el déficit de su acervo cartográfico de las tierras interiores. Para ello, la Corona movilizó a

gobernantes que además de implementar políticas de mapeo del territorio desarrollaron una cultura visual institucional que se apropió del conocimiento geográfico generado por los guiones y los mapas de los jesuitas, empleando estos recursos para la elaboración de imágenes cartográficas diseñadas con el fin de representar y comunicar áreas y territorios remotos como parte de una agenda imperial de las regiones y las fronteras conquistadas, como se evidencia en la correspondencia oficial y los mapas de la época.

Palabras clave: materiales visuales, mapas, visualización, comunicación, estrategias de comunicación, política de comunicación

A B S T R A C T

Backwoodsmen and missionaries in 18th century America continued a Castilian tradition of visual culture based on sketches, itinerary drawings, and maps that communicated their sense of space, the territory, and the places linked to their memories. With the political

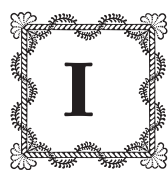
weight achieved by maps during this period due to the disputes for the definition of the Iberian territorial limits, the Portuguese Crown was faced with the need to overcome its deficient condition regarding the mapping of its interior lands. To this end, the Crown mobilized governors

who in addition to implementing policies for mapping the territory also developed an institutional visual culture that appropriated the geographic knowledge generated by Jesuits' maps and cartography, using these assets to make their

own cartographic images and represent and communicate areas and backlands as part of an imperial agenda toward the conquered territories and borders, as depicted in the official correspondence and maps of the time.

Keywords: Visual materials, maps, visualization, communication, communication strategies, communication policy.

Introdução¹



Imagens cartográficas de diferentes gêneros são artefatos que compõem o repertório da cultura visual e têm recebido crescente atenção dos historiadores europeus e latino-americanos para resolver problemas históricos das sociedades de vários períodos (Dym e Offen). Desde a antiguidade, os fundadores da geografia, outros letrados e exploradores descreveram a superfície da terra, espaços, lugares e territórios² por meio de tratados científicos, relatos de viagens, desenhos de paisagens e mapas para audiências sempre mais receptivas ao visual em seus processos cognitivos (Kretschmer; Mitchell). Com a expansão ultramarina da época moderna, uma vasta produção de cartas náuticas, mapas, gravuras e desenhos de paisagem agregaram aos relatos de viagem informações visuais de oceanos, litorais, rios, continentes e humanidades dos Velhos e Novos Mundos (Russell-Wood 323-342; Cosgrove 161-162; Alegria *et al.*; Buisseret).

-
- 1 Parte das conclusões apresentadas neste artigo foram alcançadas em um de seus últimos projetos intitulado “Conhecimento da bacia hídrica dos sertões do Tibagi e diplomacia na formação dos limites meridionais do Brasil, 1768-1773”, financiado pela Fapesp (Proc. n.º 15/21136-3), e atualmente em fase de redação de livro.
 - 2 “Espaços”, “territórios”, “lugares” e “paisagens” são entidades e fenômenos correlacionados e expressam diferentes processos. “Espaço” está sendo entendido como entidade historicamente determinada construída socialmente pelos grupos sociais. Um espaço contém territórios, lugares e paisagens. “Território” é definido pelo seu conjunto de sistemas naturais e pelas criações humanas que ampliam esses sistemas. “Lugar” diz respeito ao entorno vivido, que não se limita ao local, mas apresenta uma dimensão global. Por fim, “paisagem” é um tipo de palimpsesto, em que passado e presente se superpõem (Santos 29, 38-39, 67, 222, 231).

Enquanto a cartografia portuguesa ateu-se à representação visual da faixa litorânea da América (Alegria 1000), conquistadores e exploradores hispânicos e outros europeus ou assuncenos, tais como Ulrico Schmidl, Alvar Núñez Cabeza de Vaca, Luís de Cespedes Xeria e Ruy Díaz de Guzmán, produziram relatos que se tornaram fontes para a representação visual hispânica e europeia do interior do continente americano, especialmente das bacias amazônica e platina (Costa; Bonato, “Articulando escalas”).

Essa produção cartográfica do território adentro da América e de suas vias de penetração fluviais de autoria hispânica ou norte-europeia foi incrementada pelo trabalho de mapear e desenhar de alguns padres da Companhia de Jesus (Cardiff). No século XVIII, sertanistas somaram seus desenhos à já volumosa representação visual das terras interiores (Rodrigues). O maior envolvimento desses agentes sociais na produção desse tipo de imagens cartográficas esteve relacionado à própria expansão da colonização interna da América e consequente intensificação das disputas de acesso a terras e seus recursos naturais, tais como rios, lenhas, pastos e minerais (Bueno; Safier; Furtado; Lennox; Olmedo e Tamagnini; Peña-Ortega; Erbig).

A Coroa portuguesa, contudo, não acompanhou o movimento dos agentes sociais e, às vésperas da assinatura do Tratado de Madri, ainda era deficitária na produção de imagens do interior e em especial do sudoeste da América. Essa região era abrangida por um emaranhado de rios que desaguavam em três principais —o Paraná, o Paraguai e o Uruguai— e que, desde a década de 1730, era palco de acirrada disputa entre as duas Coroas ibéricas (Alden 71-82). Mesmo a missão oficial do padre matemático Diogo Soares, destinada a medir as longitudes do território do Brasil nesse período, não parecer ter resultado em tantos mapas do interior, a interlocução entre o geógrafo D’Anville e o embaixador D. Luis da Cunha, embora tenha envolvido a troca de mapas, fora uma experiência de gabinete para a produção de um mapa geral do Brasil (Furtado).

Esse déficit da Coroa portuguesa em termos de cultura visual institucional das terras do interior e em especial daquelas em franco processo de expansão da ocupação humana e nas quais recrudesciam as disputas com a Coroa da Espanha era um impasse a ser resolvido diante da sua reivindicação de soberania sem dispor de uma das principais ferramentas geopolíticas da época, como as imagens cartográficas (Peña-Ortega 80).

Assim, a partir da segunda metade do século XVIII e em especial após a assinatura do Tratado de Madrid, foi incrementada, no Império português, uma política de fomento ao desenvolvimento de uma cultura visual institucional

mais difusa pelas capitâneas do interior e em especial a do sudoeste, cujas terras eram limítrofes aos domínios de Espanha, como Mato Grosso e São Paulo. Essa política engajou governadores em expedições de mapeamento e produção de narrativas oficiais por meio de ofícios complementados por imagens diversas, tais como desenhos de itinerários, cartas geográficas e mapas produzidos por soldados, engenheiros militares ou geógrafos contratados avulsamente.

Essa, portanto, foi uma cultura visual institucional para subsidiar a comunicação oficial sobre espaços, territórios e lugares já conhecidos, ocupados, percorridos e representados por diferentes grupos sociais, tais como sertanistas, missionários, índios missionados ou não e pela cartografia hispânica ou do norte da Europa. Cabia à Coroa portuguesa, entretanto, construir a sua posição de agente predominante na produção dessa cultura que transformou campos ou sertões em fronteiras ou territórios conquistados.

Esse foi um fenômeno comum a toda a América hispânica, em especial no período dos Borbones, também patrocinadores de uma cultura visual institucional que contou com o engajamento de autoridades coloniais, embaixadores, secretários e engenheiros militares para consolidar sua soberania no continente (Olmedo e Tamagnini). Tal como foi mostrado, para algumas regiões da América, a legitimidade do avanço de vários processos próprios à colonização interna não foi algo restrito à ação de soldados, exércitos, efeito de tratados ou instalação de marcos divisórios, mas algo também visualmente construído nos meandros da própria instituição (Peña-Ortega).

No caso português, essa cultura visual institucional foi provocada pela precedência de uma outra praticada por exploradores, sertanistas e jesuítas, baseada em suas memórias de itinerário, trabalho e existência social. Como mostraram alguns autores para o caso das paisagens, estas expressam as seleções do olho do observador baseadas em suas emoções, sentimentos, memórias, utopias, enfim, antes que naturais, evocam culturas (Cosgrove; Schama). Assim, no ambiente da cultura visual colonial, essas camadas de memória espacial não foram somente aproveitadas, mas também sobrepostas por uma outra: a dos agentes imperiais.

No século XVIII, algumas dessas imagens produzidas fora da esfera do Estado foram usadas com objetivos peticionários ou propagandísticos, subsidiando requerimentos e petições enviados ao Conselho Ultramarino por sertanistas ou cartas e livros escritos por jesuítas e difundidos por toda a Europa, em que narravam a memória de atuação da Companhia de Jesus na América.

Qual o potencial dessas imagens de provocar no Estado monárquico a percepção da necessidade de fomentar uma cultura visual institucional subsidiada

por mapas? Em que medida as visualidades de espaços, lugares e territórios construídas por esses agentes coloniais foram aproveitadas pelo Estado na construção da sua visualidade de soberania?

Este texto responderá a essas questões. Como já foi mostrado, a cultura visual cartográfica colonial institucional foi derivada das reformas do ensino da engenharia militar na Península Ibérica ou de seus conflitos geopolíticos em torno da demarcação de seus limites na América (Cortesão, *Alexandre de Gusmão*; Bueno; Furtado), mas, para além desses fatores externos ou provenientes dos dirigismos da elite de técnicos e letrados que gravitavam em torno do rei, existiram as contradições e as tensões internas ao ambiente colonial.

Portanto, assim como o mapa de Guillaume Deslile de 1720 foi capaz de impactar as decisões do governo português na política de mapeamento, ao denunciar sua ocupação arbitrária da foz do Amazonas e invasora dos domínios de Espanha e França na América (Cintra *et al.*, *A reforma cartográfica*, 195), outros, como o de um sertanista que reivindicava primazia sobre a ocupação e a exploração de terras nos sertões do Tibagi, região correspondente ao atual estado do Paraná, também tiveram a mesma potencialidade.

A abordagem contemporânea da experiência colonial mostra ainda o quanto esta só pode ser convenientemente apreendida sob a ótica de hibridismos, interseções e interrelações (Farago; Gruzinski). Os estados da época moderna, por sua vez, foram dependentes dos agentes sociais nas colônias e construíram suas ficções de Estados soberanos apoiados em seus conhecimentos geográficos e à custa de muita negociação (Garcia; Erbig; Lennox). Portanto, a cultura visual institucional está sendo entendida neste texto como ação de apropriação e uso da visualidade de campos e sertões de sertanistas e jesuítas para traduzi-los (Bauer e Arredondo) para uma agenda imperial cujos tópicos incluíam sertões conquistados, fronteiras e des-historicização de memórias grafadas nos espaços, territórios, lugares e paisagens.

Embora já exista uma historiografia sobre a produção cartográfica de jesuítas e sertanistas (Cardiff; Cortesão, *História do Brasil nos velhos mapas*; Oliveira; Barcelos; Dias), poucos pesquisadores a trataram como vetor de mudanças político-administrativas da Coroa (Rodrigues), tais como a instalação de governadores nas capitânias encarregados de produzir representação visual das terras interiores do Brasil.

O uso dos roteiros e das notícias dos sertanistas, em especial para a confecção de mapas, também é muito mencionado pela historiografia, embora poucos demonstrem empiricamente como foi feito para o caso de Serro do Frio, região

dos diamantes em Minas Gerais (Rodrigues). A missão dos padres matemáticos Diogo Soares e Domingos Capassi (1730-1735), contratada por D. João V para percorrer o interior, fazer medições de longitude e desenhar mapas, é uma evidência da apropriação da concepção territorial sertanista pelos agentes da cultura visual institucional (Cortesão, *Alexandre de Gusmão*, v. 2, 21) com o objetivo de comunicar o conhecimento das terras interiores pela Coroa e seu preparo para negociar seus limites com a Espanha para a elaboração de um tratado (Rodrigues 130). Mas ainda faltam estudos mais densos sobre a missão que percorreu todo o sudoeste e o litoral do Brasil para reunir evidências mais categóricas de como se deu essa apropriação.

Questões como essas serão discutidas a partir da contratação de um governador português para governar a capitania de São Paulo, D. Luis de Souza Botelho Mourão (de 1765 a 1775) por apresentar algumas evidências de que a decisão da Coroa esteve associada à sua posição ainda deficitária na produção de material visual de terras limítrofes com os domínios de Espanha no sudoeste da América. Logo que, empossado esse governador, um adepto da importância de conhecimento geográfico e do uso de mapas na correspondência oficial (Bellotto 97), apresentou ao rei e implementou um plano de exploração das vias de penetração fluvial dessa parte do território inclusive da produção de imagens cartográficas. Estas construíram espaços, lugares e territórios conquistados através da apropriação dos roteiros (itinerários) de antigos sertanistas e de mapas de jesuítas, traduzindo-os para a agenda imperial por meio da referência a manuais de geografia, cartografia oficial, itinerários e descrições de soldados e fronteiras.

D. Luis fazia parte de uma geração de gestores coloniais oculocentristas, fomentadores da produção de imagens cartográficas como política e estratégia de comunicação oficial de territórios que des-historicizaram campos e sertões de jesuítas, sertanistas e índios para historicizá-los como sertões conquistados e fronteiras, tais como Gomes Freire de Andrade, governador geral do Brasil (1733-1773), Luís de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, seu irmão, João de Albuquerque, ambos responsáveis por formar coleção e estimular a produção de mapas da capitania do Mato Grosso ou D. Antonio Rolim de Moura, envolvido em jornadas de mapeamento e medição de coordenadas dos locais que percorreu (Araujo).

A cultura visual entendida neste texto prioriza a visualidade, ou seja, sua construção, circulação, transmissão de dada informação e complementaridade com o documento escrito. A visualidade corresponde a outra dimensão da cultura visual, a processual, e, portanto, obriga o observador a olhar tanto para o

produtor como para o receptor do objeto visual (Mitchell; Menezes 31; Butto *et al.*). E, como imagens cartográficas são a base empírica deste texto, a cartografia entendida como processo (Edney) forneceu as diretrizes metodológicas para abordar as tensões, as relações e as contradições em torno do mapa.

Este texto foi dividido em duas partes. Na primeira, mostro a precedência de jesuítas e sertanistas na construção de uma cultura visual das terras do interior do Brasil no século XVIII e seus usos, bem como a influência que isso pode ter tido na escolha de um governador que implantaria uma cultura visual institucional como estratégia e política de comunicação de sertões e fronteiras a serem conquistados. Na segunda parte, mostro como esse governador usou amplamente imagens cartográficas em sua comunicação oficial e desenhou mapas, implantando uma estratégia e política de comunicação institucional amparada no visual, apropriando-se ainda da visualidade missionária e sertanista dos campos e dos sertões de parte do Brasil meridional.

Cultura visual de missionários e sertanistas: entre memórias e petições

Como bem pode ser evidenciado em uma pesquisa sobre o distrito diamantífero de Serro do Frio, em Minas Gerais do século XVIII, antes mesmo da sua exploração oficial, este já era tracejado em roteiros e mapas sertanistas (Rodrigues). De modo geral, sertanistas não assinavam seus mapas, mas pesquisas permitiram identificar o nome de três: José Ruiz de Oliveira, Cristovão Pereira e Simão Bueno. Um deles, Ruiz de Oliveira, chegou a oferecer seus serviços a um funcionário régio, o Cardeal da Mota, em 1731, para fazer um mapa (Cortésão, *Alexandre de Gusmão*, 18).

Desde o século XVI, circulavam na Europa imagens das principais vias fluviais de penetração na região do sudoeste da América, em especial a do Prata, que se estendia da capitania de São Paulo até Assunção e Buenos Aires. Essa região abrigava terras unidas por uma malha de rios e ribeirões que desaguavam no extenso rio Paraná e este na bacia platina (Bonato, “Articulando escalas”)³.

Desde esse período, esse espaço era percorrido como uma unidade geográfica compacta por um “amálgama de homens e mulheres de muitas regiões

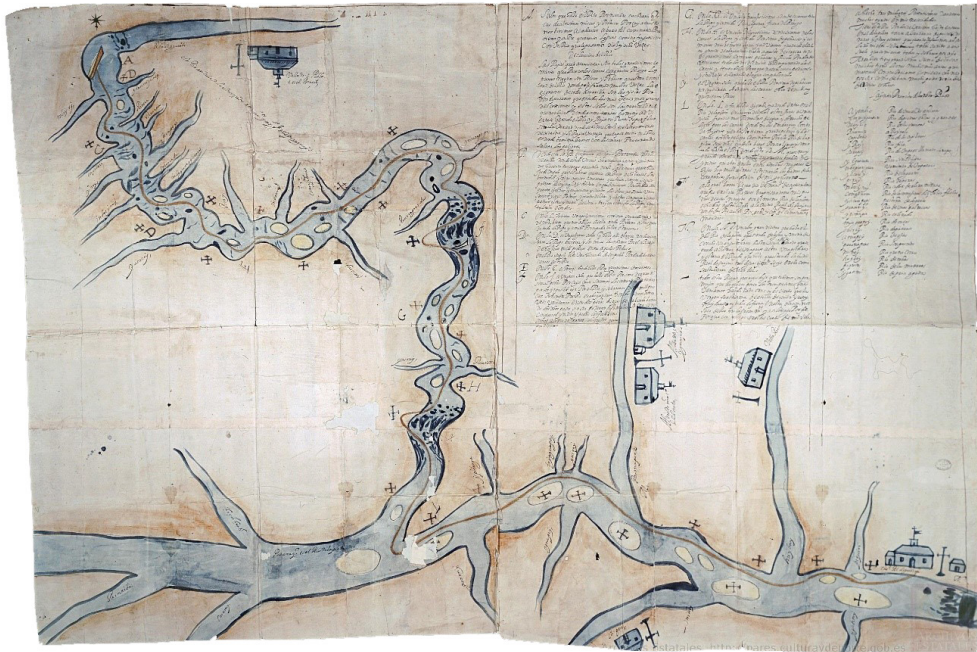
3 Baseada na tese de Bonato, a hidrografia está sendo tomada como um marcador da região.

distantes” que formavam um “cadinho de raças, os negros, mulatos, carijós e ‘bastardos’” (Boxer 213). Entre essa mestiçagem, estavam também sertanistas, mamelucos e suas bandeiras de aprisionamento de índios, comércio e exploração mineral (Holanda; Monteiro), e jesuítas. Todos eles lançaram, em mapas e desenhos, o *layout* das principais vias de penetração fluvial da região, tais como os rios Paraná, Iguaçu, Paraguai, Uruguai, Ivaí e tantos outros que posteriormente o governador D. Luis de Sousa Botelho Mourão se empenhou para serem representados em imagens cartográficas complementadoras de seus ofícios.

O mapeamento desse território platino (Bonato, “Articulando escalas”), desde o período quinhentista, influenciou a maneira como as autoridades coloniais hispânicas pensavam suas políticas para a região e a definiam. Em 1610, a Espanha veiculou criar uma governação em territórios do Prata e, ao consultar o vice-rei do Peru, Marquês de Montes Claros, este acrescentou: “*también se pudiera meter en esta Gobernación nueva la vila de San Pablo*” (Cortesão, *Raposo Tavares*, 81).

A primeira imagem dessa região e de suas principais vias fluviais de penetração, representada em documento visual oficial pela Coroa portuguesa apenas a partir do século XVIII, já havia sido feita por governadores a serviço da Espanha que penetraram o coração desse território como o governador do Paraguai Luís Céspedes Xeria, que, em 1628 (Cavenaghi 2011; Cintra *et al.*; Bonato, “Articulando escalas”), desenhou um mapa com as sinalizações dos rios Ayembí (atual Tietê) e Paraná.

Ao descer o Paraná em direção ao Paraguai, esse governador declarou nos manuscritos complementares a esse mapa, enviado em cinco cópias para o rei da Espanha, D. Felipe IV, que o rio Paranapanema, situado em terras da capitania de São Vicente, era o limite setentrional de sua jurisdição (Cortesão, *Raposo Tavares*, 106-7). Tal dado significa que esse governador se considerava com direitos de administração sobre terras que se estendiam até o atual estado de São Paulo. Em 1912, esse mapa foi pela primeira vez publicado em uma compilação de documentos em quatro volumes sobre a atuação da Companhia de Jesus no Paraguai, feita pelo jesuíta Pablo Pastells (Cavenaghi). Tal documento, juntamente com outros relatos quinhentistas (Bonato, “Articulando escalas”), sugere a existência de uma matriz hispânica na construção da visualidade de boa parte do território o qual o governador D. Luis verteria para uma visualidade de sertões e fronteiras conquistadas pelos portugueses.



➔ **FIGURA I.**

Mapa do rio Anhembi (atual Tietê) e do Paraná, com seus afluentes, que Luis de Céspedes Jería, governador do Paraguai, percorreu ao entrar em sua jurisdição a partir do Brasil, papel, 78 116 cm

Fonte: AGI, MP, ES.41091.AGI//MP-BUENOS_AIRES, 17.

No século xx, essa memória espacial de autoria hispânica foi usada por historiadores regionalistas para construir a memória do território paulista, valorizando, contudo, apenas o símbolo gráfico da então vila de São Paulo —canto superior esquerdo do mapa— e classificando o desenho no seu todo como “mero roteiro ou topografia” (Cavenaghi 89). Tais historiadores, grandes escavadores de fontes em arquivos, não foram capazes de encontrar uma imagem das entranhas do território de autoria portuguesa produzida nos séculos xvi ou xvii, simplesmente porque estas inexistiam. Diferentemente das autoridades hispânicas, as portuguesas não cultivaram uma cultura visual do interior das terras platinas nem mesmo daquelas situadas a oriente da linha imaginária de Tordesilhas e que pertenciam aos seus domínios.

Conta Jaime Cortesão que um mapa jesuítico do Paraguai de 1647 desenhava a região do Guairá, atual estado do Paraná, onde viviam os índios Guaiachos —correspondente ao nordeste desse mesmo estado—, estendendo-se até o rio Tietê. Esse dado associado com as divisões político-administrativas atuais significa que um terço do território do atual estado de São Paulo e todos os outros estados do Sul, como Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, fariam parte dos países de língua hispânica na América do Sul, e que Argentina, Paraguai e Uruguai poderiam ter sido territorialmente muito mais extensos (Cortesão, *Raposo Tavares*, 180).

Essa cultura visual territorial seiscentista de existência de uma extensa região platina concebida geograficamente como um emaranhado de rios que corriam em direção a dois principais —o Paraná e o Paraguai— e desaguavam na bacia platina (Bonato, “Articulando escalas”) prosseguiu na cartografia jesuítica do século XVIII, como pode ser verificado no mapa abaixo, pertencente à coleção do governador D. Luis de Souza:

Esse mapa foi confeccionado por um jesuíta para complementar uma carta dirigida a outro membro da Ordem, como se deduz da leitura do texto —que usa a expressão “*nuestra compañía*” ao se referir a um outro padre—, e esclarecer visualmente a região platina até as minas de Goiás e Mato Grosso. Nele, todas as missões foram sinalizadas com imagens figurativas e mencionadas na legenda descritiva situada em sua margem inferior.

A carta foi parcialmente transcrita por Jaime Cortesão (Cortesão, *Alexandre de Gusmão*, edição 1951, 115-126). Essa imagem cartográfica mostra um aspecto pouco estudado pela historiografia da Companhia de Jesus, ou seja, a sua epistolografia associada a recursos visuais. D. Luis de Souza e outros governadores de sua época adotariam o mesmo recurso, ou seja, empregar mapas para esclarecer as descrições, justificativas e argumentos do seu equivalente epistolográfico, ou seja, os ofícios.

De modo geral, a produção escrita da Companhia de Jesus é a que predomina na investigação (Fleck e Rogge). Ao identificar e colocar em diálogo os escritos e as imagens produzidos pelos inicianos, percebe-se o quanto continuaram a tradição de conquistadores e exploradores castelhanos de representar visualmente o coração das terras platinas e suas vias de penetração fluvial, locais onde foi instalada boa parte das missões. Foi essa cultura visual de interior de continente que a Coroa portuguesa teve de enfrentar no século XVIII para estampar tanto interna como externamente sua imagem de um Império estendido para as terras ocidentais da América.

Na carta que acompanhava esse mapa, seu autor descrevia uma geografia que se estendia das Minas de Goiás aos Pinares, atual região da Vacaria no Rio Grande do Sul, mencionando os rios que estariam no crivo mapeador e desenhista da estratégia e da política de comunicação visual do governador D. Luis, tais como o Paraná e o Paranapanema:

De Sn. Pablo hasta la boca del rio Añembi por donde descarga em el Parana grande ciento [...] de la boca del rio Parana pane por donde por la parte del Leste descarga em el Parana grande hasta la del rio Tibaxiva.
(Cortesão, *Alexandre de Gusmão*, edição 1951, 116)

É consenso na historiografia que a cartografia jesuítica estava ligada ao seu projeto evangelizador (Barcelos; Xavier; Rubiés), e produzir conhecimento geográfico era uma maneira de a Ordem criar condições para o próprio funcionamento regional. Desde o século XVII, por exemplo, em virtude de ataques de sertanistas, várias missões foram obrigadas a se deslocar para outros locais. Caso clássico é o do Sete Povos das Missões, estabelecidos nas margens do rio Uruguai. Conhecimento geográfico, escrito ou desenhado era, portanto, uma maneira de otimizar a mobilidade quando esta fosse necessária.

Alguns autores identificaram na cartografia jesuítica uma função de propaganda das ações evangelizadoras (Rubiés 285; Dias). Alguns desses mapas, inclusive, foram usados para ilustrar a história de suas atuações em várias partes do globo. Nas *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus* (1717), foi editado o mapa do rio Maranhão do padre Samuel Fritz, que sugeria a grande hegemonia da Companhia de Jesus sobre esse território (Dias 113).

Em 1755, Pedro Lozano publicou *Historia de la Companhia de Jesus de la Provincia del Paraguay* e, conforme concluem alguns historiadores, o *Mapa de las Misiones de la Companhia de Jesus*, do geógrafo e cartógrafo jesuíta José Quiroga, feito em 1749, tinha como destino imediato complementar esse escrito (Costa 155).

Essa cultura visual de território construída pelos missionários era entrecruzada e misturada à dos sertanistas de São Paulo, pois ambos carregavam memórias diferentes, mas construídas na ação e na itinerância em espaços comuns. Como já foi mostrado por vários teóricos, espaço, território, lugar e paisagem não são mera topografia, mas cultura e memória (Cosgrove; Schama). Assim, enquanto os jesuítas viam essa região associada ao seu trabalho de

missão, os sertanistas a vinculavam à exploração das minas auríferas, à condução e comércio de animais.

A historiografia menciona amplamente que, embora ainda traga poucas evidências, os padres se serviram dos roteiros dos sertanistas para confeccionar os seus mapas. O exibido na figura 2 fez uso de um outro sacado da própria mão do mameluco Simão Bueno (Cortesão, *Alexandre de Gusmão*, edição 1951, 115), cuja cópia é mostrada abaixo.



❖ FIGURA 3.

O grande rio Maranhão ou Amazonas, com a missão da Companhia de Jesus geograficamente delineado pelo P. Samuel Fritz, missionário contínuo nesse rio. P. J. de N. Societatis Jesu, quondan in hoc Maranone missionarius, sculpebat. 10 leguas castellanas

Fonte: BNF, c. El gran rio Marañon, o Amazonas, con la mission de la Compañia de Jesus geograficamente delineado / por el P. Samuel Fritz, missionero continuo en este rio. P. J. de N. Societatis Jesu, quondan in hoc Maranone missionarius, sculpebat. 10 leguas castellanas, 1707, 1 file en noir 490 x 315 cm.



➔ **FIGURA 4.**

Mapa das missões da Companhia de Jesus nos rios Paraná e Uruguai conforme as mais modernas observações de latitude e de longitude feitas nos povoados dessas missões, e as relações antigas e modernas dos padres missionários de ambos os rios pelo padre Joseph Quiroga, da mesma Companhia de Jesus, na província do Paraguai. Ano de 1749.

Fonte: BJC, EC, Mapa de las Misiones de la Compañia de Jevs en los rios Paraná y Vruguy [cartographic material]: conforme à las mas modernas observaciones de latitud y de longitud, hechas en los pueblos de dichas misiones, y à las relaciones antiguas y modernas de los Padres Missioneros de ambos rios / por el Padre Joseph Quiroga de la misma compañía de Jesus en la provincia de el Paraguay. Año de 1749, elaborado por Ferdinandus Franceschelli sculp., an. 1753, 1 map on 4 sheets; 97 x 81 cm.

Desde o século XVII, exploradores de sertão ou sertanistas, como eram chamados os mamelucos de São Paulo, percorreram as vias terrestres e fluviais que formavam a região platina. As bandeiras de Antonio Raposo Tavares são uma das mais citadas e mereceram estudos monumentais. Seus integrantes devassaram os campos gerais, descendo pelos rios Iguaçu, Pequiri, Tibagi, Ivai (Cortesão, *Raposo Tavares*). Nas peregrinações pelos sertões para caçar e escravizar índios ou descobrir zonas minerais, esses sertanistas construíram uma *expertise* de práticos e conhecedores dessas terras do interior, forjaram sua própria identidade de Paulistas com “P” maiúsculo, como a eles se dirigiam as autoridades coloniais.

Mas essa *expertise* da geografia dos sertões, quando acompanhada de desenhos, inquietava as autoridades coloniais, pois, no século XVIII, eram revestidos de autoridade política tanto para a construção de impérios soberanos como para a reivindicação de direitos sobre terras (Lennox 4), como sugere o comentário feito por um secretário de Estado sobre um geógrafo genovês cujos serviços foram contratados avulsamente pela Coroa para escrever projetos de mapeamento e desenhar mapas na década de 1750:

um homem que tinha pisado tanto o sertão do Brasil e que não ignorava a geografia e topografia de muita parte destes vastos domínios, e que se sabia explicar não só na conversação mas também por carta geographica [...] não era justo deixa-lo ir para países estranhos, e que era mais conveniente socegar-lhe a paixão. (AHU, ARJ, 1756, cx. 50, D. 4983)

Esse secretário em mesmo ofício manifestou ainda seus temores com relação aos sertanistas de São Paulo, como um chamado Angelo Pedroso e seus trânsitos pelas terras do Tibagi englobadas pela vasta região platina. Segundo ele, “este Tibagi nos dá sempre em que cuidar”. Esse sertanista queria “justificar ter entrado no sertão do Tibagi ter dado princípio a descobrir as minas de que já trouxe as amostras” (AHU, ARJ, 1756, cx. 50, D. 4983).

Acontece que esse sertanista sabia conversar sobre território por carta geográfica e havia contratado um escrivão da câmara, Manuel Angelo Figueira de Aguiar, que, em 1755, desenhou o mapa abaixo para endossar sua petição de direitos de exploração sobre essas terras enviada ao Conselho Ultramarino (AHU, ASP, 1755, cx. 4, D. 282).

Era justamente comunicar por desenho, ou seja, construir uma cultura visual das terras do interior de uma região ibérica, como a platina, que a Coroa portuguesa tinha de aprender para sobrepor as suas imagens territoriais às dos

Assim, dizia que desde o princípio de seu governo tinha resolvido: Abrir as portas a extensão dos domínios de S. M [...] até o rio da Prata e lançar os fundamentos a este grande projeto. Depois da expedição do Ivaí [...] avisei a V. Exma em carta [...] que era preciso semelhante expedição pelo rio do Registro —também chamado Iguazu e que conserva este nome atualmente— [...] segurar a fronteira em primeiro lugar. (AHU, *ASP*, 1768, cx 25, 2411)

E, para dar visualidade às suas intenções e encher os olhos do secretário com expectativas de soberania sobre uma região disputada, D. Luiz complementou o seu projeto com um desenho que, como será visto adiante, sugere ter sido feito por ele próprio, e que representa um sertão e fronteira que ainda viriam a ser construídos como conquistados:

e principiando nós a estender ao Norte, e Sul daquela fronteira damos as mãos com a outra expedição de João Miz e com as Fortalezas do Rio Pardo, e fica fechado todo o continente interior que medêa desta capitania até aquella Raya, que vay demarcada no Mappa, entre as duas linhas das cores vermelha e amarela. (AHU, *ASP*, 1768, cx 25, 2411)

Essa crença do governador no valor da imagem integrada ao escrito para comunicar o levava a instruir seus funcionários e soldados na responsabilidade de registrar toda a novidade que observassem: “escreva em um Diário, e este será escripto, e declarado com tanta certeza e verdade, que delle se possam traduzir relações, e Mappas dignos de todo o credito, e estimação” (BDUEP, *DIHCSP*, v. 19, 1768 276).

A imagem cartográfica era usada também para endossar outros argumentos, como mostrar que a empresa de exploração dos sertões não era missão para a “força” reduzida dos sertanistas, ou seja, não tinham mais exércitos de escravos indígenas como no passado:

“Dei mesmo conta pela Secretaria de Estado em cartas de 21 e 22 de Mayo de 1768, com um grande Mappa a elas junto, ponderando a V. Exca que nenhum Vassalo tinha as devidas e proporcionadas forças para esta empresa”. (BDUEP, *DIHCSP*, v. 34, 1768, 345) (É ênfase da autora)

A própria Coroa, deficitária de imagens das terras interiores, demandava em ofícios dirigidos aos governadores a produção de desenhos, pois, como respondeu D. Luis a um deles:

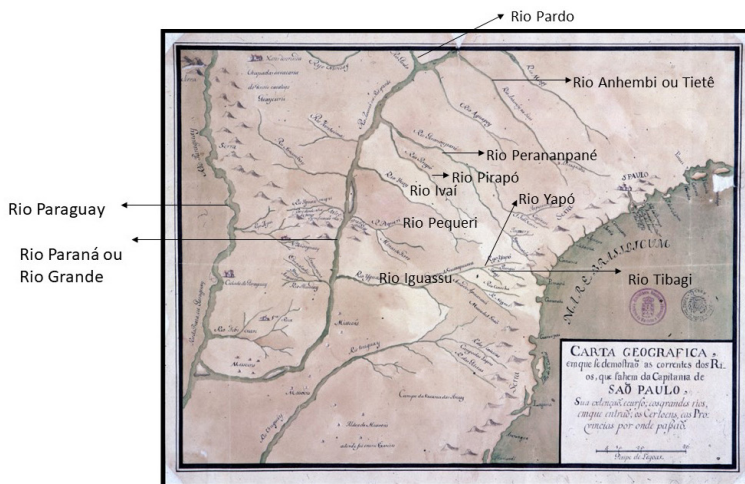
Com este mappa que vay junto à carta que a V. Exca dou da idea das expedições satisfação juntamente a o que V Exca me ordena da parte de S. Mag [...] em carta de 22 de julho de 1766, determinando me faça remeter uma carta chorografica/inda que não seja exatamente calculada/ de todas as povoações que há desde a capitania de São Paulo até as chapadas. (AHU, ASP, 1768, cx 25, 2410)

Uma cultura visual institucional mista: mapas oficiais decalcados das lições de geografia de sertanistas e missionários

O engajamento do governador D. Luis na produção de uma cultura visual institucional fundamentada em mapas pode ser explicado à luz de uma problemática mais ampla dos Impérios no século XVIII, ou seja, o status de império soberano exigia mapas e esses documentos deveriam ser criações imperiais. Conhecimento geográfico, por sua vez, dava sustentação ao discurso do Império (Lennox 172).

A cultura visual institucional, contudo, era dependente da visualidade espacial do interior do continente forjada por sertanistas e jesuítas, como pode ser observado ao contrastar o projeto de exploração do Tibagi, proposto pelo governador D. Luis, com um mapa encontrado na coleção do Conselho Ultramarino e que, pelo espaço representado, direção e elementos topográficos destacados, sugere ser um delineado por ele próprio, como declarou em ofício. No cartucho, o próprio título destacava os rios como o assunto geográfico principal: “Carta Geografica em que se demonstram as correntes dos rios, os que sahen da capitania de SÃO PAULO, sua extensão e curso; e os grandes rios, em que entrão”. Em seu ofício de encaminhamento, referia-se à ideia de explorar os sertões do Tibagi como: “minha original e estou formalizado nella com uma larga instrução de todos os rios navegáveis como a vossa V. Exca exponho no *mappa que delineeí*, e que lhe remeto para me fazer perceptível” (AHU, ASP, 1768, cx 25, 2411).

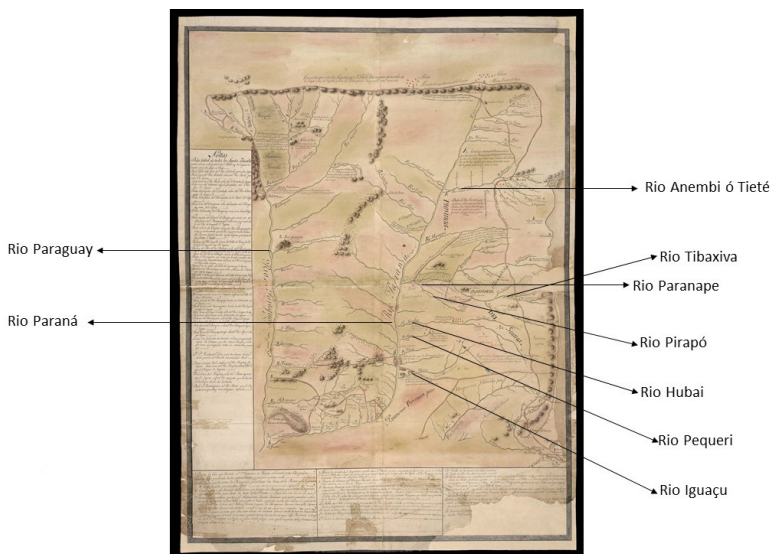
Os rios navegáveis referidos pelo governador e que dariam entrada no que ele chamava “sertões do Tibagi” eram alguns tributários da margem direita do Rio Paraná. Todos esses rios, com exceção apenas do Yapó, também foram mostrados no mapa na figura 2 e trabalhados abaixo:



➔ **FIGURA 7.**

Carta geográfica em que se demonstram as correntes dos rios que sahem da capitania de São Paulo : sua extensão e curso e os grandes rios em que entrão os certoens e as provincias por onde passão Escala [ca.I: 4.000.000]. Destaques feitos pela autora

Fonte: AHU, CCIM. 1 carta ms: color., desenho a nanquim; 32 x 42,3 cm em folha 34,2 x 44,3 cm. [ca. 1767]. Coleção Cartográfica e Iconográfica Manuscrita do Arquivo Histórico Ultramarino.



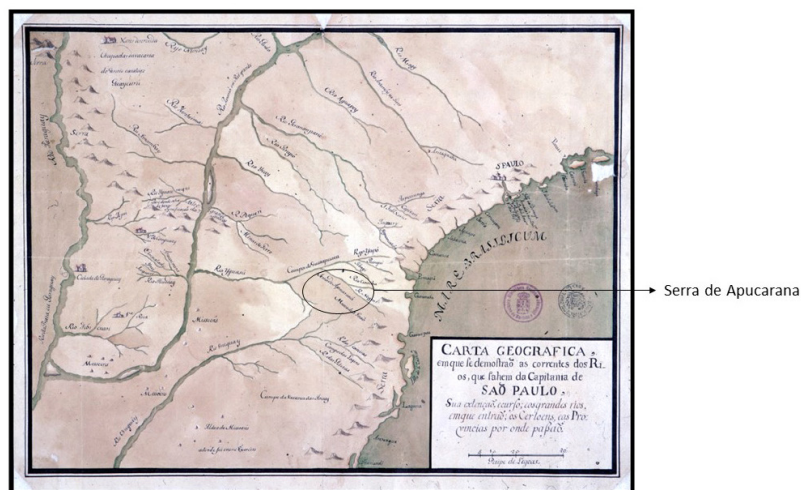
➔ **FIGURA 8.**

Mapa que abrange as regiões entre os rios Paraguai, Paraná e a costa brasileira desde Santos até o Rio Grande. col., desenhado a nanquim. 61,7 x 83 cm

Fonte: elaboração própria a partir de BND, CMM, f. 63,5 x 86,2.

Na medida em que esse mapa fazia parte da coleção de D. Luis, a hipótese de ele o ter utilizado para delinear o seu próprio, estampado na figura 7 é aceitável. O fato ainda de lançarem os mesmos rios que davam entrada aos sertões do Tibagi reforça a evidência de apropriação da visualidade espacial de um pelo outro. A cultura visual institucional portuguesa nas mãos desse governador significa verter a espacialidade da região platina produzida por jesuítas e em língua espanhola para uma outra composta por mapas com enunciados em portuguesa, produzidos por governadores ou outros funcionários e com a função de esclarecer ofícios cujos conteúdos apresentavam projetos ou descreviam ações de penetração territorial.

A serra de Apucarana era um marcador geográfico das notícias e dos roteiros sertanistas, que a consideravam um reservatório de ouro. D. Luis se apropriou desse marcador e o reespacializou para a agenda imperial portuguesa. Se os sertanistas a consideravam mais perto da fronteira com os domínios de Espanha, D. Luis a trouxe para mais perto do litoral. Em suas palavras, “A serra do Apucarana segundo eu posso conjecturar dos roteiros antigos e noticias velhas, concidero eu muito mais perto de nós do que da dita serra à fronteira que nos convem ocupar” (AHU, *ASP*, 1768, cx 25, 24II).



❖ **FIGURA 9.**

Carta Geográfica em que se demonstram as correntes dos rios, que saem da capitania de São Paulo, sua extensão e curso, e os grandes rios, em que entram os sertões, e as províncias por onde passam.

Fonte: elaboração própria a partir de AHU, CCIM.

No mapa encomendado pelo sertanista Angelo Pedroso, cuja projeção colocou o oeste na parte superior e o leste na parte inferior, pode-se observar o quanto a serra de Apucarana está distanciada do litoral e mais próxima dos domínios hispânicos:



➔ **FIGURA 10.**

Mappa do certam do Tibagi riquissimo de averes assim de oiro, estanho fino e Antimonio Excelente, como de fertiz campos para criar animaes: sabe-se q. hé rico de oiro, pos. roteiros, e tradiçoens dos antigos Paulistas q. fizeram entradas no do. [dito] Certam

Fonte: AHU, CCIM, I carta ms.: color., desenho a nanquim; 63,8 x 40,3 cm em folha 66,7 x 43,3 cm. <http://acervo.redememoria.bn.br/redeMemoria/handle/20.500.12156.2/301591>

Mas a apropriação e a conversão da memória espacial sertanista para a agenda oficial de mapeamento significava também fazer da serra de Apucarana algo ainda não descoberto e apenas prometido: “que pelos roteiros antigos, e tradição dos Paulistas, *se nos prometem* naquelas terras riquezas grandes, *as quais até agora não tem sido descobertas*” (AHU, ASP, 1768, cx 25, 24II).

Caberia, portanto, aos soldados das expedições de mapeamento, muitos deles, inclusive, práticos do sertão, realizarem as viagens e entradas oficiais para concretizar em descobrimentos as ditas promessas dos sertanistas. No entanto,

subjacente à visualidade do governador D. Luis, estava a dos próprios sertanistas, como ele mesmo demonstrou em sua fala:

“com este mapa que vay junto [...] dou idea das expedições satisfaço juntamente ao que V. Exa. me ordena da parte de S. Mage. [...] determinando-me faça remeter huma carta chorografica (ainda que não seja exatamente calculada) [...] *em cuja observância deliniei, e procurei fazer a carta que remeto* [...] ainda que hé muito pouco o que se sabe do interior deste Certão, *porem eu me vali de muitos roteiros, e notícias, combinando humas cousas com as outras, e procurando averiguar com o maior cuidado todos os pontos duvidosos e pode ser que esta seja a carta de menos erros que athe aqui tem havido deste continente.* (AHU, ASP, 1768, cx 25, 24II)

Tal ponto conduz ao caráter híbrido da cultura visual colonial, construída pela relação ambivalente entre autoridades coloniais não detentoras de memória espacial empírica da colônia e que, portanto, reconheciam e se apropriavam da espacialidade de antigos colonos e práticos e a traduziam para a visualidade imperial. Tal atitude significava modificar o seu sentido ou colocar em dúvida o conhecimento prático dos habitantes da colônia, ao invés de simplesmente o apagar, como alguns autores concluíram (Cañizares-Esguerra 129).

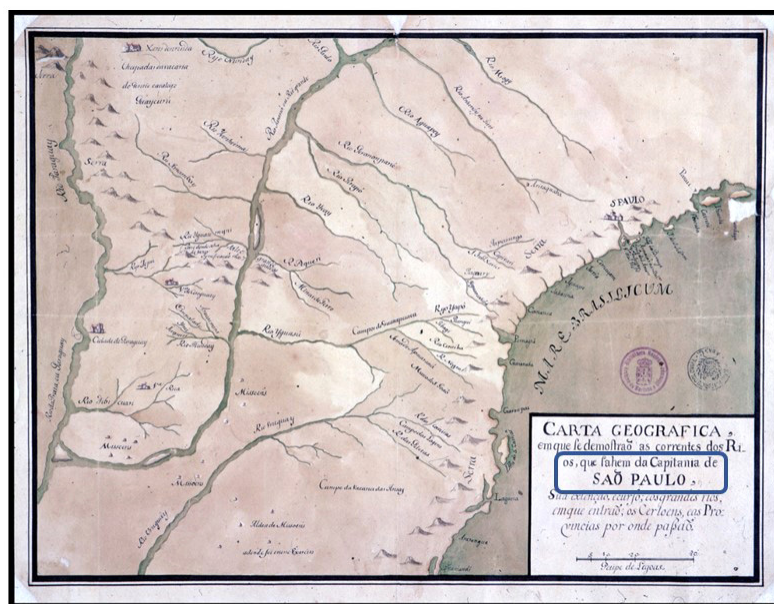
Uma estratégia discursiva do governador na tradução da espacialidade sertanista para a agenda imperial era colocá-la em paralelo com a dos engenheiros militares, admitindo a existência da primeira, mas considerando ser mais certa a segunda, substituindo a fonte de embasamento:

Neste mappa segui a opinião de José Custódio de Sá e Faria, porem há roteiros que figurão o Rio Tibagy e abaixo delle o Ivay. Outros figuram estes dois rios correndo direito a Paraná. Outros dizem ser o Tibagy o próprio Rio do Registro, e a opinião que sigo me parece ser a mais certa. (AHU, ASP, 1768, cx 25, 24II)

A mesma estratégia foi aplicada ao nome do rio Tibagi, usado para intitular o seu projeto de mapeamento. Originalmente, o nome é indígena e foi apropriado pelos sertanistas, e o governador o associou aos enquadramentos espaciais da geografia técnica e erudita de Sebastián Fernandes Medrano:

O grande sertão chamado vulgarmente pelos Paulistas do Tibagy por ficar da parte d'além deste rio, que principiando junto ao registro de Curitiba corre do sul para o norte/*de cujo continente trata na sua Geografia Medrano.* (AHU, ASP, Alfredo Mendes Gouveia, cx 27, doc. 2526, 1770)

Por fim, existia-se uma tradição de representação visual do amplo território da bacia platina construída por exploradores e governadores castelhanos e jesuítas, bem como sertanistas que levava as vias fluviais de penetração no coração do território para o estuário do rio da Prata; o cartucho de D. Luis deslocava para a capitania de São Paulo, em letras maiúsculas, esta via principal de penetração:



❖ **FIGURA II.**

Carta Geográfica em que se demonstram as correntes dos rios, que saem da capitania de São Paulo, sua extensão e curso, e os grandes rios, em que entram os sertões, e as províncias por onde passam.

Fonte: AHU, CCIM.

Conclusões

Este texto discutiu a cultura visual colonial através de mapas, entendendo-os como fixadores de visualidades da vasta região platina que se estendia do rio da Prata à capitania de São Paulo. Tais mapas foram produzidos por autoridades coloniais castelhanas, sertanistas e jesuítas. Isso significa que a cultura visual colonial foi um campo de atuação de vários agentes sociais. Cada qual, contudo, expressava visualidades de territórios, espaços e lugares de acordo com

suas memórias e tradições. As imagens que estampavam essas visualidades foram usadas tanto para divulgar suas histórias como para peticionar.

No século XVIII, jesuítas e sertanistas deram continuidade a essa tradição castelhana e estrangeira de representação do extenso espaço platino e sua malha fluvial que penetrava território adentro da América em virtude do avanço da colonização para o interior e aumento das disputas pelo acesso à terra e seus recursos naturais. Nesse contexto, a Coroa portuguesa viu-se acuada pela condição deficitária de representação visual que comprovasse seu conhecimento do território e inventasse a sua memória espacial de terras conquistadas e soberanas.

No século XVIII, mapas eram instrumentos políticos, e o discurso imperial dependia de imagens. Governadores, como D. Luis, foram mediadores da criação de uma cultura visual institucional inclusiva de mapas e ele próprio delineou mapas. No ambiente colonial, nada escapa do hibridismo e, sobre os traçados de visualidades territoriais de sertanistas e jesuítas, governadores traduziram campos e sertões historicamente percorridos e trabalhados por vários agentes sociais em sertões e fronteiras descobertos e conquistados de acordo com uma agenda imperial.



B I B L I O G R A F I A

I. FONTES PRIMÁRIAS

A. Arquivos

Archivo General de Indias (AGI)

Mapas (MP)

ES.41091.AGI//MP-BUENOS_AIRES,17.

Arquivo Histórico Ultramarino, Portugal, Lisboa (AHU)

Alvusos de Rio de Janeiro (ARJ)

Alvusos de São Paulo (ASP)

Coleção Cartográfica e Iconográfica Manuscrita (CCIM)

Biblioteca Nacional de Brasil, Rio de Janeiro (BND)

Coleção Morgado de Mateus (CMM)

Biblioteca John Carter Brown, Estados Unidos, Providence (BJCB)

Entire Collection (EC)

Biblioteca Nacional da França, Paris (BNF)

Gosselin (G)

Biblioteca Digital da Universidade Estadual Paulista, Brasil, São Paulo (BDUEP)

Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo (DIHCSP)

B. Impressos

Doc n. xv. Relação dada por Simão Bueno a um padre jesuíta, acompanhada de um mapa parcial do Brasil e das missões do Paraguai (1748?). Cortesão, Jaime, Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1750). Antecedentes do Tratado. Tomo II. Documentos anotados e organizados por Jaime Cortesão. Ministérios das Relações Exteriores, Rio de Janeiro, Instituto Rio Branco, 1951, pp. 115-126.

II. FONTES SECUNDÁRIAS

Alden, Dauril. *Royal government in colonial Brazil: With special reference to the administration of the Marquis of Lavradio, Viceroy, 1769-1779*. Berkeley: University of California Press, 1968.

Araujo, Renata Malcher. “A urbanização da Amazônia e do Mato Grosso no século XVIII. Povoações civis, decorosas e úteis para o bem comum da coroa e dos povos”. *Anais do Museu Paulista*, vol. 20, n.º 1, 2012, pp. 41-76. <https://doi.org/10.1590/S0101-47142012000100003>

Alegria, Maria Fernanda, Suzanne Daveau, João Carlos Garcia y Francesc Relaño. “Portuguese Cartography in the Renaissance”. *The History of Cartography: Cartography in the European Renaissance*, editado por David Woodward. Chicago: University Chicago Press, 2007, pp. 975-1068.

Barcelos, Artur Henrique Franco. Expedições jesuíticas e cartografia americana: séculos XVII e XVIII. 3.º. *Simpósio ibero-americano de história da cartografia. Agendas para a história da cartografia ibero-americana*. São Paulo, abril de 2010.

Bauer, Ralph e Jaime Marroquín Arredondo. “Introduction: An age of translation”. *Translating Nature: Cultural-cross histories of early modern Science*, editado por Bauer, Ralph e Arredondo, Jaime Marroquín. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019, pp. 1-13.

Bellotto, Heloisa Liberalli. *Autoridade e conflito no Brasil colonial: o governo do Morgado de Mateus em São Paulo (1765-1775)*. São Paulo: Ed. Alameda, 2007.

- Boxer, Charles.** *A idade de ouro do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963.
- Bonato, Tiago.** “Mapas manuscritos, práticas de espaço e conhecimento geográfico na bacia platina (sécs. XVI e XVII)”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2020, pp. 1-19. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.81647>
- . “Articulando escalas: cartografia e conhecimento geográfico da Bacia Platina (1515-1628)”. Tese doutoral em História, Universidade Federal do Paraná, 2018.
- Buisseret, David.** “Spanish Colonial Cartography, 1450-1700”. *The History of Cartography: Cartography in the European Renaissance*, Editado por David Woodward. Chicago: University of Chicago Press, 2009, pp. 1143-1171.
- Bueno, Beatriz Piccolotto Siqueira.** *Desenho e designio: o Brasil dos engenheiros militares (1500-1822)*. São Paulo: EduSP, 2010.
- Butto, Ana, María José Saletta e Dánae Fiore.** “Cultura visual de cazadores Shelk’nam/ Haush y Yámana/Yagán de Tierra del Fuego: una comparación entre fotografías, textos y artefactos arqueológicos”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2018, pp. 1-19. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.72853><https://doi.org/10.4000/nuevomundo.72853>
- Cardiff, Guillermo Furlong.** *Cartografía jesuítica del Río de la Plata*. Buenos Aires: Talleres S. A. Casa Jacobo Peuser, Ltda, 1936.
- Cañizares-Esguerra, Jorge.** *Nature, Empire and Nation: Explorations of the History of Science in the Iberian World*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Cavenaghi, Airton José.** “A construção da memória historiográfica paulista Dom Luiz de Céspedes Xeria e o mapa de sua expedição de 1628”. *Anais do Museu Paulista*, vol. 19, n.º 1, 2011, pp. 81-113. <https://doi.org/10.1590/s0101-47142011000100003>
- Cintra, Jorge Pimentel, José Rogério Beier e Lucas Montalvão Rabelo.** “Affonso de Taunay e as duas versões do mapa de D. Luis de Céspedes Xeria (1628)”. *Anais do Museu Paulista*, vol. 26, 2018, pp. 1-53. <https://doi.org/10.1590/1982-02672018v26e33>
- Cintra, Jorge Pimentel, Rafael Henrique Oliveira e Flávio Guilherme Vaz de Almeida Filho.** A reforma cartográfica de Deslile e seu impacto na cartografia da América do Sul do Brasil. 3º *Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica*, 26 a 28 de outubro de 2016.
- Cortesão, Jaime.** *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid. Antecedentes do Tratado. Documentos organizados e anotados por Jaime Cortesão*. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, 1951, tomo II, p. 115-126.
- . *História do Brasil nos velhos mapas*. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, 1965.
- . *Alexandre e Gusmão e Tratado de Madrid*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006, tomo I y II.

- . *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, Fundap, 2012.
- Cosgrove, Denis E. *Social formation and symbolic landscape*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.
- Costa, Maria de Fátima. *História de um país inexistente: o pantanal entre os séculos XVI e XVIII*. São Paulo: Estação Liberdade, Kosmos, 1999.
- Dias, Camila Loureiro. "Jesuit maps and political discourse: The Amazon river of father Samuel Fritz". *The Americas*, vol. 69, n.º 1, 2012, pp. 95-116. <https://doi.org/10.1017/S0003161500001814>
- Dym, Jordana e Karl Offen. *Mapping Latin America: A cartographic reader*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- Edney, Matthew H. *Cartography: The ideal and its History*. Chicago: The University of Chicago Press, 2019.
- Erbig, Jeffrey. "Borderline offerings: *Toderías* and mapmakers in the Eighteenth-century Río de la Plata". *Hispanic American Historical Review*, vol. 96, n.º 3, 2016, pp. 445-480. <https://doi.org/10.1215/00182168-3601646>
- Farago, Claire. *Reframing the Renaissance: Visual culture in Europe and Latin America*. New Haven & London: Yale University Press, 1995.
- Fleck, Eliane Cristina Deckmann e Jairo Henrique Rogge. *Ação global da Companhia de Jesus: embaixada política e negociação*. São Leopoldo: Oikos, 2018.
- Furtado, Júnia Ferreira. *Oráculos da geografia iluminista: Dom Luís da Cunha e Jean-Baptiste Bourguignon D'Anville na construção da cartografia do Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- Garcia, Elisa Fruhauf. "As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa". Tese doutoral em História, Universidade Federal Fluminense, 2007.
- Gruzinski, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- Holanda, Sérgio Buarque de. "Um mito geopolítico: a ilha Brasil". *Tentativas de mitologia*, editado por Sérgio Buarque de Holanda. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979, pp. 61-85.
- Kretschmer, Konrad. *Historia de la geografía*. Barcelona: Editorial Labor, S. A., 1942.
- Lennox, Jeffers. *Homelands and Empires: Indigenous space, imperial fictions, and competition for territory in Northeastern North America, 1690-1763*. Toronto: University of Toronto Press, 2017.

- Menezes, Ulpiano T. Bezerra. “Fontes visuais, cultura visual, história visual. Balanço provisório, propostas cautelares”. *Revista Brasileira de História*, vol. 23, n.º 45, 2003, pp. 11-36. <https://doi.org/10.1590/s0102-01882003000100002>
- Mitchell, W. J. T. “Showing seeing: A critique of visual culture”. *Journal of visual culture*, vol. 1, n.º 2, 2002, pp. 165-181. <https://doi.org/10.1177/147041290200100202>
- Monteiro, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- Oliveira, Tiago Kramer de. “Desconstruindo velhos mapas, revelando espacializações: a economia colonial no centro da América do Sul (primeira metade do século XVIII)”. Tese doutoral em História, Universidade de São Paulo, 2012. <https://doi.org/10.11606/t.8.2012.tde-15042013-115015>
- Olmedo, Ernesto y Tamagnini. “La frontera sur de Córdoba a fines de la Colonia (1780-1809). Guerra, saber geográfico y ordenamento territorial”. *Fronteras de La História*. vol. 24, n.º 1, pp. 36-72. <https://doi.org/10.22380/20274688.526>
- Peña-Ortega, Javier. “Ingenieros militares en el río Atrato: cartografía y comercio (1760-1790)”. *Fronteras de la Historia*. vol. 25, n.º 1, pp. 76-101. <https://doi.org/10.22380/20274688.858>
- Reis, Nestor Goulart. *As Minas de ouro e a formação das capitânicas do sul*. São Paulo: Via das Artes, 2013.
- Rodrigues, Carmem Marques. “Os mapas das pedras brilhantes: a cartografia dos sertanistas, dos engenheiros militares e dos padres matemáticos sobre o distrito Diamantino do Serro do Frio (1714-1771)”. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, 2014.
- Rubiés, Joan-Pau. “Ethnography and cultural translation in the early Modern Missions” *Studies in Church History*, vol. 53, 2017, pp. 272-310. <https://doi.org/10.1017/stc.2016.17>
- Russell-Wood, A. J. R. “O movimento na palavra e na imagem”. *Um mundo em movimento: os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*, editado por Russell-Wood, A. J. R. Portugal: Difel, 1999, pp. 323-342.
- Safier Neil. *Measuring the new world: Enlightenment science and South America*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226733562.001.0001>
- Santos, Milton. *A natureza do espaço*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- Schama, Simon. *Landscape and Memory*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1995.
- Xavier, Newton da Rocha. “No solo regado a sangue e suor: a cartografia da província jesuítica do Paraguai (século XVIII)”. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, 2012. <https://doi.org/10.11606/d.8.2012.tde-12122012-110734>



De esta ciudad terrena. La iglesia y el convento de San Agustín de Tunja

Of this Earthly City. *The Church and the Convent
of San Augustin in Tunja*

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1384>

Recibido: 2 de julio del 2020

Aprobado: 26 de octubre del 2020

ABEL FERNANDO MARTÍNEZ MARTÍN*

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
abelfmartinez@gmail.com

ANDRÉS RICARDO OTÁLORA CASCANTE**

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia
arotalorac@unal.edu.co

R E S U M E N

El artículo reconstruye la historia del convento de San Agustín de Tunja, conocido por su pintura mural, construido sobre el cercado del zaque, donde se levantó la ermita de Santiago a partir de la cual se desarrolla el conjunto. Se revisa el papel de personajes como el profeso agustino

Vicente de Requejada y la beata Antonia de Cabañas. A inicios del siglo XIX, fue posible contar con un inventario de la iglesia agustina, hoy vacía, realizado por la Orden de San Juan de Dios que ocupó el claustro luego de la supresión del convento agustino. Se logró identificar altares

* Decano y profesor asociado, Escuela de Medicina, Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC), Tunja, Colombia; director del grupo de investigación Historia de la Salud en Boyacá-UPTC y del Museo de Historia de la Medicina y la Salud-UPTC, Tunja, Colombia; doctor y magíster en Historia, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja, Colombia; doctor en Medicina y Cirugía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. <https://orcid.org/0000-0002-4621-6072>.

** Investigador del Grupo de Historia de la Salud en Boyacá-UPTC, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja, Colombia; doctor en Historia y magíster en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. Se desempeña profesionalmente en la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, Colombia. <https://orcid.org/0000-0002-0793-4602>.

e imágenes de lienzo y bulto que en la actualidad se encuentran descontextualizadas en otros lugares de la ciudad. Un

espacio que fue diseñado para albergar *la ciudad de Dios* terminó convertido en terrena penitenciaría.

Palabras clave: convento de San Agustín, arte neogranadino, patrimonio mueble, Tunja, Colombia

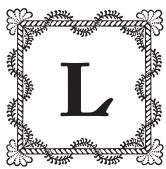
A B S T R A C T

The article reconstructs the history of the convent of San Augustin in Tunja, which is famous for its mural painting, built on the Zaque enclosure, where the hermitage of Santiago was raised, from which the whole ensemble was developed. The role of characters such as the professed Augustinian Vicente de Requejada and the blessed Antonia de Cabañas. At the beginning of the 19th century, an inventory

of the Augustinian church, today empty, was carried out by the order of san Juan de Dios, who occupied the cloister after the abolition of the Augustinian convent. It was possible to identify altars and images of canvas and bulk that are currently decontextualized in other places of the city. A space that was designed to house *The City of God*, ended up turned into a penitentiary.

Keywords: convent of San Augustin, Neogranadine art, property heritage, Tunja, Colombia

Introducción



La historia del conjunto conventual de San Agustín de la andina ciudad de Tunja (Colombia), llena de múltiples vicisitudes, ha sido larga. San Agustín es un ejemplo sobreviviente de varias etapas de la ciudad; construido sobre el cercado del zaque muisca, fue lugar eje de la Conquista en agosto de 1537. Luego de la fundación de la ciudad (1539) y de no pocos problemas, en 1582 los agustinos se establecieron definitivamente en la primitiva ermita de Santiago sobre la que construyeron la iglesia y el claustro, desde donde regentaron misiones en el altiplano y en los llanos entre los siglos XVI y XIX. La iglesia de San Agustín de Tunja fue lugar de manifestaciones religiosas como la de la beata Antonia de Cabañas, sepultada a finales del siglo XVII en la capilla de la Virgen de la Antigua.

Con la Independencia, a inicios del XIX, la República suprimió el convento agustino y trasladó allí el Hospital de la Purísima Concepción de la Orden de San Juan de Dios hasta la extinción de la provincia hospitalaria en 1835, aunque

continuó como hospital. En 1862 hubo un cambio radical en el conjunto al convertirse en cuartel, polvorín y, finalmente (1863), penitenciaría, con talleres de ornamentación, cantería, tejidos y alpargatería. La iglesia, retirada del culto, se convirtió en temido panóptico, el pequeño atrio fue convertido en una plazuela interior y la portada quedó escondida hasta finales del siglo xx.

La mayoría de los trabajos existentes están enfocados en su uso como penitenciaría, de lo que hay información de archivo disponible, y en las innovaciones introducidas en su primera restauración en la década de 1980. El estado ruinoso del conjunto, luego de trasladada la penitenciaría a El Barne, en 1963, permitió a los restauradores dejar visibles todas las etapas históricas del conjunto. En la actualidad, el claustro de San Agustín está en una segunda restauración. Desde 1984 sirvió como área cultural del Banco de la República y alojó el Archivo Regional de Boyacá, con el valioso Archivo Histórico de Tunja, salas de conferencias y exposiciones. La iglesia fue destinada para biblioteca con una importante colección regional (Martínez, *El claustro* 125).

Existen pocos trabajos orientados a la historia de esta fundación agustina y a la descripción y análisis de la pintura mural del siglo xvii, ubicada en la monumental escalera y la segunda planta del claustro, así como en algunas de las paredes de las tres capillas y la nave central de la iglesia¹. Esta pintura se une a otra más tardía del siglo xviii y a la pintura mural penitenciaria, con cartillas de moral decimonónica y tablas de aritmética restauradas y descritas por Rodolfo Vallín durante la primera restauración. Hasta ahora no existen trabajos sobre las imágenes que acompañaron el conjunto conventual de agustinos calzados en la ciudad, descontado lo relativo a la pintura mural. En general, el claustro y la iglesia resultan un espacio vacío, sin imágenes. Cuando dejó de ser usado como hospital de caridad en el siglo xix y la iglesia pasó a contener 73 celdas de castigo vigiladas desde el antiguo coro —el sueño del panóptico de Jeremías Bentham—, se inició una diáspora de altares, retablos, cuadros e imágenes de bulto hacia distintas iglesias de la ciudad.

Las apresuradas circunstancias en las que se produjo la supresión del convento agustino en 1822 hacen difícil rastrear su archivo. No obstante, los

.....
 I Los trabajos sobre la orden en Colombia, Venezuela y Ecuador están publicados en revistas agustinas por miembros de la orden. Se destaca el trabajo de José Pérez Gómez (O. S. A.) en 1923 en *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*, hoy *Archivo Agustiniano*, donde Fernando Campo del Pozo publicó los artículos más extensos sobre la orden en Colombia, pocos sobre Tunja. De la misma manera, las *Centurias Colombo-Agustinas* de David Mucientes (O. S. A.).

cambios producidos al asumir la República el Patronato Real luego de 1819, con el pleito por el local del colegio de la expulsada Compañía de Jesús, donde se encontraba desde 1778 el convento de la Orden de San Juan de Dios y el Hospital de la Purísima Concepción de la ciudad y su traslado al suprimido convento agustino, permiten tener un inventario correspondiente al año 1832 que combina la imaginería y las devociones agustinas, jesuitas y hospitalarias (Martínez y Otálora 168). Este, el primero hallado, ha sido empleado para reconstruir la historia del hospital y permite visualizar el patrimonio mueble que contuvo la iglesia, hoy en día vacía, y su posible localización en otros espacios de la ciudad, donde permanecen anónimos, mal identificados a veces, pero descontextualizados siempre.

El valioso manuscrito sobre la vida de la beata Cabañas, primer testimonio de beaterios en el Nuevo Reino de Granada, escrito por su confesor jesuita en el siglo XVII, es otro documento utilizado para reconstruir la historia visual de la iglesia agustina.

El expolio del patrimonio mueble en Tunja, ciudad que se convirtió a finales del siglo XVI en un importante centro cultural y taller que proveía a las iglesias doctrineras y a las villas asentadas en su jurisdicción ha sido constante desde el siglo XIX. Los múltiples y más variados usos que la República dio a los claustros coloniales de las expropiadas órdenes religiosas produjeron parte de la diáspora de las obras artísticas que se recombinaron en templos que siguen sirviendo para el culto católico.

A pesar de un interés inicial por la historia del arte en la ciudad a mitad del siglo XX, luego del cuarto centenario de su fundación (1939) y la restauración de los claustros y templos sobrevivientes para 1989, cuando se inició la recuperación del centro histórico, la mayoría de los trabajos no tuvo en cuenta estos cambios de lugar que convirtieron a los templos restaurados en palimpsestos por descifrar, sumado a la ausencia de inventarios y catálogos museales rigurosos, así como la falta de consolidación de los escasos museos existentes y la titularidad del patrimonio (Colmenares 156). Así mismo, la mayoría de ellos se dedica a la arquitectura, la pintura mural y las consideraciones generales sobre la retabística neogranadina. Este trabajo rastrea y reconstruye la diáspora del patrimonio agustino en distintas iglesias y museos de la ciudad, por medio del estudio de las manifestaciones artísticas de tres órdenes religiosas que tuvieron asiento en Tunja, y muestra cómo las obras de arte itinerantes se desplazan por el damero de la ciudad.

Los agustinos en Tunja

El trabajo de los muisca en las encomiendas se convirtió en el sustento económico de este mundo andino. La introducción del trigo trajo consigo la articulación de rutas comerciales del altiplano hasta el puerto de Cartagena de Indias en el Caribe y hasta la Audiencia de Quito. Tunja se convirtió en un centro artístico que reproducía en sus talleres los ideales del humanismo católico peninsular. Un reducto cultural de los europeos representados en el Cabildo y las órdenes religiosas instaladas en la ciudad, centro de la evangelización de un vasto territorio, en constante enfrentamiento político con la Real Audiencia de Santafé.

Un siglo duró este esplendor encomendero, tiempo en el cual se levantaron las principales casas con portadas blasonadas y techumbres con programas iconográficos, se construyó la iglesia mayor, seis ermitas, dos conventos femeninos y cinco masculinos. Las pestes de finales del siglo XVI y primeras décadas del XVII produjeron el colapso demográfico de los indígenas que sustentaban el modo de producción y la riqueza de la ciudad, que se estancó.

En 1549, diez años después de la fundación, se solicitó al Cabildo el establecimiento de un convento agustino, solicitud que fue negada. En 1551 los dominicos fundaron un convento sobre el cercado del zaque, lugar que abandonaron para pasar a una mejor ubicación cerca de la plaza Mayor. En 1574, los agustinos de la provincia de San Miguel de Quito realizaron una ceremonia de fundación en la *plaza de abajo*, tres cuadras al nororiente de la plaza Mayor, que empezó a llamarse de San Agustín. En un bohío que servía de ermita, fray Juan Núñez tomó posesión del lugar, donde vivió diez meses junto con dos religiosos, cuando el vicario eclesiástico Juan de Leguizamón expulsó a los agustinos y demolió sus bohíos. La escena fue violenta y Núñez, herido en una mano, trasladó el Santísimo Sacramento a la iglesia mayor entonando el salmo *In exitu Israel de Egipto*. Luego salieron de la ciudad rumbo al convento agustino de Santafé (Mucientes 18).

Los agustinos llegarían finalmente a Tunja a través de un tortuoso proceso, que inició con el profeso agustino Vicente de Requejada, quien se encontraba en el Caribe desde 1527 (Campo del Pozo, “Fuentes” 258). Requejada vino como capellán de la tropa de Nicolás de Federmán y luego del campamento de Santafé (1538) se trasladó con Gonzalo Suárez Rendón para fundar Tunja, donde celebró la primera misa el día de la Transfiguración de 1539, con una rústica cruz conservada como reliquia en la iglesia Mayor (Mucientes 19). Fue el primer párroco de la ciudad, de donde salió después con Hernán Pérez de Quesada a

la expedición de *El Dorado*, cuando convirtió su jumento en gastronómico experimento: “Y el padre fray Vicente de Requejada [...] el cuero le quitó de las costillas / y convirtió las tripas en morcillas” (Castellanos 570).

Requejada se instaló nuevamente en Tunja y disfrutó de la encomienda de Obeita. En 1568 fue testigo para otorgar el beneficio de la iglesia mayor a Juan de Castellanos. En el testimonio figura como clérigo presbítero (Rojas 251). En 1575 murió, a los 67 años, en Leiva. Su testamento causó un grave conflicto entre el beneficiado Castellanos y el prior agustino de Santafé, ya que en su testamento Requejada se reconoció agustino y advirtió que como fraile no podía testar. Solicitó ser enterrado en la iglesia mayor, con hábito agustino; enumeró sus bienes, los cuales destinó a la erección de la iglesia mayor, y nombró albacea a su amigo Castellanos (Rojas 263).

Al poco tiempo, Castellanos presentó un escrito ante el corregidor en el que declaraba que Requejada había sido clérigo en Tunja por más de cuarenta años, tiempo en que no había vestido el hábito agustino, por lo cual, en cumplimiento del testamento, la iglesia mayor de la ciudad era beneficiaria. Informaciones de testigos recogidas por Castellanos aseguraban que el hábito lo había abandonado al volver de *El Dorado* y lo vistió nuevamente tres años antes de morir. El prior agustino de Santafé, Jerónimo de Guevara, con el argumento de que Requejada era agustino, inició la reclamación de la totalidad de los bienes (Rojas 117-125). Finalmente, la Real Audiencia decidió repartir los bienes de Requejada entre la iglesia Mayor, la fundación del noviciado agustino en Tunja, el convento de Santafé y el de Zaragoza, de donde era natural (Paniagua 194-195).

En medio de la disputa, los agustinos volvieron nuevamente a Tunja (1578) y tomaron posesión de la ermita de Santiago. El Cabildo le permitió al padre Luis de Quesada establecerse en Tunja, en el mismo sitio de donde habían sido expulsados tres años atrás. Con los fondos de Requejada, los agustinos compraron los solares contiguos repartidos entre los herederos de Juan Rubio y el capitán Alonso Maldonado, encomendero de Duitama, cuya familia estuvo vinculada por vecindad al convento y varios de sus miembros fueron enterrados en la iglesia (Campo del Pozo, “Historia” 285-286).

En 1582, una vez repartida la problemática herencia de Requejada, de la cual su hijo natural Martín Sánchez de Requejada no vio parte, los agustinos empezaron a hacer vida religiosa en la ciudad. Del convento dependieron algunas doctrinas como Boyacá, Sotaquirá, Cómbita, Susa, Motavita, Tinjacá y anexos, Socha, Tasco, Chita, La Salina y algunas en los llanos (Mucientes 33).

En 1580, un agustino del convento de Tunja inició una nueva fundación en la villa de Leiva.

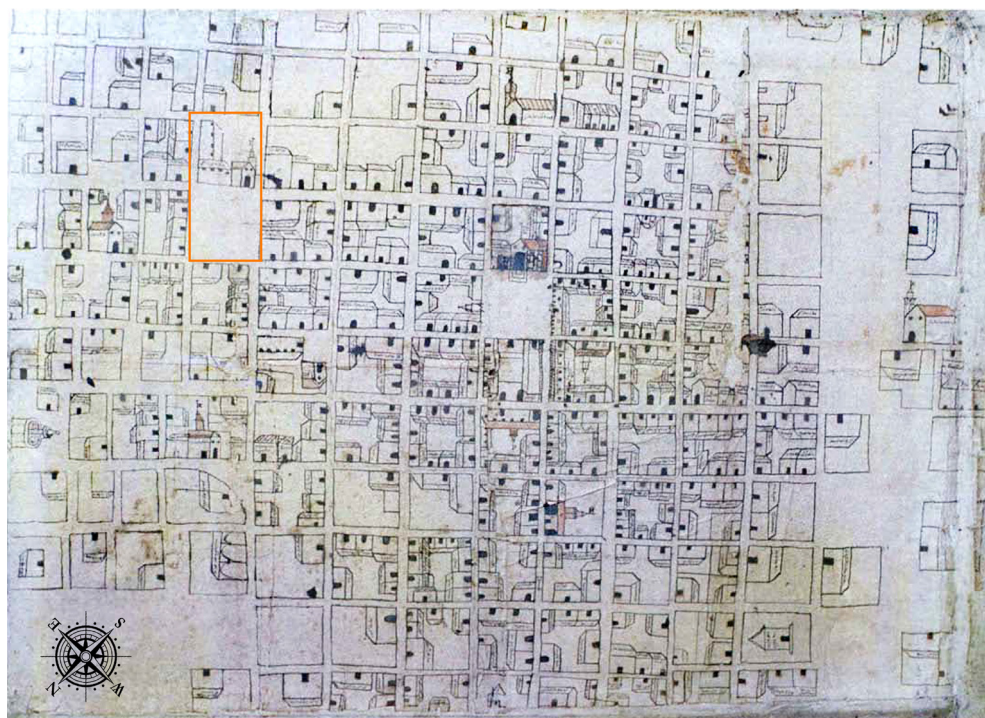
Cuatro años después, fray Lorenzo de Rufas presentó al Cabildo los planos de la iglesia, cuya construcción terminó en 1603 (Campo del Pozo, “Historia” 286). En la descripción de Tunja de 1610, llevada a cabo por Pedro de Valencia, se refiere al convento de San Agustín como más moderno, que no alcanzó el buen tiempo de los de Santo Domingo y San Francisco: “tiene muy pequeña y baja iglesia y la habitación de los frailes es una casa cubierta de paja que por su mucha pobreza aún no han podido cubrirla de teja” (BNE, Valencia, f. 264 v.), lo que pone en evidencia que el convento y su pintura mural no pueden ser anteriores a 1610 (figura 1).

El de Tunja fue el segundo convento de la provincia de Nuestra Señora de Gracia con centro en Santafé (1575), sobrepasando a Cartagena (1580). La provincia se constituyó por escisión de la de San Miguel de Quito, en el capítulo general de 1601 (Paniagua 196). En el siglo XVII se estableció en el convento un noviciado con treinta religiosos (JCBL, Torres 734).

El claustro está compuesto por cuatro galerías dobles, con columnas toscanas y arcos de medio punto que encierran el amplio patio interior. En el segundo piso existen distintos tipos de arcos (medio punto, carpanel y herradura). Se destaca por su monumentalidad la escalera imperial, construida con grandes piedras, desgastadas por el paso del tiempo y de los hombres, que se bifurca en la mitad de su trayecto para ascender al segundo piso, cuyas paredes están decoradas con pintura mural de ángeles. Esta escalera se construyó en tiempo del prior Juan Adame de Montemayor.

Cuando se realizó la primera restauración, bajo los pañetes de los muros se encontró pintura mural de dos épocas: una de muy buena calidad, que corresponde a la época de construcción del claustro e iglesia y representa escenas de la vida de san Agustín, y otra más tardía, fresca y barroca, que llena de flores los espacios (Vallín 132).

La iglesia, de una sola nave con bóveda falsa de medio cañón rebajado, posee un coro alto. En el centro de la nave, al lado de la epístola, se abre una puerta dintelada que da acceso al claustro. En el crucero se sitúan dos capillas a modo de brazos. En el lado de la epístola, al sur, se encuentra otra capilla alargada lateral que corresponde a la fundacional ermita de Santiago. En la iglesia se observa la decoración azul profundo de la pintura mural y cartelas en capillas y paredes altas.



❖ **FIGURA I.**

Plano de la ciudad de Tunja de 1623

La iglesia y la plaza mayor marcan el centro del mapa de repartición de parroquias de 1623. Tres cuadras al nororiente, tras un pronunciado descenso, se encuentra la *plaza de abajo* con el convento de san Agustín (en recuadro naranja) y más al norte la ermita de Las Nieves. Las órdenes religiosas en la ciudad se encuentran en la cercanía de la parroquia mayor, correspondiendo a los agustinos una periférica localización en un arrabal de difícil acceso por cárcavas y lodazales, que empeoró tras el estancamiento urbano del siglo XVII que lo dejó a las afueras a inicios del XIX, lugar adecuado para ubicar el hospital.

Fuente: Curia Arzobispal de Tunja, con modificaciones de elaboración propia

La fachada de la iglesia de San Agustín es de las más vistosas de Tunja. Influida por el último Renacimiento y el inicio del Barroco, predominan los aspectos geométricos en estructura y ornamentación (Paniagua 199). Sebastián describe la espadaña como: “una de las primeras de la larga serie neogranadina; tiene un basamento decorado con recuadros manieristas para producir efectos de claroscuro y dos cuerpos con arcos de medio punto entre pilastras y pináculos piramidales terminados en bolas” (Sebastián, *Álbum XVIII*).

La ciudad de Dios

Agustín² fue el primer pensador medieval de la Iglesia católica. En sus *Diálogos*, la búsqueda de la sabiduría coincidente con la felicidad, producto de las discusiones sostenidas con sus alumnos y con su madre Mónica³, “representa el punto de vista de la fe, que se integra al de la filosofía” (Parodi 351-353). Fue nombrado obispo de Hipona, en África, donde exploró la relación entre la fe cristiana y la cultura pagana.

En *La ciudad de Dios*, Agustín hace una interpretación teológica de la historia de Roma (Chuaqui 279). Las dos ciudades, la terrenal, Roma y sus tradiciones, y la divina, conviven en el mismo tiempo y espacio en una nueva y más lograda reflexión de la relación entre cristianismo y cultura pagana. Es la primera tentativa compleja de

proponer dentro de la nueva cultura, una filosofía de la historia, que Agustín logra construir gracias a su capacidad de pensar a la humanidad como un organismo viviente, único, que tiene como base una misma ley de desarrollo y de imaginar el entero curso de la historia como un camino dotado de sentidos. (Parodi 357)

Los preceptos monacales formulados por san Agustín empezaron a ser reivindicados en el siglo XIII. Así, los dispersos monjes ermitaños obtuvieron la confirmación de la orden agustina con el apoyo del papa Bonifacio VIII (1298), con el permiso para construir su iglesia en Roma (Sebastián, *Contrarreforma y Barroco* 269). La orden siguió la regla creada por Agustín en el siglo IV y se convirtió en la tercera orden mendicante surgida en el siglo XIII, tras franciscanos y dominicos. En el siglo XVI se presentaron varios movimientos mesiánicos en Europa y el Nuevo Mundo, parte de una corriente de espiritualidad medieval en la que reapareció el *milenarismo* (Kamen 360).

Los agustinos decoraron sus conventos con los temas de la vida de su fundador (Sebastián, *Contrarreforma y Barroco* 270). En tal sentido, la repetición de

-
- 2 Sus obras principales son *La ciudad de Dios* y *Las confesiones*, de donde proviene la mayor parte de su iconografía, como el corazón traspasado. Se le representa como doctor de la Iglesia, con libro, pluma o maqueta en calidad de fundador. En el siglo XVI se impuso su representación como anciano barbado vistiendo hábito agustino, o bien como obispo (Carmona 18).
 - 3 La madre de Agustín es representada con hábito agustino y velo (Carmona 17).

las series de la vida de san Agustín “muestra la necesidad de fijar un relato, de convertirlo en un modelo canónico” (Sigaut 101).

La escalera del convento agustino tiene sentido iconográfico, lugar de paso entre el claustro bajo y el alto, especie de sanctasanctorum reservado a la vida privada de la comunidad. Esta abundancia de ángeles, que no aparece en otra parte del convento, sería una alusión a la ascensión simbólica a la *ciudad de Dios*, flanqueados por otros símbolos agustinos como el corazón traspasado, el báculo y la mitra. Las escenas de la vida de san Agustín con cartelas tomadas no literalmente del *Eclesiastés* y de *La ciudad de Dios*, reflejan el orden, la justicia y la paz de la ciudad celestial (Paniagua 205).

El interior de la iglesia está cubierto de pintura mural, la cartela de la capilla de Ana de Otálora (1621) da una pista de la fecha de la decoración. Una bula de Sixto V, de 1586, otorgaba indulgencia plenaria a quienes escogieran la iglesia como lugar de sepultura, como lo hicieron Ana de Otálora y la beata Antonia de Cabañas (Paniagua 211).

La beata Antonia de Cabañas y la iglesia de San Agustín

En el siglo XVII la iglesia agustina no tenía bancas, las piadosas acudían a misa con sus criadas y sus tapetes por comodidad e higiene, verdaderos estrados de herencia mudéjar que despertaban la envidia de aquellas otras que aguantaban estoicamente el frío suelo (López 93). Una de sus más asiduas visitantes fue Antonia de Cabañas (1629-1667). Sobre su vida existe un manuscrito del siglo XVII⁴, atribuido por Pedro de Mercado al jesuita Diego Solano (Mercado 435).

No hay descripciones de beaterios⁵ en el Nuevo Reino de Granada, la beata tunjana habitaba el arrabal de Las Nieves y era devota de san Agustín cuya iglesia quedaba cerca de su casa. Las experiencias místicas de esta mujer, nacida en el siglo XVII, siguen las mortificaciones y los ejercicios espirituales jesuitas, pero sus arrebatos místicos y las largas jornadas de oración las hacía en

4 El manuscrito atribuido al confesor de la beata que proviene del Colegio de la Compañía de Jesús de Tunja se encuentra en la Biblioteca Nacional de Colombia.

5 La mujer con vocación religiosa que no entraba en un monasterio se convertía en beata. Vivía aislada en su casa convertida en beaterio, solía tomar algún voto y mantenía contacto con una orden religiosa masculina (Kamen 360).

la iglesia de San Agustín, donde fue enterrada en el más puro ritual barroco en la capilla de la Virgen de la Antigua, amortajada con el hábito agustino.

El manuscrito está dedicado a san Agustín, cuya fiesta era celebrada todos los años por la familia Cabañas, que cubría el gasto de velas, el adorno de la iglesia, de la imagen del Niño Jesús y de san Agustín. Los hermanos de Antonia, clérigos, ocupaban la prédica en el púlpito y el coro cantando la misa en la fiesta. El confesor jesuita comparó a Antonia con el “sol africano” por sus virtudes de caridad cristiana (BNC, *SLRM*, Solano). Era la encargada de organizar y arreglar los altares, así como vestir la estatua del patrono, a quien le confeccionaba vistosos vestidos con joyas (BNC, *SLRM*, Solano, f. 12 r.). El jesuita señala que la familia Cabañas era de alguna prestancia, aunque fue por falta de dote que Antonia no entró a un convento, por lo que decidió convertir la casa familiar en beaterio, del que solo salía para ir a la iglesia de San Agustín, cuyos frailes eran cercanos a la familia.

Las mortificaciones de Antonia le empezaron a producir distintas afecciones de salud: pasaba el Jueves Santo velando el santísimo, y en la madrugada de un Viernes Santo, ante las imágenes del crucificado y la Virgen, tuvo una de sus primeras experiencias místicas y decidió salir a andar las estaciones calzada con garbanzos dentro de los zapatos y enfermó (BNC, *SLRM*, Solano, f. 14 v.).

Al morir su padre, Antonia empezó a leer las vidas de santos, en textos que le prestaba su hermano, cura doctrinero del cercano pueblo de indios de Soracá. Así leyó las cartas de san Pablo en la interpretación de san Agustín en su polémica con los pelagianos, lo que la llevó a hacer confesión general de su vida, y luego empezó a practicar los ejercicios espirituales de san Ignacio, con sus severas disciplinas, y tomó votos de pobreza, castidad y obediencia (BNC, *SLRM*, Solano, ff. 23 v., 27 r., 39 v.). La beata se levantaba antes del alba y acudía a misa a San Agustín, después se ponía a coser o confeccionar ornamentos y velos para los altares de la iglesia, y al Niño Jesús le confeccionaba ropa con hilo de oro y seda. Tenía devoción a la Trinidad, la Inmaculada, san José y el Calvario (BNC, *SLRM*, Solano, ff. 74 v., 108 r., 145 v., 161 v.), imágenes que se encontrarán en el inventario de la iglesia agustina en 1832.

Una mañana, en tiempo de cuaresma, tras salir de misa y orar ante la imagen de san Antonio Abad, empezó a oír la campanilla del santo ermitaño en la plaza de san Agustín y anunció su propia muerte, que ocurrió, en efecto, la mañana del 28 de marzo de 1667.

La rigidez cadavérica dio un último toque de patetismo a la barroca escena, ya que el cuerpo sin vida de Antonia se vistió con el hábito agustino, con toca y

una cruz en las manos. El entierro de la beata fue un acontecimiento en Tunja: asistieron el corregidor y justicia y todas las religiones y cofradías con estandartes, particularmente los indios de Soracá con música, encabezados por los agustinos en cuya iglesia se celebraron los oficios, durante los cuales se dispuso el féretro de la mujer en la tumba de su padre. A los dos años los agustinos cambiaron el cajón por uno más adornado y la inhumaron en la capilla de la Virgen de la Antigua, al lado de una peana, donde sus reliquias empezaron a recibir visitas. Trozos de su hábito y cabellos se usaron con fines taumatúrgicos en el real convento de Santa Clara, y la camándula, que conservaba su confesor en el Colegio de la Compañía, se usaba contra las cataratas (BNC, *SLRM*, Solano, ff. 166 v., 170 v.-178 v.).

De convento a hospital

El Hospital de Tunja, ubicado desde 1777 en el claustro jesuita, esquina de la plaza Mayor, empezó a causar numerosas protestas por su poco higiénica localización. En 1784 el Cabildo solicitó al virrey el traslado al convento de agustinos calzados, “en la parte inferior y salida de esta ciudad, por donde siguen los vientos sin retroceder”, no contaminando la ciudad con los pútridos miasmas de sus enfermerías, letrinas y cementerio (Agudelo 885).

Con el fin de la guerra de independencia se inició la organización de un nuevo Estado bajo la forma de una república, que tomó medidas para el control y la creación de instituciones educativas y de salud pública (Fundación 121-122). El gobierno asumió el antiguo Patronato Real (1820), por lo que las comunidades religiosas, el clero secular y los hospitales quedaron bajo su tutela directa (Young 37). La República introdujo cambios en la administración y el funcionamiento de los hospitales de san Juan de Dios. El de Tunja pasó del exconvento de la Compañía al convento agustino suprimido por el Gobierno en la década de 1820, donde se harían cargo de la iglesia de San Agustín con sus alhajas, altares e imágenes (Fundación 56).

En 1822 se estableció un colegio republicano en Tunja, para lo cual se ordenó que los agustinos calzados abandonaran su claustro y se trasladaran al convento descalzo de El Topo, a extramuros de la ciudad. Los agustinos solicitaron pasar al convento suprimido de la misma orden en Leiva. El 20 de junio de 1822, la República ordenó que: “El Hospital de San Juan de Dios se traslade al Convento de Agustinos Calzados de la ciudad, para que aquel sirva de establecimiento al Colegio de Boyacá” (Mier 104-105). El alcalde de Tunja

visitó el abandonado convento agustino con carpinteros y albañiles y llegó a la conclusión de que el claustro se encontraba en condiciones satisfactorias en sus catorce piezas, enfermería e iglesia y que únicamente la ropería y la cocina necesitaban reparación: “es sano, apropiado para servir de Hospital ya que sus edificaciones estaban capacitadas” (Agudelo 864).

El hospital se vio reducido con el traslado al convento agustino, no solo en su espacio físico, sino en el número de hospitalarios, de camas, de hombres y mujeres y recursos económicos para el mantenimiento del convento-hospital, cuya administración pasó por la fuerza al síndico, representante del Gobierno.

Gracias a las visitas realizadas a los hospitales de la orden de san Juan de Dios, se cuenta con un inventario correspondiente al 5 de agosto de 1831 que menciona la iglesia con sus altares (AHC, *SCOA*, Carta cuenta 1831). Fray Tomás Cárdenas, visitador de la orden, nueve meses después se convertiría en administrador, y en el ejercicio de ese cargo escribió una carta cuenta e inventario de la iglesia para remitir al provincial hospitalario el 3 de mayo de 1832 (AHC, *SCOA*, Carta cuenta 1832). Esta es la única descripción, hasta ahora encontrada, de la iglesia agustina que tiene una portada de cantería con la estatua en piedra del obispo de Hipona, una espadaña con tres campanas que remata la fachada, una cruz y una veleta. Tiene “su buen cañón de iglesia con diez altares [...] y a la derecha, una capilla con seis altares”, combinación de santos y advocaciones de los hospitalarios, otros traídos de la iglesia de los jesuitas y los altares e imágenes dejadas por los agustinos. En la tabla 1 se presenta el inventario de la nave central.

♦ **TABLA 1.**

Inventario de la nave central de la iglesia del Hospital de Tunja

Altas e imagen principal	Cuadros	Estatuas de bulto
Mayor dorado de tres cuerpos con san Juan de Dios de bulto y sagrario redondo (A)	Santa Catalina de Siena	San Rafael
	María Magdalena	San Carlos Borromeo
	Virgen del Rosario	San Domingo
	Virgen de Belén	Niño Jesús
		El Salvador
		Dos efigies de la religión de san Agustín

Altars e imagen principal	Cuadros	Estatuas de bulto
Dorado de la Virgen de la Luz (B)	San Ignacio	
Dorado de la Virgen de Loreto (C)		Dos santos en medio relieve
Salvador de Horta (D)	Santa Bárbara	
	San José	
	San Agustín con santa Rita y san Nicolás	
	San Cristóbal	
	Virgen del Rosario	
Dorado del tránsito de san Juan de Dios (cuadro) (E)	La Trinidad	
	Pasión de Jesús Nazareno	
	Virgen del Rosario	
	San Antonio Abad	
San Francisco de Borja (F)	Virgen de la Soledad	
	Virgen de Guadalupe	
	Santa Teresa de Jesús	
Dorado de san Juan Nepomuceno y sagrario con san Luis Gonzaga (G)	Señor de la Columna con san Pedro	
	Niño Jesús con la Verónica	
	Virgen de los Dolores	
	San Cayetano	
	Niño Jesús como buen pastor	

Altars e imagen principal	Cuadros	Estatuas de bulto
Calvario (H)	San Nicolás de Bari	Crucificado con san Juan y la Magdalena vestidos de lienzo
	Nuestra Señora del Tránsito	
	Santa Teresa de Jesús	
	Inmaculada	
	Virgen de Belén	
Jesús Nazareno (cuadro) (I)		
Coro con órgano y dos facistoles	San Nicolás de Bari	En la mitad una gran cruz con Cristo pintado
Viacrucis		
Dos pilas bautismales de piedra		
Cancel de lienzo pintado		

Fuente: AHC, SCA, Carta cuenta 1832

En el altar mayor del templo de la Compañía de Jesús, clasificados como un santo jesuita y una santa Ana (altar dedicado a la Inmaculada), se encuentran en realidad dos imágenes de bulto del siglo XVII que corresponden al antiguo patrono de la iglesia de San Agustín y a su madre santa Mónica, con sus hábitos. En 1939, el historiador académico Rafael Salamanca Aguilera señaló en su *Guía histórica* que en la sacristía de la iglesia jesuita “existen reliquias muy preciadas de santa Mónica y de san Agustín” (Salamanca 38). Estas imágenes pueden corresponder a las descritas en el tercer cuerpo del altar mayor en 1832 y pudieron ser trasladadas en 1863. Debe recordarse que en diciembre de 1830, Rafael Urdaneta, tras asumir la dictadura, restableció el convento de agustinos calzados, considerando que el colegio de Boyacá no podía subsistir, y entregó a la provincia de agustinos de Bogotá el colegio, la antigua iglesia de los jesuitas y sus alhajas y bienes (Mier 1329-1331).

Con respecto a las estatuas del altar mayor, san Juan de Dios, el arcángel Rafael, san Carlos Borromeo y santo Domingo, debe decirse que estas provienen de la primitiva iglesia del Hospital de la Purísima Concepción, pasaron a la iglesia de los jesuitas y estaban en San Agustín en 1832 (Martínez y Otálora 173). En la pequeña recoleta agustina descalza de El Topo, de inicios del siglo XVIII, ubicada al pie de la loma de los Ahorcados, al occidente, hay dos retablos barrocos en dorado y rojo con los tres soportes de la escuela de retablos tunjana, uno con un cuadro de san Antonio Abad y en el remate un Niño Jesús como buen pastor. El retablo del frente fue rehecho con imágenes modernas.

En la iglesia de Las Nieves, uno de los altares laterales, barroco en dorado y rojo y de tres columnas, hoy dedicado a la patrona de los salesianos María Auxiliadora, contiene los cuadros de santa Teresa de Jesús y san Agustín, una Virgen del Rosario y un Niño Jesús de la espina. Otro altar lateral de la iglesia tiene un medio relieve del degüello de san Juan Bautista con un cuadro del Señor de la Columna.

En el convento de los franciscanos de Tunja hay una curiosa composición al óleo que tiene a la izquierda a san Juan de Dios con sus atributos y descalzo, a la derecha san Cristóbal y en el medio la Inmaculada. En la casa del Escribano del Rey hay tres cuadros, uno de santa Bárbara como el del altar del mendicante catalán Salvador de Horta, uno pequeño de san Antonio Abad como el del remate del retablo del tránsito y un Jesús como buen pastor, como el del altar de san Juan Nepomuceno.

Los historiadores del arte Francisco Herrera y Liliana Vargas al referirse al retablo del Humilladero consideraron que podía corresponder a uno que en la actualidad se encuentra en la iglesia de Santa Clara la Real (Herrera y Vargas 227). Este altar corresponde, en la descripción de 1832, al altar de la Virgen de Loreto, debido a los dos santos agustinos en medio relieve que lo acompañan aún. El altar tenía en su parte superior lo que parece ser un san Agustín con una lámpara de aceite encendida, analogía del misterio de la Encarnación; además, permanecen pintados el sol y la luna, símbolos agustinos de *La ciudad de Dios*. La antigua iglesia de las clarisas, que sirvió como hospital de caridad desde 1863, alberga otras imágenes relacionadas con la antigua iglesia de San Agustín.

En 1940 cuando las hermanas de la Presentación administraban el local del hospital, devolvieron la estatua de san Juan de Dios que ocupaba el altar mayor de la iglesia a los retornados hospitalarios, quienes la trasladaron a Bogotá, donde se encuentra (Martínez y Otálora 165).

En el patio del claustro y junto a la puerta que da acceso a la iglesia de San Agustín, se encontraban cuatro andas de pasos de Semana Santa, un ataúd de la hermandad del Espíritu Santo, dos cruces, dos Verónicas y dos facistoles, lo cual demuestra que en la iglesia agustina había estación de penitencia durante la Semana Mayor.

La antigua ermita de Santiago, convertida en dos capillas, una para camarín de una imagen traída de la iglesia de los jesuitas, la Virgen de los Dolores, y otra para depósito, se describe en la tabla 2.

➔ **TABLA 2.**

Inventario de la capilla de la Virgen de los Dolores

Altars e imagen principal	Cuadros	Imágenes de bulto
Camarín de la Virgen de los Dolores con puerta de acceso desde la capilla de Ana de Otálora (J)	Señor de la Columna	Virgen de bulto con peana dorada y cruz forrada en carey
Columnas doradas sin imágenes (K)		
Columnas doradas sin imágenes (L)		
Redentor (M)	La Trinidad	
	Ánimas (en los ángulos la muerte, el infierno, la gloria, la Trinidad)	
Virgen de la Antigua (N)	Santa Gertrudis	
	Santa Rita de Casia	
	Dios	
El Transito de San Nicolás de Tolentino (Ñ)	Niño Jesús	
La Ascensión (O)		

Fuente: AHC, SCOA, Carta cuenta 1832.

En 1939, Salamanca Aguilera pudo observar la desaparecida y pequeña ermita de Las Nieves, reemplazada por la actual iglesia en ladrillo de la década de 1960, construida por los salesianos. Allí encontró un altar de la Virgen de Chiquinquirá, una capilla de la Virgen de los Dolores, en la sacristía cuadros antiguos de la Virgen de Belén, santa Teresa, La Magdalena y san Antonio Abad, así como un cuadro grande de san Juan Nepomuceno (Salamanca 62).

La capilla de la Virgen de la Antigua fue despojada de sus altares, los cuales se trasladaron a la capilla del camarín dentro de la misma iglesia de San Agustín. Los historiadores del arte bolivianos José de Mesa y Teresa Gisbert, en su visita a Tunja en la década de 1960, registraron un cuadro de la Virgen de la Antigua en la iglesia de los jesuitas que atribuyeron a un imitador de Angelino Medoro, el Romano. Este gran lienzo fue robado en enero del 2007, pero en el registro de los Mesa Gisbert se observa a los pies de la Virgen a san Francisco de Asís y a san Agustín, de hábito negro, con la mitra a los pies, que consideramos corresponde a la titular de la capilla de la Virgen de la Antigua (Mesa y Gisbert 33-34).

En la capilla al frente de este camarín, usada como depósito por los hospitalarios, se hallaban 5 frontales y 36 piezas de monumento de Semana Santa.

En la tabla 3 se describe la capilla de la familia de Ana de Otálora, que se encuentra a espaldas del camarín de la Virgen de los Dolores.

♦ **TABLA 3.**

Inventario de la capilla de san José o de Ana de Otálora

Altars e imagen principal	Cuadros	Estatuas de bulto
Patriarca san José con sagrario dorado con san Ignacio con marco de carey y un Espíritu Santo de yeso (P)	San Luis Gonzaga	San José y Niño Dios con potencias de cobre, vestido y capa de brocado, cabellera y azucena
	De la Compañía de Jesús	
	Virgen de Chiquinquirá	
	San Agustín	
	San Nicolás	
Santo Domingo (Q)	Señor de la Columna pequeño	

Fuente: AHC, SCA, Carta cuenta 1832.

Hoy en día la estatua de san José se encuentra en el altar mayor de la recoleta de El Topo, el llamado *Trono de las Misericordias*. En la Casa del Escribano existe un pequeño cuadro del Señor de la Columna.

En la tabla 4 se describe la capilla de la Virgen de la Antigua, despojada de sus altares, pero no de sus cuadros.

•→ **TABLA 4.**

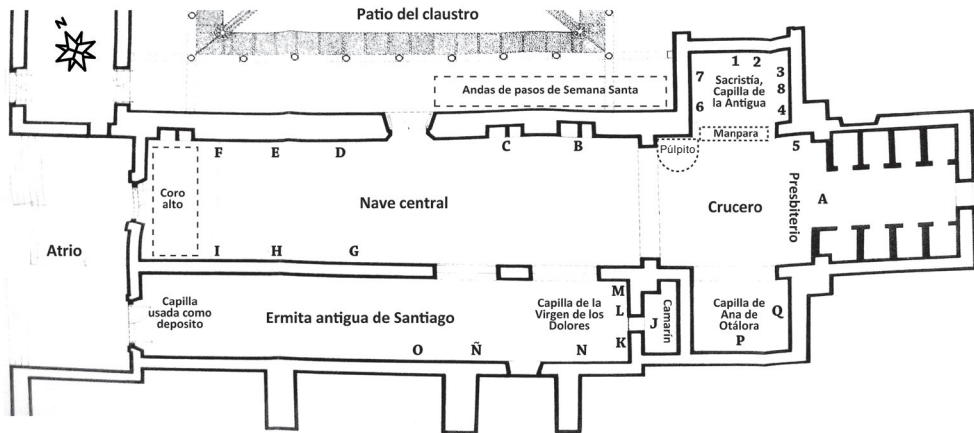
Inventario de la capilla de la Virgen de la Antigua convertida en sacristía

Cuadros	Estatuas
Virgen del Rosario (1)	Globo color azul en el que se apoya la representación de la Fe de bulto con la cruz dorada en la mano derecha (7)
Crucificado (2)	Salvador del Mundo en relieve (8)
San Francisco de Asís (3)	
San Fernando Rey (4)	
Inmaculada con el Niño (5)	
San Ignacio de Loyola (6)	

Fuente: AHC, Carta cuenta 1832

En 1832 los hospitalarios usaban esta capilla como sacristía, la cual conservaba el cuadro de san Fernando rey, quien encontrara la advocación original de la Virgen de la Antigua en la catedral de Sevilla en 1248. Fue una advocación muy socorrida por los conquistadores, hay una capilla en la catedral de Santo Domingo; la primera ciudad fundada en Tierra Firme fue llamada Santa María de la Antigua del Darién, y Hernán Cortés envió una generosa donación con destino a la capilla sevillana. La Virgen de la Antigua fue tema clásico de la escuela de pintura tunjana desde Medoro. La capilla tenía además una curiosa y desaparecida alegoría de la Fe, imagen bajo la que fue inhumada la beata Cabañas.

En la figura 2, sobre un plano de la iglesia se ha dispuesto la posible ubicación del inventario de 1832, usando las letras (altares) y números (sacristía) que se encuentran resaltados en las tablas 1 a 4.



❖ **FIGURA 2.**

Plano e inventario de la iglesia del hospital de Tunja

Fuente: elaboración propia a partir del inventario de 1832.

En total se encuentran dieciocho altares en una iglesia que los hospitalarios adaptaron a sus necesidades y que combinaron con las imágenes traídas de su antigua sede y de la iglesia jesuita, imágenes que hoy están dispersas en varias iglesias como el templo de la Compañía, Las Nieves, El Topo, Santa Clara la Real, San Francisco y la Casa Museo del Escribano del Rey; otras fueron trasladadas a Bogotá.

La adaptación para hospital fue la primera de las muchas transformaciones que sufriría el claustro agustino durante el siglo XIX. Una de las piezas cuya ventana da a la iglesia se usó como botica, otra, a la derecha de la sacristía, para depositar los cadáveres antes de pasar al cementerio anexo. Varios espacios del convento se adaptaron como jaula para locos, policía del hospital, espacio para preparar las bebidas de los enfermos, ropería y depósito. La cocina se ubicó en la parte posterior, donde existía un aljibe. Por la escalera se accedía a la enfermería de mujeres en el segundo piso, con quince catres, tres ventanas que daban a la calle y un altar dedicado a la Virgen de Chiquinquirá, a los lados Santiago y san Bartolomé y al frente san Juan de Dios. Un cuarto anexo, sin ventanas, servía para la enfermería.

La enfermería de hombres, ubicada en el segundo piso, tenía diecisiete catres, un altar, tres ventanas y siete cuadros de retablo, entre ellos Nuestra Señora del Pilar, san Pedro, Santiago, san Mateo, san Ignacio y san Carlos Borromeo. Al lado de la portería, en el primer piso, se encontraba la tercera enfermería,

que servía a la tropa con quince catres. En total el hospital tenía 47 camas en 1832, la tercera parte ocupada por militares (Martínez, *El Hospital* 155-157).

En mayo de 1835 el Congreso de la Nueva Granada comenzó la discusión del proyecto de supresión del convento hospital de Bogotá, que incluyó el cierre del convento tunjano. Los debates concluyeron con la ley del 18 de mayo de 1835, que suprimió la Orden Hospitalaria en Nueva Granada (BLAA, *SLRM*, Pombo).

Al ser extinguida la provincia hospitalaria, Bárbara Niño, hija de un mártir de la Independencia, se encargó caritativamente de los pobres enfermos en asocio del doctor Juan de Dios Tavera. El hospital siguió funcionando en el claustro agustino veinticuatro años más, dependiendo de la caridad pública, hasta que pasó a manos del Estado Soberano de Boyacá en 1855, que en 1863 asumió la administración del hospital y decidió trasladarlo. Por Decreto Nacional de 1864, el expropiado convento de las clarisas se convirtió en hospital, mientras que San Agustín con su iglesia abandonó la *ciudad de Dios* y pasó a convertirse en polvorín, cuartel, penitenciaría y panóptico durante cien años. Inició otra etapa de la diáspora de altares, retablos, cuadros y esculturas por las iglesias del casco antiguo de Tunja.

Reflexión final

Los agustinos llegaron a Tunja tras un tortuoso proceso. El profeso agustino Vicente de Requejada llegó al Nuevo Reino como capellán de la tropa de Federmán y se trasladó con Suárez Rendón a fundar Tunja, donde celebró la primera misa en 1539. Su testamento causó un grave conflicto entre Castellanos y el prior agustino de Santafé, ya que en dicho documento Requejada se reconoció como agustino. El prior agustino, con el argumento de que Requejada era miembro de su orden, inició la reclamación. La Real Audiencia decidió repartir los bienes de Requejada entre la iglesia mayor, la fundación del noviciado agustino en Tunja y los conventos de Santafé y Zaragoza. Los agustinos volvieron a Tunja en 1578 y tomaron posesión de la ermita de Santiago que se incorporó a la iglesia agustina.

Por mucho tiempo no se contó con información de archivo sobre la iglesia agustina, dada la trashumancia de sus obras artísticas en el siglo XIX. Curiosamente, fue la República la que hizo posible contar con el único inventario existente de la iglesia de San Agustín hasta ahora, aunque combinado con las

advocaciones, santos e imágenes que los hospitalarios trajeron de su primitivo convento-hospital y de la iglesia de los expulsados jesuitas.

Este es un primer intento por resignificar las imágenes que permanecen anónimas o atribuidas a otro, imágenes itinerantes y descontextualizadas que se encuentran en ermitas, iglesias y museos de la ciudad, esperando que, al devolverles su contexto, puedan contar la historia del conjunto urbano de Tunja en términos monumentales y visuales, aportando información para los actuales trabajos de restauración que lleva a cabo el Banco de la República.

Según las descripciones del jesuita Solano sobre la vida de la beata Cabañas, de finales del siglo XVII, en Tunja se conocían las alegorías y los atributos de san Agustín. En el ambiente cultural de esta ciudad neogranadina, no resultaban extrañas ni las pinturas murales ni las advocaciones y las imágenes de los altares.

La presencia de la ermita de Santiago y de la capilla de la Virgen de la Antigua en el lugar donde se levantó la iglesia de San Agustín representa una verdadera marca de conquista. Por un lado, el apóstol de la conquista y, por otro, una de las advocaciones de la Virgen relacionada con los conquistadores, sobre el cercado del zaque muisca. Así mismo, otra de las tradiciones de la ciudad, sus procesiones de Semana Santa, se demuestra que salieron de San Agustín en el siglo XIX.

El vacío espacio destinado finalmente a la cultura conserva como único testigo de su convulsa historia su pintura mural. Las grandes transformaciones sufridas para adaptarlo a penitenciaría priman sobre su uso conventual y lo enmascaran. En la historiografía local, urbana y regional, son escasos los estudios sobre el primer conjunto conventual agustino de los siglos XVII y XVIII, en tanto que priman la información y los trabajos sobre la penitenciaría de los siglos XIX y XX. A diferencia de lo planteado, parece que el convento y la iglesia agustina fueron el verdadero patrimonio incómodo y, el cómodo, la penitenciaría.

Esperamos que este texto sea un punto de partida para nuevas investigaciones sobre el importantísimo patrimonio artístico colonial de Tunja en su conjunto, donde haya lugar para análisis iconográficos comparados y documentales que profundicen en la reconstrucción visual y la elaboración de inventarios patrimoniales acordes con las capas históricas de esta ciudad andina.



BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS

Archivo Hospitalario Colombiano, Bogotá (AHC), Provincia de San Bernardo y Tierra Firme

Sección Comunidades y Obras Apostólicas-casas (SCOA)

Caja 6

Carta Cuenta e inventario del Convento Hospital de Tunja, 1831 y 1832.

Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá (BLAA)

Sala de Libros Raros y Manuscritos (SLRM)

Pombo, Lino de. *Recopilación de Leyes de la Nueva Granada*. Bogotá: Imprenta de Zoilo Salazar, por Valentín Martínez, 1845.

Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá (BNC)

Sección Libros Raros y Manuscritos, Fondo Antiguo (SLRM)

Solano, Diego. *Ilustre y penitente vida de la venerable vida de la Virgen Doña Antonia de Cabañas*. Manuscrito, s. f.

Biblioteca Nacional de España, Madrid (BNE)

Valencia, Pedro de. *Descripción de Indias T. I. Descripción de la ciudad de Tunja, sacada de las informaciones hechas por la justicia de aquella ciudad en 30 de mayo de 1610 años*. Manuscrito, siglo XVII. Mss/3064, ff. 242 v.-267 v.

John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island (JCBL), Peru Collection.

Torres, Bernardo de. *Crónica de la Provincia Peruana del Orden de los Ermitaños de San Agustín nuestro padre*. Lima: Imprenta de Julián Santos de Saldaña, 1657.

II. FUENTES SECUNDARIAS

Agudelo, Benjamín. *Los hijos de San Juan de Dios en Nueva Granada*, t. II. Cali: Carvajal, 1983.

Campo del Pozo, Fernando. "Fuentes para la historia de los agustinos en el Nuevo Reino de Granada". *Archivo Agustiniiano*, n.º 73, 1989, pp. 257-276.

---. "Historia de la provincia de San Miguel de Quito en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVI". *Estudio Agustiniiano*, n.º 10, 1975, pp. 269-310.

Carmona Muela, Juan. *Iconografía de los santos*. Madrid: Akal, 2008.

- Castellanos, Juan de. *Elegías de Varones Ilustres de Indias*. Bogotá: Gerardo Rivas Moreno, 1997.
- Chuaqui, Tomás. “La Ciudad de Dios de Agustín de Hipona: selección de textos políticos”. *Estudios Públicos*, n.º 99, 2005, pp. 273-390. DOI: <https://doi.org/10.38178/cep.vi99.615>.
- Colmenares, Elkin. *Entre la falsificación y la supervivencia del pasado. Luis Alberto Acuña y la intervención a la casa del escribano Juan de Vargas*. Tunja: Ediciones USTA, 2019.
- Fundación para la conmemoración del bicentenario del natalicio y el sesquicentenario de la muerte del general Francisco de Paula Santander. *Acuerdos del Consejo de Gobierno de la República de Colombia 1824-1824*, t. I. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1988.
- Herrera, Francisco y Liliana Vargas. “En los orígenes de la retablistica neogranadina: trazas y contrato para un retablo de Tunja (1586)”. *Laboratorio de Arte*, n.º 29, 2017, pp. 207-228. DOI: <https://doi.org/10.12795/la.2017.129.10>.
- Kamen, Henry. *La Inquisición española. Mito e historia*. Barcelona: Crítica, 2013.
- López, María del Pilar. “La vida en casa en Santa Fe en los siglos XVII y XVIII”. *Historia de la vida privada en Colombia*. T. I. *Las fronteras difusas del siglo XVI a 1880*, editado por Jaime Borja y Pablo Rodríguez. Bogotá: Taurus, 2011, pp. 81-107.
- Martínez, Abel. “El claustro de San Agustín de Tunja: Una historia de múltiples encierros”. *Pensamiento y Acción*, n.º 9, 2001, pp. 125-129.
- . *El Hospital de la Purísima Concepción de Tunja*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2019.
- Martínez, Abel y Andrés Otálora. “Iglesias y altares del Hospital de la Purísima Concepción de Tunja (1553-1835)”. *Laboratorio de Arte*, n.º 31, 2019, pp. 161-184. DOI: <https://doi.org/10.12795/la.2019.131.10>.
- Mercado, Pedro de. *Historia de la Provincia del Nuevo Reino de Granada y Quito de la Compañía de Jesús*. T. I, Bogotá: Presidencia de la República de Colombia, 1957.
- Mesa, José de y Teresa Gisbert. “El pintor Angelino Medoro y su obra en Sud América”. *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, n.º 18, 1965, pp. 27-67.
- Mier, José de. *La Gran Colombia*. T. I. *Decretos de la Secretaría de Estado y del Interior 1821-1824*. Bogotá: Presidencia de la República, 1983.
- Mucientes, David. *Centurias colombo-agustinas 1525-1967*. Bogotá: Talleres Salesianos, 1968.
- Paniagua Pérez, Jesús. “Magne Pater Agustine: La exaltación agustiniana en las pinturas del Convento de Tunja”. *Archivo Agustiniano*, n.º 203, 2001, pp. 193-229.
- Parodi, Massimo. “Agustín de Hipona”. *La Edad Media. Bárbaros, cristianos y musulmanes*, coordinado por Umberto Eco. México: Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 349-359.

- Rojas, Ulises.** *El beneficiado Juan de Castellanos cronista de Colombia y Venezuela*. Bogotá: Selene, 1997.
- Salamanca Aguilera, Rafael.** *Guía histórica ilustrada de Tunja*. Bogotá: Escuelas Gráficas Salesianas, 1939.
- Sebastián, Santiago.** *Álbum de arte colonial de Tunja*. Tunja: Imprenta Departamental, 1963.
- . *Contrarreforma y Barroco*. Madrid: Alianza, 1981.
- Sigaut, Nelly.** "San Agustín en Hispanoamérica: circulación de una serie hagiográfica". *Migraciones y rutas del Barroco*, editado por Fundación Altiplano. La Paz: Fundación Visión Cultural, 2014, pp. 101-112.
- Vallín, Rodolfo.** *Imágenes bajo cal y pañete. Pintura mural de la Colonia en Colombia*. Bogotá: El Sello Editorial-Museo de Arte Moderno, 1998.
- Young, John Lane.** *La Reforma universitaria en Nueva Granada*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional; Instituto Caro y Cuervo, 1994.



Cuerpos en pecado de las ánimas del Purgatorio

Bodies in Sin of the Purgatory's Souls

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1416>

Recibido: 30 de julio del 2020

Aprobado: 3 de marzo del 2021

.....
SLENKA LEANDRA BOTELLO GIL*

Universidad Nacional Abierta y a Distancia
sbotellog@gmail.com

R E S U M E N

Desde una perspectiva multidisciplinar, entre los estudios históricos y del arte, el presente artículo analiza las prácticas devocionales en torno a la figura de las ánimas purgantes y el uso social de sus imágenes durante el siglo XVIII en la Nueva Granada. A partir de la construcción de la categoría de *cuerpos en pecado*, se estudia el lugar de las ánimas como seres mediadores dentro del cuerpo

social de la Iglesia católica en el periodo colonial. El texto vincula el análisis de dos pinturas de ánimas que permitirán explorar la dicotomía cuerpo-alma en el discurso teológico, la estrecha relación entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos que las ánimas purgantes permitieron desarrollar y las relaciones de su corporalidad con las prácticas devocionales.

Palabras clave: ánimas del Purgatorio, cuerpo en pecado, representación, prácticas devocionales

.....
* Investigadora y docente de Historia del Arte del pregrado en Artes Visuales de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), Bogotá, Colombia. Maestra en Estudios de Arte de la Universidad Iberoamericana, México, e historiadora de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. Sus investigaciones examinan las representaciones del cuerpo disímil y monstruoso en el arte americano de la modernidad temprana. Desarrolla procesos de investigación-creación desde espacios formativos alrededor del tema de lo monstruoso en América, vinculando análisis históricos y metodologías propias de la creación artística para generar propuestas narrativas multimediales. <https://orcid.org/0000-0002-5663-9431>.

A B S T R A C T

From a multidisciplinary perspective between historical and art studies, this article analyzes devotional practices around the figure of souls in Purgatory and the social use of their images during the 18th century in New Granada Viceroyalty. From the construction of the category *bodies in sin*, this paper studies the place of the souls as mediating beings in the social bo-

dy of the Catholic Church for the colonial period. The text links the analysis of two paintings of souls that will allow exploring the body/soul dichotomy in theological discourse, the close relationship between the world of the living and the world of the dead that purging souls allowed to develop, and the relationships of their corporality with devotional practices.

Keywords: souls in Purgatory, body in sin, representation, depiction, devotional practices

Introducción



as imágenes de ánimas purgantes fueron una constante durante los siglos xvii y xviii en distintas regiones de la América española. Su existencia hizo parte de la retórica visual usada por la Iglesia católica para fortalecer la fe, generando fuertes imaginarios sobre la muerte y el más allá, así como una activa y lucrativa dinámica devocional basada en el pago de indulgencias, capellanías y misas a favor de las ánimas de los difuntos.

El presente artículo aborda el desarrollo del concepto de *cuerpo en pecado*, para el estudio de las representaciones corporales no sacras en la pintura colonial americana, enfocado en las figuras de ánimas purgantes presentes en la pintura neogranadina del siglo xviii. El carácter teológico de las ánimas purgantes y su expresión corporal serán tratados en este estudio, buscando develar por medio de un acercamiento a las representaciones visuales, las estrechas relaciones, los encuentros y las dinámicas entre los fieles, la iglesia y el imaginario *post mortem*.

Se desarrollará un análisis de obras neogranadinas acompañado de un análisis contextual comparativo con otros espacios de producción americana como Nueva España, al ser este último un virreinato de gran importancia para comprender las dinámicas evangelizadoras y devocionales que se aplicarían en el resto del continente, y por contar con amplios estudios sobre el tema de las ánimas. En un primer momento, el texto aborda la construcción teórica del

concepto de *cuerpo en pecado*, a partir de un repaso de las nociones de cuerpo y representación. Posteriormente, se considera el surgimiento del Purgatorio en la cultura occidental y el desarrollo devocional alrededor de las figuras purgantes en el territorio americano, con base en la lectura de fuentes primarias sobre la buena muerte y el sufragio a las ánimas. Finalmente, se analiza la obra neogranadina *Virgen del Rosario y Purgatorio*, a la luz del marco teórico de los *cuerpos en pecado*.

Este trabajo surge de una investigación más amplia, llevada a cabo entre el 2014 y el 2016 como tesis para la maestría en Estudios de Arte de la Universidad Iberoamericana, México. Allí se analizó el significado y la corporalidad de las figuras marginales de demonios, ánimas purgantes y pecadores dentro de la construcción de la imagen religiosa en Nueva España y Nueva Granada en el siglo XVIII (Botello). Por cuestiones de extensión y pertinencia, se ha decidido publicar aquí únicamente el estudio actualizado sobre las figuras purgantes.

El estudio propone un enfoque novedoso al análisis de las representaciones de las ánimas purgantes. Para ello, se vincularán los estudios del arte, la mirada histórica sobre el cuerpo y algunos elementos de análisis teológico, buscando develar la compleja red de relaciones entre vivos y muertos que se estableció durante el periodo colonial. Se espera contribuir a la comprensión de los usos sociales de la pintura de ánimas en el territorio neogranadino, y a la discusión sobre el cuerpo como objeto de estudio amplio y el marco teórico para los estudios históricos y del arte.

Cuerpo, representación y pecado

El cuerpo, experiencia vital compartida por todos los seres humanos, puede ser entendido desde su historicidad dadas las múltiples lecturas, usos y relaciones que las sociedades han hecho de él a lo largo del tiempo y los contextos culturales. En las últimas décadas, el cuerpo se ha convertido en objeto de estudio para diversas disciplinas sociales, más allá del clásico interés médico y científico por su materialidad biológica. En la disciplina histórica dicho interés se observa en la publicación de grandes trabajos compilatorios como *Fragments para una historia del cuerpo* (1992) de Ramona Nadaff, Nadia Tazi y Michael Feher, y los tomos de *Historia del cuerpo* (2005) editados por Alan Corbin, Georges

Vigarelo y Jean-Jacques Courtine en los que el cuerpo es texto y subtexto de las investigaciones presentadas¹.

Para esta investigación el cuerpo será entendido desde dos perspectivas: como un objeto histórico sobre el que recaen ejercicios constantes de representación, configurando dinámicas sociales de construcción de identidad en torno a sus imágenes, y como estrategia teórico-metodológica de acercamiento a realidades culturales particulares. En ese doble acercamiento se hace necesario encarnar el cuerpo, es decir, encontrarlo en las fuentes y darle sustento a partir del análisis iconológico de las imágenes y del análisis teológico y simbólico que explica su presencia en las obras, configurando así al cuerpo como una estrategia discursiva con usos más allá de la imagen misma.

La *representación*, por su parte, ha sido una categoría trabajada por la historia cultural y la teoría de la historia. Esta última, basándose en los postulados de Louis Marin, la ha utilizado como categoría analítica para acercarse a producciones discursivas y sus relaciones con las prácticas sociales. Roger Chartier rescató tal influencia señalando la representación como un dispositivo de doble dimensión, una transitiva o transparente, en la cual toda representación *representa* algo, y una dimensión reflexiva o de opacidad enunciativa, en la que toda representación *se presenta* representando algo (80), asignando una doble función: “Hacer presente una ausencia, pero también exhibir su propia presencia como imagen y construir con ello a quien la mira como sujeto” (78).

En el análisis de las dinámicas devocionales alrededor de las ánimas purgantes y sus imágenes, la representación se considera un instrumento esencial para comprender modelos de pensamiento y mecanismos de dominación, así como para generar un entendimiento menos opaco de la realidad estudiada. Dicho análisis resulta pertinente puesto que designa “el conjunto de las formas teatralizadas y estilizadas [...] mediante las cuales los individuos, los grupos y los poderes constituyen y proponen una imagen de sí mismos” (Chartier 95).

La antropóloga mexicana Elsa Muñiz sostiene que “las representaciones del cuerpo se convierten en imágenes performativas que proyectan los valores sociales y los sistemas simbólicos en la subjetividad de los individuos mediante los diferentes códigos que las constituyen” (22). Esto supone una dinámica compleja en la que el cuerpo representado responde a esquemas de pensamiento

I Para un análisis historiográfico del cuerpo como objeto de estudio dentro de los estudios históricos y artísticos en Colombia véase Botello, “Encarnar para ver”.

y valores sociales particulares, al tiempo que es forjador de ellos, siendo una relación de ida y vuelta en la que la imagen es constituida y constituye a la vez.

Al estudiar la representación del cuerpo en pinturas de los siglos xvii y xviii en América, es preciso tener presente que durante el periodo “el cuerpo es lugar y tema de la experiencia religiosa” (Muñiz 95), y como tal, no es una presencia extraña en las imágenes de la época, sino todo lo contrario, una constante de carácter central en las temáticas visuales que permitía generar discursos de poder, transmitir contenidos simbólicos y configurar prácticas sociales y culturales.

El discurso visual barroco en América presenta dos tipos contrapuestos de corporalidades que mantienen una interrelación constante. Por un lado, se observan cuerpos sacros cuya blancura, facciones delicadas, gestos y vestuarios son símbolos de su pureza ontológica. Allí encontramos las representaciones de Jesús, María, Dios Padre, los santos y los ángeles. Cuando las heridas, la sangre o las mutilaciones corporales aparecen, estos elementos son utilizados como símbolos que llevan a la gracia; ni siquiera en los casos de los santos mártires los cuerpos aparecen contaminados por la corrupción de la carne. Por otro lado, hay una presencia importante de cuerpos cuyos gestos, colores, atributos físicos y ubicación espacial determinan su naturaleza corrupta, ligada a la noción de *pecado*. A ese grupo pertenecen los cuerpos de demonios, pecadores condenados en el Infierno y ánimas del Purgatorio.

En la pintura *San Juan Nepomuceno* (figura 1), anónimo tunjano del siglo xviii, es posible observar estas dos corporalidades y comprender su interrelación. La imagen presenta a un hombre de piel clara, rostro suave e iluminado por el halo sobre su cabeza, señal de santidad. Viste una capa corta de piel marrón, una medalla devocional —común en las representaciones del siglo xviii— y un roquete blanco que cubre la sotana negra, lo cual indica que ocupa un alto cargo dentro del clero. A sus pies, en una zona de penumbra que contrasta con la luz del santo, se encuentra una figura de rostro y brazos fuertes, característica masculina, en cuyo torso desnudo se observa, prominente, un seno femenino. El resto del cuerpo queda escondido bajo una nube blanca en la que está de pie el personaje central.

Por medio de detalles y alegorías, la imagen cuenta la historia de Juan Nepomuceno, santo del siglo xiv de la región de Bohemia (hoy Chequia), canonizado en 1921, cuya representación, impulsada por los jesuitas, tuvo gran auge en la segunda mitad del siglo xviii en América (Stépánek 5). Los atributos del santo están claramente definidos: la lengua incorrupta que alza en su mano



♦ **FIGURA I.**

Autor desconocido. *San Juan Nepomuceno*. Siglo XVIII

Fuente: PESCCA 2515B

izquierda, símbolo del secreto de confesión guardado hasta su muerte como confesor oficial de la reina Juana de Baviera; el bonete negro, gorro arzobispal que carga el querubín sentado al lado del santo; y la escena de fondo en la que se aprecia el mismo personaje flotando sobre las aguas del río Moldavia, al que Nepomuceno fue lanzado en 1393 por órdenes del rey de Bohemia, Wenceslao IV, por un conflicto político.

La lectura de la obra no estaría completa sin el análisis de la presencia corporal a sus pies. El contraste entre ambos personajes y sus corporalidades es fundamental para descifrar la imagen. Determinado por la piel rojiza y la oscuridad que le rodea, el personaje que yace bajo Nepomuceno es identificado como un demonio. Su figura feminizada se vincula con el pecado original, siendo las mujeres portadoras de esta marca desde el comienzo de la narrativa histórica cristiana. El gesto tranquilo del santo se contrapone al gesto enérgico del demonio de ojos saltones, cejas fruncidas y boca abierta por la que se observa la lengua erguida. Como clave de lectura, el pintor incluyó una centella rojiza que sale de la lengua en alto de Nepomuceno y termina dividida en tres rayos que señalan la lengua del demonio, alegoría de la blasfemia y otros pecados de la palabra; una trompeta con llamas y serpiente, como aquellas del apocalipsis; y un gallo negro que queda oculto entre las sombras de la esquina inferior

derecha del cuadro, identificado como alegoría del mal. Solo al comprender el antagonismo simbólico entre los cuerpos del santo y el demonio, la historia de san Juan Nepomuceno puede develarse: Nepomuceno, santo mártir, fue una figura de gran relevancia, utilizada por los jesuitas en América como protección contra las habladurías y acusaciones que recaían sobre la Compañía de Jesús.

Los cuerpos de demonios, pecadores y ánimas confluyen en un mismo discurso, se alejan de las “realidades” homogéneas en las que están inmersos, es decir, las nociones de pureza, bien y santidad en las que se enmarca el discurso visual del arte sacro. Pese a ello, para los cuerpos de los pecadores o de las ánimas no puede hablarse de un contraste formal claramente definido con respecto a los cuerpos santos, su diferencia es ontológica, en cuanto que se trata de seres *en pecado*. Los cuerpos de las ánimas resultan ser un punto medio, pues no son ontológicamente pecadores ni malvadas, como los demonios, ni tampoco tan impuras como los pecadores condenados eternamente al Infierno. Llevan una corrupción menor determinada por los pecados “que levemente se opone[n] a la Ley de Dios, o por la parvidad de la materia, o por falta de plena advertencia” (*Diccionario de autoridades*, tomo v). En su condición de impureza que debe ser purgada, las ánimas se convierten en símbolo de esperanza para los vivientes, de allí su importancia devocional en América.

Los cuerpos en pecado de las ánimas del Purgatorio

En el imaginario occidental, marcado por la tradición cristiana, hay una tendencia a comprender la relación alma y cuerpo en términos duales, dándole mayor valor al ente anímico que al físico, por considerar *el cuerpo como una cárcel del alma*. Sin embargo, no son pocos los postulados teológicos dentro de la misma cristiandad que dan a estos dos elementos del ser un vínculo más profundo, planteando una relación ontológica entre ambos. En las imágenes sobre el Infierno y el Purgatorio es común encontrar la representación corporal de los castigos que las almas sufrirán eternamente, sumado a las descripciones de sermones o de ejercicios espirituales en los que se describe con detalle el olor, el sonido, la temperatura y demás sensaciones físicas experimentadas en el espacio infernal:

Llamas que jamás se confunden [...] tinieblas que jamás se acaban en aquellas cadenas que siempre crujen, en aquella ardiente sed que no tendrá, mientras Dios fuere Dios, una gota de agua de refrigerio [...]

vista horrorosa de los demonios, en aquel devorarse las carnes a trozo, con sangrienta carnicería, en aquellos infructuosos gemidos, pasmos, rabias y blasfemias. (Castro cit. en Mayer 171)

Algunos textos doctrinales insistían en que “las almas, aunque espíritus, tenían la capacidad de sentir y que sus sensaciones eran más agudas e intensas que las de los cuerpos” (Wobeser 163). En el siglo XVI, el alma se definía como un ente espiritual, incorpóreo, e inmortal, que tenía entendimiento voluntad y capacidad para tener sentimientos y memoria y que podía hablar, ver y escuchar y era capaz de recibir alegría y placer y gozo y gloria, lo mismo que sentir tormentos y fatigas y dolores. (Córdoba 309)

Estas referencias señalan el carácter etéreo y eterno del alma y por qué esta podía sufrir en el Infierno o gozar en el Cielo, de forma semejante a las sensaciones corporales. Así, el juego de homólogos alma-cuerpo no resulta ser una contradicción con los planteamientos teológicos, por el contrario, es una explicación de las posibilidades del alma de ser representada.

La preocupación por la relación alma-cuerpo fue una constante en la Edad Media. En el siglo XIII santo Tomás de Aquino fijó una postura en la que alma y cuerpo debían ser concebidos como partes indisociables de la misma unidad, razón por la cual la resurrección de los cuerpos en el Juicio Final era vista como “una implicación del hecho que Dios haya creado la naturaleza humana como una unidad cuerpo/alma” (Bynum 224). De allí que durante los siglos XII a XV la persona se entendiera como una unidad psicosomática:

Theorist in the Middle Age did not see body primarily as the enemy of the soul, the container of the soul, or the servant of the soul; rather they saw the person as a somatic unity, as body and soul together. (Bynum 222)

El Purgatorio, por su parte, se presenta como un lugar donde alma y cuerpo se vinculan en el imaginario. Allí el alma podía ser dotada de un sentido corporal para poder ser representada y que las penas y los sufrimientos de las ánimas fueran mejor comprendidos por los espectadores. Le Goff hace la siguiente apreciación sobre este asunto:

Creer en el Purgatorio supone aclaradas las relaciones entre el alma y el cuerpo. En efecto, la doctrina de la Iglesia sostuvo en seguida que, al morir, el alma inmortal abandonaba el cuerpo y que ya no habrían de volver a encontrarse hasta el fin de los tiempos, con ocasión de la

resurrección de los cuerpos. Pero la cuestión de la corporeidad o incorporeidad del alma no me parece que haya constituido un problema a propósito del Purgatorio, o de sus esbozos. Se dotó a las almas separadas de una materialidad *sui generis* y las penas del Purgatorio pudieron de esta forma atormentarlas algo así como corporalmente. (15)

Esta manera de comprender el cuerpo después de la muerte entra en juego con los postulados de Agustín de Hipona, quien sostuvo que el alma mantiene un vínculo con el cuerpo en el Purgatorio y en el Infierno para poder sentir los tormentos a los que será sometida: “¿Cómo se puede hablar de la muerte del cuerpo si sigue viviendo por el alma? No puede, en efecto, sentir de otra manera los tormentos corporales que seguirán a la resurrección” (san Agustín 4).

El Purgatorio y el interés por la buena muerte

El Purgatorio fue apareciendo en el pensamiento cristiano desde el siglo III con las reflexiones de Clemente de Alejandría y de Orígenes, quienes retomaban tradiciones judías y latinas (Borja, “El purgatorio” 155), y continuó gestándose durante la Edad Media por la influencia del *Apocalipsis* de Pablo (Leal 88). Sin embargo, fue en el siglo XIII que se le otorgó un reconocimiento oficial por parte de la Iglesia, haciéndose latente en la mentalidad occidental gracias a su enunciación idiomática y teológica (Le Goff 11), derivada de la propuesta de san Agustín de establecer una relación entre Purgatorio y penitencia (Leal 90), y de salvar el alma condenada por medio de un sufragio.

En el siglo XV ese “tercer lugar” fue denunciado por Lutero al ser un espacio inventado por las leyes canónicas y no por las leyes divinas y haberse convertido en la excusa del papado para recibir el pago de indulgencias a su iglesia, es decir, por haberse convertido en excusa para la corrupción de la institución. Como respuesta, la Iglesia católica lanzó una propuesta política y religiosa durante el siglo XVI, en el marco del Concilio Ecuménico celebrado en Trento, Italia (1545-1563). Dicha propuesta legitimaba la existencia del Purgatorio, como se lee en el Decreto sobre el Purgatorio de la sesión XXV del Concilio:

Habiendo la Iglesia católica instruida por el Espíritu santo, según la doctrina de la sagrada Escritura y de la antigua tradición de los Padres, enseñado en los sagrados concilios, y últimamente en este general de

Trento, que hay Purgatorio; y que las almas detenidas en él reciben alivio con los sufragios de los fieles, y en especial con el aceptable sacrificio de la misa; manda el santo Concilio a los Obispos que cuiden con suma diligencia que la sana doctrina de Purgatorio [...] se enseñe y conserve por los fieles cristianos. (327)

La Iglesia establecía la existencia de tres dimensiones distintas pero interconectadas dentro de la institución: la iglesia militante (los vivos); la iglesia purgante, la comunidad de aquellos que debían redimir sus pecados ligeros (las ánimas del purgatorio); y la iglesia triunfante, aquellos que luego de alcanzar la gracia divina disfrutaban de la vida eterna (Borja, “Purgatorios” 90). Dentro del discurso contrarreformista, la existencia de la Iglesia purgante fue de gran importancia puesto que permitía la conexión entre las tres entidades, y con ellas del cuerpo social. Además, legitimaba el sacramento de la eucaristía, que fue fundamental en los procesos de evangelización desarrollados en América y Asia entre los siglos XVI y XVIII.

Al constituirse en un espacio para la *purga* de las almas de aquellos que cometieron pecados veniales, así como para las almas de personas que tuvieron una muerte súbita y no alcanzaron a tener una última confesión, el dogma del Purgatorio afirmaba la “infinita misericordia de Dios”, pues “muchas almas en vez de pasar sus penas en el infierno [...] con una confesión o bien con un arrepentimiento sincero a la hora de la agonía, podrían hacerse merecedoras del purgatorio” (Lugo 29).

Estas almas de *los no tan buenos del todo* (Le Goff 154) entraban a formar parte de una comunidad particular de individuos no solamente juzgados por sus obras, como cualquier otro mortal, sino “una comunidad o sociedad sin estructura o rudimentariamente estructurada [...] individuos que se someten juntos a una autoridad general” y que por su experiencia común pueden ser catalogados como pertenecientes a un grupo definido, el de las *benditas ánimas*. (Lozada II. Énfasis con cursiva en el original)

Con el surgimiento del Purgatorio, el interés por el momento de la muerte cobró particular importancia. El Purgatorio significó un cambio en las concepciones sobre lo que los fieles debían hacer en vida para preparar su camino tras la muerte, y con ello se desarrolló la idea del bien y mal morir, tema que

comenzó a gestarse desde el siglo XIII en textos piadosos (Soto 22). Así, se configuró una sociedad

regida por el orden religioso, atormentada por la posibilidad de la condenación eterna hacía de los pecadores menesterosos sedientos del perdón, de la recuperación de la gracia por medio de la confesión y la penitencia, deseosos del convencimiento del perdón y de la disminución de las penas que debían purgar después de la muerte corporal. (Lira 1142)

En el siglo XV, tras el caos que la peste negra ocasionó en la conciencia colectiva de Europa, la preocupación por la preparación para la muerte se acentuó y comenzaron a publicarse textos del bien morir: los *ars moriendi*. Estos se produjeron hasta entrado el siglo XVII y tuvieron una amplia influencia en la mentalidad religiosa americana, hallándose aún estas publicaciones de manera tardía en el siglo XIX (Baz, “Ars” 13). Junto a las imágenes de purgatorios, los *ars moriendi* cuestionaban a la población sobre sus actos, “[...] las representaciones plásticas dictan a este último ejercicio [el Purgatorio], más impacto entre la población, obligándola a meditar sobre sus actos en vida y sobre su comportamiento a la llegada de la muerte” (Baz, “Por el feliz” 103). Durante el siglo XVIII, este aspecto se fortaleció en los virreinos americanos, permitió mantener la cohesión social y “orientó al pueblo a seguir los proyectos del Estado” (Soto 71).

Prepararse para la muerte era de suma importancia, pues se creía que en los momentos previos al deceso, el Demonio aparecería junto al lecho del cristiano para tentarlo de distintas maneras, haciéndolo renegar de la fe, caer en la desesperanza, sufrir de impaciencia, vanagloriarse o ser avaricioso (Soto 34). Si el moribundo llegaba a caer en las tentaciones, perdería la posibilidad de alcanzar la gloria y quedaría condenado para toda la eternidad en el Infierno, entendido esto como una pérdida para la cristiandad.

En el manual *Visita de enfermos ejercicio santo de ayudar a bien morir*, escrito por el franciscano español Antonio Arbiol y Díez, que circuló en Nueva Granada y en Nueva España a mediados del siglo XVIII, se lee al respecto:

En la Divina Historia de la Mystica Ciudad de Dios, se dice que en la hora de la muerte padecen las almas increíbles y peligrosos trabajos de las asechanzas del demonio, y de la misma naturaleza, y objetos visibles. Aquel punto es, en el que se concluye el proceso de la vida, para que sobre él cayga la última sentencia de muerte, o vida eterna de pena, o Gloria perdurable. (90)

Luego menciona:

El sagrado concilio Tridentino dize que aunque el Demonio en todo el tiempo de nuestra vida nos hace mucha guerra, pero que se enfurece más contra nosotros en el tiempo de nuestra muerte, viendo que se acaba el tiempo de perdersnos. (Arbiol 96)

El énfasis puesto sobre la fuerza de las tentaciones del Demonio en el último momento de la vida servía para legitimar la labor de los “ministros” de apoyar a los moribundos cuidando de sus cuerpos y sus almas.

Así comenzó un diálogo entre vivos y muertos, pues aquel que ayudara al bien morir sería recompensado con sufragios y ayuda prestada por las mismas almas que había encaminado:

Y aunque es ministerio trabajoso, que pide mucho desvelo, consuélense los Ministros del Señor, con la esperanza firme, de que aquellas mismas criaturas, a quien asisten para bien morir, los encomendaran a Dios y les darán las gracias luego que lleguen a la presencia Divina. (Arbiol 98)

Diálogos entre el más allá y el acá

Duelense las benditas Almas de nuestras miserias, siéntenlas, y ruegan a Dios por nosotros, y con gran confianza, porque saben que están en gracia, y amistad de Dios, y que su Magestad les oye, y que despacha benigno sus peticiones en nuestro favor. (Palafox y Mendoza 4)

Aunque a primera vista la relación entre purgantes y militantes parece sencilla, el desarrollo de las creencias populares y del pensamiento teológico sobre las ánimas constituyó un escenario complejo, de mutua ayuda en diversos planos de la existencia espiritual, que llevó al surgimiento de prácticas y devociones específicas de ese contexto:

La Iglesia es, [y ha sido], una institución que desarrolla diversos mecanismos de cohesión —entre ellos, uno de los más poderosos será el pensamiento de la muerte— y que pide la participación activa de todos sus miembros para lograr la salvación de las almas y la reducción de los tiempos de espera de aquellos que se encuentran en el Purgatorio. (Baz, “Por el feliz tránsito” 206)

Esa participación activa genera un vínculo basado en la noción medieval de la Iglesia como un cuerpo místico, que funcionó como eje articulador de las sociedades virreinales, entendidas como un cuerpo social en el que cada miembro tenía una función particular. El cuerpo místico estaba encabezado por Cristo y cada una de las tres iglesias estaba reunida en él. Pedro de Ribadeneyra en su texto *Flos Sanctorum de la vida de los santos* expresa:

se debe presuponer, que toda la Iglesia [...] es un Cuerpo mystico, cuya cabeza es Jesu Christo, en el qual todos los miembros están travados y unidos entre sí por la fe, esperanza y caridad: de tal manera, que assi como en el cuerpo natural, cuando padece un miembro, se compadecen los otros miembros, y se socorren y ayudan. Assi también en este cuerpo mystico espiritual y perfectissimo de la Iglesia lo hacen entre sí los fieles [...] y como las animas de los justos ya difuntos que están en el purgatorio, sean parte y miembros de este cuerpo de la Iglesia por estar unidos con su cabeza. (Borja, “El purgatorio” 330)

La creación de cofradías en España y América es ejemplo del diálogo, sobre todo, la fundación exponencial de cofradías de las Ánimas Benditas del Purgatorio, “llegando a haber una cofradía prácticamente en cada pueblo” (M. Rodríguez 110). Estas fueron las que más rápidamente se propagaron por los pueblos de españoles y de indios en los reinos americanos. Aun cuando las cofradías se fundaran en honor a un santo o santa específicos, a María o a algún episodio de la vida de Jesús, el objetivo de estas instituciones siempre fue “brindar asistencia espiritual y material a sus miembros” (Martínez *et al.* 13).

Las cofradías, agrupaciones sociales de origen medieval, han sido definidas como una

comunidad religiosa de individuos seculares católicos, que reglamentada por derecho canónico y autorizada por la jerarquía eclesiástica correspondiente, está destinada a fomentar la devoción y el culto a determinada advocación religiosa [...] cuya acción divina, intercesora, taumatúrgica o heroica propiciarían beneficios tangibles para los devotos en éste y el otro mundo. (Carrera *et al.* 9)

Junto a las capellanías y las obras pías, las cofradías fueron las instituciones laicas con mayor relevancia en la vida espiritual de los distintos grupos sociales en América entre los siglos XVI y XIX.

En el Nuevo Reino de Granada, en Santafé, la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio, fundada en la Catedral en 1615, fue la segunda con mayor congregación de fieles, después de la del Santísimo Sacramento (Moreno 119). A mediados del siglo XIX aún existía esta hermandad, lo que demuestra la pervivencia de las prácticas religiosas y los imaginarios que las sustentaban. En la *Petición que hacen las ánimas del Purgatorio pidiendo el socorro de los sufragios*, documento publicado en Bogotá en 1838, se puede leer la súplica que hacen las ánimas para su propia salvación, así como la promesa de intercesión que hacen a quienes oren en su nombre:

Nosotras afligidas Ánimas del Purgatorio [...] con toda seguridad recurrimos á vuestra Christina piedad, para recibir alguna caridad, según vuestra grande liberalidad, con que podemos prestamente librarnos de las penas terribles, y de llegar á aquel Reyno dichosísimo, que es la herencia que nos dexó nuestro Redentór por debida correspondencia, que si por vuestra industria, una, ó mas de nosotras entráre en la gloria tan deseada, donde será dotada de inmensas riquezas, y de soberana potencia, aplicará todos sus pensamientos para beneficiaros. Ofrecemos, de socorremos en todas las ocurrencias, de manteneros lejos de las miserias, de defenderos de enemigos, Pero lo que de mayor aprecio y estimación os ofrecemos, y aseguramos es que os impetraremos de Dios la perseverancia en su gracia y si de ella por vuestra desventura creyeres, serémos vuestras intercesoras delante del mismo Señor, para que hagáis penitencia; os patrocinaremos, en vuestra muerte contra los demonios tentadores, serémos Abogados vuestros, quando fuereis á dar menuda cuenta de vuestra vida pasada á la Divina Justicia [...]

(BV Banrep, OG, 1-2)

El sufragio iba acompañado de la obtención en vida de indulgencias individuales para cada creyente, una suerte de “premio espiritual autorizado por el Papa” (Lavrin 52), a partir del pago material o simbólico (oraciones, actos caritativos, ejercicios espirituales), que conllevaba la reducción de la estancia futura en el Purgatorio. En los siglos XVII y XVIII las indulgencias formaban parte de una economía espiritual en la cual los fieles llevaban la cuenta de las horas, las semanas y los años que les eran reducidas por cada acción realizada. Pese a ello, los beneficios espirituales que se derivaban y acumulaban con la participación confraternal [no eran solamente un cambalache de beneficios asociado a una numerología simbólica], eran la expresión profunda de

la fe personal y la promoción de una caridad social que el Estado no ofrecía y cuya administración pertenecía a las instituciones religiosas. (Lavrin 55)

Además de diálogos entre ánimas y vivos, surgieron diálogos que involucraban a santos y santas con el fin de buscar el beneficio de las almas que ya estaban en el Purgatorio y aquellas que aún se encontraban en tierra. Por tal razón, en América gran parte de las pinturas con ánimas en los siglos XVII y XVIII tienen figuras sacras como personajes centrales, entre las que destaca la Virgen María, pues

Las súplicas a la Virgen, la madre de Dios, están consideradas con mayor certeza de cumplimiento que las de cualquier otro santo, y así el Purgatorio, ese tiempo continuo de dolor expiatorio que se extiende entre la muerte y el fin del mundo, es su esfera de especial de influencia. (Warner 411)

La Virgen del Carmen fue una de las advocaciones marianas reconocidas por interceder a favor de las ánimas. Según relata la historiadora Janeth Rodríguez: la Virgen prometía liberar del purgatorio el sábado inmediato a su muerte a los carmelitas que fallecieran portando el escapulario bendito. El papa Juan XXII (1316) concedió a la orden carmelita las indulgencias de la Bula Sabatina y el papa Benedicto XIII extendió este privilegio a toda la feligresía católica. (198)

La veneración por la Virgen del Carmen y la Virgen del Rosario en territorio neogranadino, así como por la Virgen de la Luz y la Virgen del Carmen en territorio novohispano, estaba vinculada con la función intercesora de la madre de Dios. El despertador espiritual *Gritos del Purgatorio y medios para acallarlos*, escrito por el franciscano José Boneta y Laplana, da testimonio de la importancia de María para salvaguardar a las ánimas. El escrito comienza con una oración de encomienda a la Virgen del Carmen, en la que se lee:

¡Ah Señora, qué poco desea huir de la acerbidad del purgatorio, y llegar antes al descanso eterno quien no concierta con vos su viaje! ¡Ah cuántos, si se hubieran puesto en esta carroza de vuestra protección, hubieran ya salido de las llamas en que suspiran! (7)

Para el siglo xvii se ha registrado una amplia difusión de imágenes con la presencia de figuras purgantes en medio de las llamas, así lo ha demostrado la antropóloga Natalia Lozada en su estudio sobre la incorporación del indígena en la iconografía del Purgatorio, destacando los departamentos de Boyacá y Cundinamarca en la actual Colombia como centros de producción de estas imágenes. Sin embargo, en el siglo xviii se observa una disminución de la presencia de figuras purgantes, que aparecen las más de las veces en juicios finales y en contadas ocasiones acompañando imágenes marianas, como es el caso de la pintura *Virgen del Rosario y Purgatorio* (figura 2), del pintor neogranadino Manuel de Sepúlveda, fechada en 1781 y albergada hoy en el Museo de Arte Religioso de Popayán.



↔ **FIGURA 2.**

Manuel de Sepúlveda. *Virgen del Rosario y Purgatorio*. 1781

Fuente: ARCA, Jaime Humberto Borja.
<http://52.183.37.55/artworks/16460>

En la imagen se observan ánimas de ambos sexos abrasadas por las llamas del Purgatorio, recibiendo un baño de sangre purificadora emanada del corazón de la Virgen, que es señalado por el niño Jesús, mientras que María porta un rosario en la mano derecha, identificando su advocación y el vínculo con las

plegarias por la salvación de las ánimas que debían llevar a cabo los devotos². Junto a ella, del lado derecho, se encuentra Jesús adulto, coronado y con cetro de flores, mientras a la izquierda aparece santo Domingo de Guzmán coronado con espinas, portando en su torso otro rosario, otorgado por la Virgen, según la hagiografía del santo. En la parte superior de la imagen se representa a Dios Padre en el centro, determinando el destino de las almas que son salvadas, acompañado por dos personajes que llevan registro de las ánimas salvadas, en una escena que recuerda la corte celestial del Juicio Final. Entre la Virgen y Dios Padre vuela la paloma del Espíritu Santo, completando la trinidad. Por la composición visual y los personajes es posible identificar cómo el cuerpo de la Iglesia católica queda representado, lo que genera una dinámica en la que participan personajes de tres planos distintos: ánimas (purgantes), figuras sacras (triumfantes) y vivos (militantes), entendidos como los observadores de la obra, integrados por medio de la mirada de la Virgen y las posibles prácticas devocionales suscitadas por la escena.

La corporalidad de las figuras construye un elemento clave en el discurso barroco: el gesto. Como herencia medieval, fue uno de los rasgos esenciales de la oralidad, siendo un “lenguaje corporal que actúa como representación, imagen y símbolo, un lenguaje codificado que comunicaba a los sujetos a través del tiempo” (Schmitt 233). Al observar las ánimas, sus manos y rostros construyen gestos como la súplica, los cuales les otorgan un halo de bondad. La gestualidad de los *cuerpos en pecado*, la mirada hacia lo alto y los labios entreabiertos, punto medio entre los labios cerrados y serenos de los santos que acompañan a la Virgen en la imagen, y los labios abiertos excesivamente de los condenados que gritan en el Infierno, permite observar el sentimiento de arrepentimiento de las ánimas (Borja, *Pintura y cultura* 136). Sus expresiones se acercan más a lo que Janeth Rodríguez llama la “gestualidad del cristiano”, refiriéndose al gesto templado y mesurado que se aleja del “gesto excesivo de la posesión diabólica, y del desenfreno que el paganismo, a través de ritos, carnavales y teatro, transmitía mediante el cuerpo” (158).

2 En Colombia tanto la Virgen del Rosario como la Virgen del Carmen dieron lugar a unas de las mayores devociones, que se han extendido hasta nuestros días desde la época colonial. En el caso de la Virgen del Carmen se encuentran referencias como la siguiente: “Según la tradición, si un creyente está a punto de morir y ha portado el escapulario durante su vida, la virgen intercede para que su alma salga del purgatorio el sábado siguiente a la muerte de la persona” (Banco de la República, “Una mirada”).

Los *cuerpos en pecado* de las ánimas se presentan de manera pulcra, las llamas cubren púdicamente los torsos. Ni el gesto ni la carne se muestran corruptos, contrariamente a lo que sucede en las imágenes infernales (figura 3), en las cuales el dolor continuo, producto del pecado, acompaña al cuerpo. En *Las penas del infierno*, la disposición de los cuerpos, la exposición de los senos y las tripas, los ojos desorbitados y los gestos de dolor y angustia se distancian de los cuerpos casi pulcros de las ánimas, cuya relación con el pecado es menor y de cierta manera ya tienen *un pie* en el cielo; solo ruegan para reducir su tiempo de pena en ese espacio intermedio de purga y consecuente salvación.



❖ **FIGURA 3.**

Autor desconocido. Las penas del infierno (detalle). Siglo XVIII

Fuente: fotografía de Francisco Kochen

Los gestos de las manos de ánimas y figuras sacras, sus miradas y la construcción espacial en la obra, plantean el trasfondo teológico y moral de la pintura de Sepúlveda. Las ánimas, purgando sus pecados, piden socorro a la Virgen María, a quien dirigen por completo su mirada. La Virgen invita al espectador a hacer parte de esta suplica, recordando la necesidad de la Iglesia militante de orar por las almas de los difuntos para reducir el tiempo de sus penas. A su vez, María rocía a las ánimas con ese baño de sangre purificadora que resulta ser una acción determinada por el hijo de Dios, quien cumple los designios de su padre, pues Dios es el único que puede dictaminar la salvación o no de los mortales y sus almas. La presencia de santo Domingo de Guzmán

exhibiendo su rosario recuerda a los espectadores la obligación de rezar el rosario diariamente para la salvación de las almas, práctica exigida a todo aquel que entrara en las cofradías de ánimas:

Las Indulgencias del Santísimo Rosario, concedidas por varios pontífices y Prelados, solo están concedidas al Rosario que instituyó la Santísima Virgen y mandó de nuestro Gran Padre, y Patriarca Santo Domingo lo publicara en el mundo [...] Los Cofrades, rezando una parte de Rosario, ganan cien años y cinco quarentenas de Indulgencia. (Barón y Arín 6-13)

Finalmente, la presencia de la Trinidad y la referencia de la corte celestial al Juicio Final terminan por dejar en claro los dogmas del Purgatorio y el rosario, legitimando su presencia y relación constante e impulsando el desarrollo de las prácticas devocionales que tan largo alcance tuvieron en Nueva Granada: las ánimas y la Virgen del Rosario:

La muerte individual involucra a toda la estructura social e implica un vínculo entre el Purgatorio y la cotidianidad que se ve reflejado en las prácticas de la mortificación, en el buen comportamiento promulgado por la Iglesia en sermones y representaciones iconográficas, donde se representa este espacio de expiación con los santos en actitud de mortificación corporal como figura ejemplarizante frente a las masas. (Lozada 17)

Conclusiones

Como se ha observado, los *cuerpos en pecado* de las ánimas purgantes desempeñan un papel fundamental para comprender las complejas dinámicas devocionales desarrolladas en el siglo XVIII en Nueva Granada y Nueva España. Al confluir en el discurso de la teología moral, las ánimas representan valores que parecen contraponerse a las nociones de pureza, bien y santidad que caracterizan el discurso y el arte sacro. Sin embargo, estas figuras mediadoras terminan por exaltar dichos valores y develan el diálogo entre la Iglesia mendicante y la Iglesia triunfante.

En la relación entre alma y cuerpo dentro del discurso teológico, en el que muchas veces esta se entiende como una unidad psicosomática (Bynum), aparece también el alma representada como un cuerpo, un *cuerpo en pecado*, como el de aquellas purgantes. Así, el cuerpo termina por constituirse en una

explicación y clarificación de las posibilidades del alma de ser representada: *presentada y reflejada*.

Aunque en esta investigación se decidió abordar la problemática del cuerpo analizando el discurso teológico, no hay que olvidar que el cuerpo es un constructo desde distintos discursos de verdad que se entrecruzan en una misma temporalidad y lo hacen flexible y a veces confuso. Queda abierta la invitación a completar, en futuras investigaciones, esa cartografía del cuerpo vinculando todos aquellos elementos que aquí han quedado por fuera (discurso legal, discurso médico, cosmovisiones alternas).

Al ser elementos importantes para la cohesión social y mecanismos de legitimación de las tres iglesias, los lienzos con presencias de ánimas purgantes se encontraban en iglesias y capillas abiertas a la comunidad en general, y estaban distribuidas no solo en ciudades principales, sino también en poblaciones medianas y pequeñas, lo que las acercaría a un público muy amplio.

Dentro de la imagen, las ánimas concentran la mirada de santos y ángeles que parecen interceder por ellas ante Dios para que les sea concedida la salvación. Así lo deja ver el lienzo *Virgen del Rosario y Purgatorio*. Fuera de la imagen, estos *cuerpos en pecado* persuaden por medio de la retórica del gesto al espectador/devoto para que ore por ellas ayudándolas a librarse de la condena eterna, a cambio de prometer interceder ante la divinidad celeste en el momento adecuado para la salvación de aquel creyente y para que se cumplan las distintas peticiones de este en vida.

La presencia de las ánimas acompañando advocaciones marianas cumple una amplia función de legitimación, da sentido a la presencia de la madre de Dios como intercesora entre los vivos y las ánimas, al tiempo que exalta visualmente su figura por medio de la comparación entre su pureza y el cuerpo pecador de las almas. Las ánimas se legitiman como puentes de comunicación entre el espectador y la santa y dejan de ser personajes marginales al contenido de la imagen y dan pie a devociones de largo alcance en el territorio americano.

Quedan aún largos caminos por recorrer en esta historia de los *cuerpos en pecado* en la pintura americana. Las aproximaciones que aquí hemos presentado han sido una pequeña pero interesante muestra de la riqueza epistemológica que constituye el cuerpo como objeto de estudio y como herramienta metodológica.



BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS

A. Archivos

Biblioteca Nacional de Colombia

Arbiol, Antonio. *Visita de enfermos ejercicio santo de ayudar a bien Morir con las instrucciones más importantes para tan sagrado ministerio que ofrece al bien común Fr. Antonio Arbiol, Religioso de la regular observancia de nuestras seráfica P.S. Francisco de esta Santa provincia de Aragón*. Cuarta impresión 1722. Zaragoza: Francisco Morero, 1739.

Ribadeneyra, Pedro de. *Flos Sanctorum o libro de las vidas de los santos*. Barcelona: Vicente Suria, 1688.

Biblioteca FXC, IBERO, México

Arbiol, Antonio. *Visita de enfermos ejercicio santo de ayudar a bien Morir con las instrucciones más importantes para tan sagrado ministerio que ofrece al bien común Fr. Antonio Arbiol, Religioso de la regular observancia de nuestras seráfica P.S. Francisco de esta Santa provincia de Aragón*. Impression tercera. 1725 “corregida y añadida por su autor”.

Boneta y Laplana, José. *Gritos del Purgatorio y medios para acallarlos, libro primero y segundo, dedicados a la Virgen Santissima del Carmen: compuestos por el Doct. Joseph Boneta, Racionero de la Santa Metropolitana Iglesia de Zaragoza y Doctor en Sagrada Theologia*. Sexta impresión. León de Francia: Anisson y Posuel, 1709.

Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes

Barón y Arín, Jaime. *Tesoro de vivos y limosnero del purgatorio: el rosario de Maria SS. riquissimo de Indulgencias*. Valencia: Francisco Burguete, 1771.

Biblioteca Virtual Banco de la República (BV Banrep)

Obras Generales (OG)

Anonimo. “Petición que hacen las ánimas del purgatorio pidiendo el socorro de los sufragios”. Bogotá: José Manuel Galagarza, 1838.

B. Impresos

Palafox y Mendoza, Juan de. *Luz a los vivos y escarmiento a los muertos*. Madrid: María de Quiñones 1661.

C. Imágenes

Figura 1. PESCCA 2515B. Autor desconocido. *San Juan Nepomuceno*. Siglo XVIII.

Figura 2. ARCA 16460. Manuel de Sepúlveda. *Virgen del Rosario y Purgatorio*. 1781.
<http://52.183.37.55/artworks/16460>

Figura 3. Francisco Kochen. Autor desconocido. *Las penas del Infierno* (detalle). Siglo XVIII.
Fotografía cortesía del autor. 2015.

II. FUENTES SECUNDARIAS

Agustín, Santo Obispo de Hipona. *La Ciudad de Dios*. Tomo XVI de las *Obras completas de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

Baz, Sara Gabriela. “*Ars moriendi*”. *Lexicón de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús*, editado por Perla Chinchilla. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2018.

---. “Por el feliz tránsito de aquel moribundo’. Tradición y continuidad en las preparaciones para la muerte en el ámbito de Nueva España, siglos XV-XVIII”. Tesis doctoral en Historia. El Colegio de México, 2015.

Botello, Slenka. “Encarnar para ver: la historia del cuerpo y su difusión extracurricular en Colombia”. *Recorridos de la historia cultural en Colombia*, editado por Sebastián Vargas y Hernando Cepeda. Bogotá: Universidad del Rosario, 2020, pp. 177-200.

Borja Gómez, Jaime Humberto. *Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada. Los discursos sobre el cuerpo*. Bogotá: Alcaldía de Bogotá, Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 2012.

---. *Proyecto ARCA Cultura Visual de las Américas*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2017-2021. <http://artecolonialamericano.az.uniandes.edu.co:8080/>


---. “El Purgatorio y la mística en el Nuevo Reino de Granada”. *Entre cielos e infiernos: V Encuentro Internacional sobre Barroco*. La Paz: Fundación Visión Cultural, 2018, pp. 155-166.

---. “Purgatorios y juicios finales: las devociones y la mística del corazón en el Nuevo Reino de Granada”. *Historia crítica*, n.º 39E, 2009, pp. 80-100. DOI: <https://doi.org/10.7440/histcrit39E.2009.05>

---. “Virgen del Carmen”. *Una mirada a la colección de Arte del Banco de la República*. Red Cultural del Banco de la República, 2013. <https://www.banrepultural.org/una-mirada-a-la-coleccion/obra.php?i=6>

- Bynum, Caroline Walker.** *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval religion.* Nueva York: Zoom Books, 1992.
- Carrera, Eduardo, Clemente Cruz, José Antonio Cruz y Juan Manuel Pérez, coords.** *Las voces de la fe, las cofradías en México (siglos XVII-XIX).* México: Universidad Autónoma Metropolitana / Ciesas, 2011.
- Chartier, Roger.** “Poderes y límites de la representación. Marin, el discurso y la imagen”. *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin.* Buenos Aires: Manantial, 1996.
- Concilio de Trento.** *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento.* 1564. Barcelona: Imprenta de Ramón Martín Indar, 1847.
- Córdoba, Pedro de.** *Doctrina cristiana para la instrucción de los indios. Redactada por Fr. Pedro de Córdoba y otros religiosos doctos de la misma orden,* editado por Miguel Medina A. Salamanca: San Esteban, 1987.
- Corbin, Alan, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello.** *Historia del cuerpo.* Vols. I, II y III. Madrid: Taurus, 2005.
- Lavrin, Asunción.** “Cofradías novohispanas: economía material y espiritual”. Martínez, Von Wobeser y Muñoz, pp. 49-64.
- Le Goff, Jacques.** *El nacimiento del Purgatorio.* Madrid: Taurus, 1989.
- Leal, María del Rosario.** “El purgatorio en la plástica neogranadina”. *Alarife, Revista de Arquitectura,* n.º 18, 2009, pp. 88-95.
- Lira, Andrés.** “Dimensión jurídica de la conciencia. Pecadores y pecados en tres confesionarios de la Nueva España, 1545-1732”. *Historia mexicana.* México: El Colegio de México, 2006, pp. 1139-1178.
- Lozada Mendieta, Natalia.** “La incorporación del indígena en el Purgatorio cristiano. Estudio de los lienzos de ánimas de la Nueva Granada de los siglos XVI y XVII”. Tesis de pregrado en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, 2012.
- Lugo Olín, María Concepción.** *Relatos de ultratumba: Antología de ejemplos sobre el Purgatorio.* Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2007.
- Marin, Louis.** *De la représentation.* Paris: Seuil, 1993.
- Martínez, María del Pilar, Gisela Von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa.** *Cofradías, capellanías, y obras pías en la América colonial.* México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1998.
- Mayer, Alicia.** “El cielo, el infierno y el purgatorio en los sermones novohispanos”. *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI- XVIII,* editado por Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Villar. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, pp. 165-180.

- Moreno, Diana.** “Un paso a la salvación del alma. Cofradías en Santafé y su estructura social. 1606-1707”. Tesis de pregrado en Historia, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2014.
- Muñiz, Elsa.** *Registros corporales: La historia cultural del cuerpo humano*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) Azcapotzalco, 2008.
- Nadaff, Ramona, Nadia Tazi y Michel Feher.** *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus, 1992.
- Ojeda, Almerindo.** *Project for the Engraved Sources of Spanish Colonial Art (PESSCA)*. 2005-2021. <https://www.colonialart.org>.
- Real Academia de la Lengua Española.** *Diccionario de autoridades*. Tomo v. Madrid: Real Academia de la Lengua Española, 1738. <https://webfrel.rae.es/DA.html>.
- Rodríguez Álvarez, María de los Ángeles.** *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. Morelia: El Colegio de Michoacán A. C., 2001.
- Rodríguez Nóbrega, Janeth.** *Arte y mística en Venezuela. Las visiones celestiales y el éxtasis en la pintura de la provincia de Caracas*. Caracas: Universidad de Caracas, 2008.
- . “El Purgatorio en la pintura barroca venezolana: iconografía y discurso”. *Escritos en Arte, Estética y Cultura. III Etapa*, n.º 21-22, 2005, pp. 189-208.
- Schmitt, Jean-Claude.** *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*. París: Editions Gallimard, 1990.
- Soto Cortés, Alberto.** *Reina y soberana. Una historia de la muerte en el México del siglo XVIII*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Coordinación de Estudios de Posgrado, 2010.
- Stépánek, Pavel.** “San Juan Nepomuceno en el arte español y novohispano”. *Cuadernos de Arte e Iconografía*, vol. 3, n.º 6, 1990, pp. 11-54.
- Warner, Marina.** *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto a la Virgen María*. Madrid: Taurus, 1991.
- Wobeser, Gisela von.** *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Instituto de Investigaciones Históricas / Estampa Artes Gráficas / Editorial de Otro Tipo, 2015.



Espacios diferenciados y practicados a través de cinco imágenes inmaculistas: Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII

*Differentiated and Practiced Spaces Through Five Inmaculist
Images: Santafé de Bogotá, 17th and 18th Centuries*

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1391>

Recibido: 13 de julio del 2020

Aprobado: 6 de febrero del 2021

.....
MARÍA DEL ROSARIO LEAL DEL CASTILLO*

mleal@javeriana.edu.co

R E S U M E N

La imagen fue una de las estrategias usadas para explicar y expandir la devoción a la Inmaculada Concepción de María, debate teológico arduamente disputado durante los siglos XV a XVII. De acuerdo con el espacio en el que se encontraban dentro del conjunto franciscano, claustros

o templo, las imágenes fueron parte de los mecanismos por medio de los cuales la orden transmitió el capital cultural escotista, cuyo objetivo fue asegurar la correcta apropiación de la devoción y la participación histórica de la orden en dicha controversia.

Palabras clave: lugar de producción, espacios practicados, recepción, ícono-textos, Inmaculada Concepción

.....
* Investigadora de prácticas, expresiones devocionales y arte colonial en el altiplano cundiboyacense, siglos XVI al XVIII, principalmente. Especialista en utilizar la imagen como fuente histórica y en interpretación iconográfica, iconológica y simbólica de la imagen. Docente en historia del arte occidental, arte prehispánico, arte colonial neogranadino de los siglos XVI al XVIII, arte colombiano de los siglos XIX y XX y técnicas de investigación. Magistra en historia de la Universidad Javeriana y Ph. D. en estudios sociales con énfasis en arte, cultura y sociedad de la Universidad Externado de Colombia.

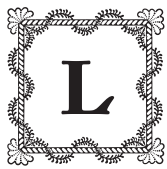
A B S T R A C T

The image was one of the strategies used to explain and expand the devotion of the Immaculate Conception of Mary, theological debate severely criticized between the 15th and 17th centuries. According to the place in which they were located in the Franciscan grounds (cloisters

and temple), they were pieces of the mechanisms through which the Order transmitted the scotist cultural capital whose object was to assure the correct appropriation of the devotion and the historical participation of the Order in such a controversy.

Keywords: Place of production, practiced spaces, reception, icon-text, Immaculate Conception

Introducción



a Inmaculada Concepción de María no fue una revelación, ni un hecho milagroso, ni un pronunciamiento surgido del seno de un concilio. Fue una construcción teológica que enfrentó a lo largo de varios siglos a los teólogos más destacados. Esta condición específica se vio reflejada en el papel que varios estamentos de poder desempeñaron desde sus lugares de producción. Por una parte, estaban las órdenes religiosas, que producían los discursos teológicos en dos vertientes: los inmaculistas (preservación), liderados por los frailes menores (franciscanos o minorita), y los maculistas (santificación), en cabeza de la Orden de Predicadores (dominicos)¹. Por otra parte, estaban las otras dos entidades que intervinieron en el debate: el papado, que ejerció un papel conciliador, ambiguo y diplomático cuyo fin era mantener el orden entre la catolicidad, y la Corona española, que desde antes de los Reyes Católicos ya se declaraba inmaculista. Tal escenario privilegió la utilización de las imágenes para exponer el desarrollo del debate, explicar la teología sobre la preservación de toda mancha de María, conseguir una imagen que expusiera el misterio teológico y que fuera entendida por la sociedad y, por último, realizar imágenes devocionales sobre el Misterio.

.....
 1 El punto central de la disputa teológica era la universalidad del pecado genésico, que también cobijaba a María, pero como madre de Cristo luego fue santificada. La doctrina de la preservación aseguraba que María nunca tuvo el pecado original porque Cristo fue el perfectísimo mediador en la figura de su madre, preservándola de toda mancha original.

En Francia a partir del siglo XII se comenzó a celebrar la fiesta de la Inmaculada Concepción, fiesta que levantó muchas polémicas, en cuanto que no estaba autorizada por el papado. Lo importante de ello es que la sociedad empezó a familiarizarse con la creencia de la concepción inmaculada de María. A pesar de todos los esfuerzos que los papas por medio de breves y decretos promulgaron para que el debate no se expandiera entre el pueblo y se mantuviera entre los muros claustrales y universitarios, el intento fracasó, con el agravante de que desde los púlpitos, las imprentas, los impresos y las imágenes, cada corriente teológica expresaba sus respectivas posiciones. Esta fue la disputa que llegó al Nuevo Reino de Granada. El siglo XVII se iba a convertir en la centuria más conflictiva entre los opositores. Tal situación habría de generar acciones más concretas de los entes políticos papado y Corona, acciones más severas de las órdenes religiosas inmaculistas y maculistas y expresiones más visibles de la sociedad. Entrado el siglo XVIII, la doctrina inmaculista era aceptada casi por todas las órdenes, menos por la dominica. Dicha aprobación se dio en parte por los pronunciamientos favorables del papado y por la madurez y solidez de la doctrina. El cambio de la casa reinante de España supuso un renovado pensamiento y una nueva actitud que se vieron reflejados, entre otras formas, en las expresiones y los temas visuales del asunto.

Problema

El presente artículo parte de la siguiente pregunta: ¿cómo utilizaron los frailes menores cinco imágenes de los siglos XVII y XVIII referentes a la Inmaculada Concepción de María, ubicadas en el templo de San Francisco, en el convento de la Purificación y en el colegio de San Buenaventura? Esta pregunta se formula desde las posturas teóricas y consecuentemente metodológicas del lugar de producción del discurso (De Certeau), los mecanismos de reproducción, el capital cultural heredado, la escolaridad (Bourdieu) y los espacios sociales practicados (De Certeau, Bourdieu).

El objetivo del empleo de dichas imágenes fue el de divulgar la participación de la Orden de Frailes Menores en el largo debate sobre la Inmaculada. El problema por resolver es analizar las formas en que estas imágenes, correspondientes a una escultura de bulto y un lienzo de Duns Escoto (figuras 4 y 5) —teólogo y doctor de la Orden de Frailes Menores—, una del siglo XVII y la otra del siglo XVIII, y tres lienzos del siglo XVIII en los que se representa a fray

Bernardino de Bustis, fray Francisco Guerra y fray Pedro de Alva y Astorga (figuras 1, 2 y 3), frailes pertenecientes a la llamada “escuela franciscana”, fueron utilizadas en los distintos espacios franciscanos del convento de la Purificación, del colegio de San Buenaventura y del templo de San Francisco. El criterio para la selección visual se basó en que estas imágenes se encuentran en los ámbitos teológico-políticos y no en los puramente devocionales, razón por la cual exponen otras narrativas visuales que la Orden de Frailes Menores utilizó para expandir el capital heredado escotista inmaculista. Partimos de la hipótesis de que la Orden Menor, abanderada de la causa inmaculista, empleó estas imágenes, entendidas desde la perspectiva de objetos sociales, como estrategia de reproducción del capital doctrinal escotista, desde los distintos espacios practicados (claustros y templo), para expandirla a la sociedad, con el objetivo de acrecentar la devoción de la preservación de toda mancha de María, madre de Dios, desde el objetivo político de una pronta declaración como dogma de fe².

El desarrollo de la doctrina inmaculista tuvo varias aristas. Para responder al problema planteado sobre cómo fueron utilizadas las cinco imágenes, hay que trazar un camino transversal de todos los actores del debate desde el ámbito político, entendiéndose con ello los entes de poder (Corona, papado, Orden de Frailes Menores), desde el aspecto teológico —no solo el desarrollo de la doctrina sino su evolución y sus problemas— y desde el espacio social, entendido este como los espacios diferenciados del conjunto franciscano: templo, claustros, colegio y aulas, en cuanto que receptores de la devoción. Por ello, es necesario puntualizar en los conceptos teóricos de lugar de producción, mecanismos de reproducción del capital cultural heredado y espacios sociales practicados.

El lugar de producción de las fuentes visuales y los espacios receptores

Conocer el lugar de producción del discurso visual es fundamental para analizar la narrativa de las imágenes. Por qué y en qué circunstancias se produjo, a la luz del espacio de su recepción, entendiendo el espacio como un lugar de prácticas, de acuerdo con la escolaridad y el capital cultural heredado de este, o de quien habita ese espacio, en este caso el espacio franciscano. En los claustros, frailes,

2 Agradezco a la Universidad Externado de Colombia y a fray Marco Vinicio Mendieta, O. F. M. por la aprobación del uso de las imágenes.

frailes-estudiantes y estudiantes laicos, y en el templo la heterogénea sociedad santafereña. El lugar de producción permite situar los discursos históricamente en cuanto obedecieron a contextos y prácticas específicas. Tal proceso es indispensable para percibir las dinámicas y el sentido de los discursos, las disposiciones de los estamentos de poder y, por supuesto, las prácticas de un grupo social determinado históricamente. Lo anterior permite analizar desde los lugares de producción toda fuente escrita y visual de estos siglos. Como tal, la escritura de la historia es una práctica, es decir, un conjunto de procedimientos de análisis con sus propias reglas cuyo resultado es un texto cerrado que permite la inteligibilidad de tales discursos, lo que lleva a la conclusión de que “en tanto que los discursos históricos hablan de la historia, están siempre situados en la historia y es posible estudiar las relaciones existentes entre el texto escrito y su contexto histórico” (Ríos 110). Por tanto, “habría que señalar que los mensajes contenidos en los discursos históricos no pueden ser comprendidos si no se toma en cuenta el lugar de producción en el que son elaborados y ‘la práctica de la que proceden’” (De Certeau 88). En otras palabras, todos los documentos escritos o visuales hacen parte de una estructura de la cual no pueden abstraerse.

El lugar de producción de los discursos corresponde a dos ámbitos geográficos: el europeo y el neogranadino. El europeo concierne a la teología de la preservación desarrollada por Duns Escoto, a la defensa de dicha gracia mariana de la Orden de Frailes Menores, a las acciones de los adeptos a la santificación, a los pronunciamientos del papado en pro y en contra de dicha gracia, cristalizados por medio de bulas, breves y decretos, y a las políticas proinmaculistas de la Corona. Con respecto al lugar de producción neogranadino, este parte de la recepción del contexto foráneo, productor a su vez de discursos de acuerdo con las especificidades del contexto santafereño. De este punto parte el primer análisis de los discursos contenidos en las imágenes y de las prácticas resultantes de tales discursos.

Espacios receptores

Los espacios resultan multirreceptores de acuerdo con la sociedad y la escolaridad (Bourdieu, *La reproducción*) de quien recibe los discursos y la entidad que los crea. Señalemos cómo opera el capital cultural heredado y su incidencia en los espacios del conjunto franciscano correspondiente al templo y los claustros del convento y del colegio de San Buenaventura. El capital cultural heredado

(Bourdieu, “Los tres estados”) permite comprender las diferentes recepciones de un discurso-fuente, de acuerdo con el grado de educación de la sociedad que lo recibe y lo adecúa según sus objetivos. En este diálogo, el objeto —la imagen— cobra especial preeminencia desde lo histórico, lo simbólico y lo social, a partir del lugar de producción del objeto, del discurso del objeto que hace inteligible el mensaje simbólico en una sociedad determinada por el espacio —lugar y tiempo— concreto. De igual manera, los objetos-imágenes crean sus discursos de acuerdo con esos espacios multirreceptores, pero los discursos cambian según el contexto de recepción, es decir, a qué tipo de sociedad se dirigen y qué grado de escolaridad, educación, tiene quien recibe esos discursos. De ahí la importancia de conocer los distintos espacios del conjunto franciscano y el tipo de sociedad heterogénea que los habitaba y los practicaba.

Según una descripción de 1779, el conjunto franciscano se componía del templo —que tenía cinco altares—, una capilla con la imagen de san Francisco, el imponente retablo con sus relieves³, la capilla de Nuestra Señora y tres patios claustrados. El primero de los claustros, llamado de definidores, se hallaba al lado del templo; el segundo, conocido como de la enfermería y noviciado, pertenecía al convento; y el tercero y más grande hacía parte del colegio de San Buenaventura. De acuerdo con la descripción, el convento tenía dos claustros. En uno de los claustros se encontraba la librería (biblioteca) del convento y en otro lugar la biblioteca del colegio (Arcila 138).

Años después, en 1824, John Potter Hamilton, viajero inglés, fue invitado por el padre Candia a visitar el convento e hizo la siguiente descripción: “Había tres patios grandes; las paredes de los corredores del primer patio estaban adornadas con grandes cuadros pintados al óleo con la historia de San Francisco, fundador de la orden” (Hamilton 119-120). Hacía referencia al patio de los definidores. En la segunda planta del mismo claustro, en “las paredes del corredor hacia arriba estaban adornadas con los retratos de los frailes notables de la orden; entre el número de cuadros vi cinco que habían ocupado la presidencia, Ganganelli fue el último y diversos cardenales” (Hamilton 120). Como presidencia se refería a que fueron papas.

La biblioteca del convento poseía las obras de los Santos Padres, de los más importantes expositores, canonistas y moralistas, en tanto que la biblioteca del colegio, más pequeña, también poseía libros muy selectos en materias

3 “Toda esta capilla está adornada de talla dorada y pinturas de varios santos y muchos escritores de nuestra orden que todos admiran” (Arcila 138).

profundas y trascendentales, como teología, entre otros temas (Arcila 138). En el interior del convento y del colegio de San Buenaventura había frailes y estudiantes, padres lectores, padres de la provincia, definidores y lectores de teología y filosofía para los estudiantes de filosofía y teología. Algunos de los habitantes de los claustros eran personas doctas y estudiantes, conocedores de los libros selectos de las bibliotecas, y entre ellos había versados en latín. Una pequeña sociedad letrada, no por eso homogénea en su escolaridad. También habitaban estos espacios frailes sencillos que no poseían una educación esmerada. Tal hecho corrobora la recepción diferenciada de las imágenes de acuerdo con la escolaridad de la comunidad.

Según Arcila y Hamilton, tanto en la nave del templo como en los claustros había imágenes religiosas, además de imágenes de escritores notables de la orden. Esta última referencia posiblemente correspondía a una serie de 31 lienzos de mediados del siglo XVIII, la cual se compone de “retratos” de teólogos, filósofos, escritores místicos, canonistas, moralistas, predicadores y cuatro santos de la llamada escuela franciscana (Leal). De esta serie de 31 lienzos, que muy seguramente era más numerosa, apenas fueron representados cuatro santos⁴. Esta escasa representación indica que la intención de la serie no era hagiográfica, lo cual le otorga otra función. Vamos a analizar tres lienzos de la serie en los cuales hay menciones a la Limpia Concepción, que corresponden a los frailes Bernardino de Bustis (+1513), Francisco Guerra (+1657) y Pedro de Alva y Astorga (+1667). Además, dos imágenes del teólogo Duns Escoto, una del siglo XVIII, del pintor Joaquín Gutiérrez, que posiblemente se encontraba en los claustros o en las aulas, y la otra, la escultura que se encuentra en la parte superior del tornavoz del púlpito oriental del templo, del siglo XVII.

Todos los lienzos llevan textos escritos, mientras que la escultura de Escoto fue acompañada con la representación de una imagen de la Inmaculada y un libro. El objetivo es exponer la forma en la cual los franciscanos utilizaron estas imágenes, desde la perspectiva de objetos sociales, como estrategias de reproducción del capital doctrinal escotista, desde los distintos espacios practicados, claustros y templo, es decir, la sociedad receptora, con el objetivo de acrecentar la devoción de la preservación de toda mancha de María.

4 Nos referimos al conjunto de lienzos que se encuentran en el convento de San Francisco de Bogotá. Hace un tiempo se encontró en otra ciudad un lienzo correspondiente a esta serie. No sabemos con seguridad la cantidad de lienzos que componían la serie.

Las formas de transmisión del capital cultural escotista immaculista

Las cinco imágenes tienen su propio discurso, a partir del primer lugar de producción que fue el debate sobre la Inmaculada Concepción de María, desde la perspectiva histórica y teológica de la Orden de Frailes Menores. De acuerdo con lo anterior, cada imagen creó espacios multirreceptores, entendiéndolos como lugares de prácticas, en relación con la escolaridad de quien habitaba esos espacios receptores. El lugar de producción de un discurso visual, aparte del aspecto estético, se analiza con base en el espacio de su ubicación y el contexto en el cual se crearon las imágenes en cuanto que objetos-imágenes-sociales, con el fin de comprender cómo la orden minorita o de Frailes Menores expandió este capital cultural immaculista a la sociedad. Se ha destacado la importancia del lugar de producción del discurso como proceso esencial para la escritura de la historia, así como del espacio en cuanto que lugar practicado, en la medida en que es habitado y transformado. Esto se dinamiza con el *capital cultural heredado* (Bourdieu, “Los tres estados”), que permite indagar cómo un grupo social determinado, en este caso la Orden de Frailes Menores, expuso mediante las cinco imágenes estudiadas la participación de la orden en el debate sobre la Inmaculada Concepción de María y cómo estas imágenes fueron parte de la estructura estructurante de los franciscanos, cuyo objetivo fue arraigar y transmitir el capital cultural escotista immaculista.

Estos dos conceptos se comprenden en relación con la sociedad y con un conjunto de personas con características comunes que los activan. El conjunto franciscano presenta espacios sociales diferenciados. Uno era el templo, espacio mixto que recibía a frailes, estudiantes del convento y del colegio y a la sociedad, en un marco devocional amplio. Este espacio se presenta como dinámico y heterogéneo en la recepción de las obras visuales. La sociedad que acudía a la misa, escuchaba los sermones y observaba las imágenes en el templo era bien distinta, en varios aspectos, de aquella que se encontraba en el interior de los claustros. Incluso los frailes y los estudiantes del colegio que participaban en misas y demás celebraciones, de acuerdo con su escolaridad, percibían de manera distinta las imágenes del templo y aquellas que estaban en los claustros, las aulas y otras estancias del conjunto. A pesar de que las imágenes procedían de un lugar común, la Orden de Frailes Menores difundía un discurso diferenciado, de acuerdo con la educación y la intelectualidad de la sociedad que lo recibía (Bourdieu, “Los tres estados”).

El espacio y el lugar se dinamizan con el contexto inmaculista de los siglos XVII y XVIII, propiamente. Este contexto es imprescindible para comprender por qué fueron representados estos temas específicos. Al establecer la importancia de cada tema visual se logra el objetivo discursivo histórico que contiene cada imagen, de acuerdo con el espacio y el lugar de su ubicación. Teniendo en cuenta lo anterior, es menester exponer qué importancia tuvo Duns Escoto⁵ para la orden minorita, específicamente en la teología de la Inmaculada Concepción de María, con el fin de comprender por qué nos referimos a capital cultural heredado escotista inmaculista.

En 1305, en la Universidad de París se programó una *quaestione disputatio* sobre si María había contraído el pecado original, como todos los hombres, por lo que sería necesario que fuera redimida como toda la humanidad. Tal posición había sido sustentada por san Agustín, san Bernardo, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino y el franciscano Buenaventura, entre los más destacados. Escoto plantea que María nunca tuvo el pecado original porque su hijo, como perfectísimo redentor, preservó a su madre de toda mancha. En otras palabras, según Escoto, la mediación de Cristo tuvo su mayor envergadura por medio de la prevención de toda mancha de su madre, que es para el Doctor Sutil el fruto más precioso y sublime de la pasión de Cristo (Villegas 114). Luego de este debate, la doctrina inmaculista expuesta por Escoto tomó fuerza y se fue expandiendo a las demás órdenes religiosas y a toda la jerarquizada sociedad. De tal suerte, el debate se instalaba fuera de los muros doctos.

5 Escoto nació en 1266 en Escocia y entró a la orden en 1280. Fue discípulo de Guillermo de Ware. Estudió en Oxford, luego fue maestro en la Universidad de París. Murió en Colonia en 1308. Fue el fundamento de la escuela de pensamiento minorita, llamado el Doctor Subtilis, y se constituyó en jefe y maestro de teología de la orden. De su pensamiento se deriva el escotismo, un sistema filosófico y teológico que parte de sus doctrinas. En el Concilio de Trento se fijaron como dogmas algunas doctrinas escotistas como la libertad de cooperación con la gracia, el libre albedrío, los méritos de las buenas obras, la causalidad *ex opere operato* de los sacramentos y el efecto de la absolución. A partir del siglo XV se recopilaron sus obras y en los capítulos generales se ordenó que el escotismo se enseñara junto con las obras de san Buenaventura. En los siglos XVI y XVII hubo cátedras específicas del Doctor Sutil en Pavia, Padua, Roma, Salamanca, Coímbra, París y Alcalá. En los territorios americanos, las constituciones de Barcelona ordenaban que en los seminarios, los conventos y los colegios, el fundamento fueran las doctrinas de Escoto. La doctrina inmaculista se encuentra en el volumen XX de la lectura en *Librum Sententiarum Tertium*, en la tercera *distincio*, en primer lugar *quaestio*, que tiene el título de *Beata Virgo Utrum fuerit Concepta enpeccato originali*.

Imágenes, contexto y estrategias de reproducción

Los lugares y los espacios del conjunto franciscano se convierten en espacios practicados, de acuerdo con el contexto inmaculista de los siglos XVII y XVIII y la consideración de las imágenes como objetos sociales dinámicos y retóricos. Por lo tanto, es necesario trazar un tejido transversal de dicho conjunto desde tres aristas: política, iconográfica y social, en el espacio intelectual franciscano santafereño.

Desde principios del siglo XIV, cuando Duns Escoto expuso la doctrina de la Preservación de María en la Universidad de París, en 1305, prontamente las órdenes religiosas y los reinos españoles tomaron partido por alguna de las posiciones del debate. Rápidamente y muy a pesar del papado, que deseaba que esta discusión no traspasara los muros doctos, por cuanto repercutiría en la sociedad iletrada que solo encendería divisiones innecesarias entre los católicos, las posiciones antagónicas se instalaron en la sociedad. Desde mediados del siglo XIV se comenzaron a fundar cofradías bajo la advocación de la Inmaculada. En el siglo XV se fundó el primer convento inmaculista, las Concepcionistas, con el beneplácito de Isabel la Católica. El siglo XVII se va a convertir en la centuria más conflictiva y la sociedad en protagonista más activa en el debate. Tratados, oraciones, novenas, cantos, imágenes y miles de sermones se convirtieron en herramientas de divulgación que lejos de apaciguar las disputas acrecentaron las distancias entre cada posición. Cada vez y con mayor rigor, el papado emitía documentos para frenar las desavenencias. La Corona, inmaculista declarada, deseaba paz en sus reinos al tiempo que abogaba ante los papas por una pronta proclamación dogmática.

Para el siglo XVIII el debate inmaculista había perdido fuerza debido a los pronunciamientos favorables del papado sobre el asunto. Por medio de la bula *Commisi Nobis* (2 de diciembre de 1708), Clemente X declaraba la fiesta de la Inmaculada Concepción de precepto para toda la iglesia. En 1725 Benedicto XIII concedía indulgencia plenaria el día de la Inmaculada Concepción en todas las iglesias franciscanas. El 27 de septiembre de 1748 Benedicto XIV concedía indulgencias a los miembros de congregaciones marianas mediante la bula *Aúrea Gloriosae Dominae*, y en 1758 elevaba la fiesta de la Inmaculada a fiesta papal. En 1759 las Cortes proclamaban a María Santísima con el título de “Inmaculada Concepción, patrona de todos los reinos y dominios”. El 8 de diciembre de 1760 Clemente XIII, por medio de la bula *Quantum Ornamenti*,

concedía el patronato universal de Nuestra Señora en la Inmaculada Concepción en todos los Reinos de España e Indias. En el espacio teológico, la única orden contraria a la Preservación de María era la dominica, aunque en el seno de esta había posiciones más favorables.

Paralelamente al desarrollo de la teología de la preservación sin mancha alguna de María, la heterogénea iconografía de la compleja teología inmaculista había encontrado una imagen capaz de englobar el Misterio. Las imágenes de los padres de María, de la *Tota Pulchra*, de la Virgen Apocalíptica y sus variantes, habían desaparecido puesto que una vez superados los escollos teológicos ya no era necesario demostrar con atributos la limpieza de la Virgen. Tal situación se tradujo en otros tipos de imágenes, como representaciones de la historia del debate o la exposición de los protagonistas de dicho enfrentamiento, imágenes que aludían al largo desarrollo desde distintas perspectivas, políticas y teológicas, más como historia que como prueba de limpieza.

En el ámbito de la Orden de Frailes Menores en Santafé de Bogotá a finales del siglo XVII, se fundaba el colegio de San Buenaventura al lado del convento de la Purificación. El colegio trajo consigo estudiantes dispares, incluidos los frailes del convento. Unos eran frailes comunes, a los cuales no se les pedía mucha educación, otros eran los estudiantes regulares que seguirían la bastante exigente carrera eclesiástica, en tanto que otros más eran los estudiantes laicos; es decir, en el espacio franciscano, colegio y convento, había diferenciada escolaridad. En el colegio se enseñaba la Sagrada Teología y Artes, materias necesarias para la vida religiosa y el sacerdocio. La fundación del colegio aseguraba la trasmisión del capital cultural de la orden, la espiritualidad y la historia franciscanas, entre ellos el papel que la orden tuvo en el largo desarrollo del misterio inmaculista.

Con base en los puntos anteriores hay que pensar estos ícono-documentos para analizar el discurso y la práctica de ellos durante el siglo XVIII, porque de acuerdo con las descripciones del conjunto franciscano, las imágenes se ubicaron en espacios doctos (claustros, aulas y bibliotecas) y en el mixto (templo).

Estructuras de memoria

Los cuatro lienzos presentan características comunes. Los frailes fueron representados en espacios de estudio con bibliotecas al fondo. Las imágenes se acompañaron con textos, mediante filacterias, cartelas e inscripciones. En los tres lienzos de la serie —Bustis, Guerra y Alva y Astorga— los textos se escribieron

en castellano y en el de Escoto en latín, diferencia fundamental para analizar las estrategias de reproducción del capital cultural de los franciscanos en el ámbito de la Limpia Concepción de María y del impacto de estos lienzos en ese espacio social determinado. La escultura de Escoto se acompañó con dos atributos o textos visuales. Todos son ícono-textos, para ser vistos y leídos incorporando imagen y memoria, mecanismo apreciado en estos siglos tanto como el arte de la oratoria.

Los tres lienzos-documentos que hicieron parte de la serie mayor de la “escuela franciscana” se abordan desde otros ámbitos de la estructura escotista de la preservación de María, en el contexto de memoria y acción de la orden de los menores en el siglo XVIII ante la sociedad de Santafé, como herramientas y estrategias de comunicación y como elementos constitutivos de la estructura franciscana. Los lienzos en la parte superior tienen una inscripción en castellano, lo que de por sí les otorgaba un objetivo: que fueran comprendidos por toda la sociedad, no por unos cuantos. Establecer la importancia que tuvieron estos frailes en el marco de la controversia inmaculista durante los siglos XVI a XVII, en el lugar de producción y en el siglo XVIII es indispensable para leer estos ícono-textos y comprender la recepción en el espacio franciscano y el lugar en la estructura franciscana inmaculista, así como el objetivo sobre la sociedad (Bourdieu, “Los tres estados”). Estos lienzos fueron estrategias de conocimiento del papel de la Orden Menor en el largo debate en dos escenarios sociales: uno, el espacio interno franciscano, y el otro, el espacio social santafereño. En el primer caso, se aseguraba la trasmisión del capital cultural franciscano en un ámbito concreto, y en el otro, el prestigio de la Orden Menor como defensora y abanderada de la causa inmaculista ante la sociedad. En otras palabras, ayudaban a estructurar el *habitus* inmaculista y a su vez se comportaban como actualizadores históricos de ese *habitus* inmaculista de cara a la sociedad (Bourdieu, *El sentido práctico*).

La serie en general constituyó un elemento más de la estructura franciscana y, en concreto, parte de la estrategia de trasmisión de conocimiento desde los espacios religioso, político y teológico por medio de prácticas sociales. Las inscripciones de cada lienzo fueron documentos de unas prácticas y unas estrategias que es necesario leer desde el lugar de producción de las actividades que describen las inscripciones, en el contexto del debate en los ámbitos político, teológico y social.



*F. Bernardino de Bustos. varon doctissi.^{mo}
en todas letras Compuso el oficio de la
Concepcion, y en nombre de Jesús.*

➔ **FIGURA 1.**

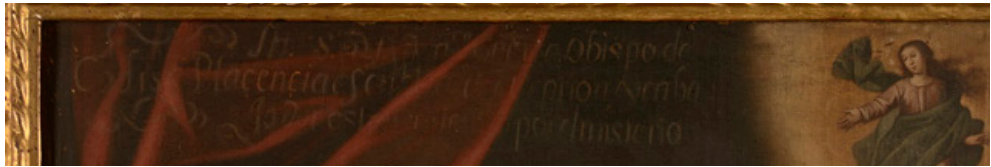
Fray Bernardino de Bustis

Fuente: anónimo, siglo XVIII, óleo sobre tela, convento de la Purificación, Bogotá, provincia franciscana de la Santa Fe (OFM). Fotografía de Clark M. Rodríguez.

En el lienzo de fray Bernardino de Bustis se expone que este clérigo compuso el *Pequeño Oficio de la Concepción*. Esta oración fue adoptada por toda la orden a partir de 1480 y luego se difundió rápidamente entre los devotos al Misterio. Las congregaciones marianas también ayudaron a su propagación, incluso cada una poseía una edición especial que era rezada todos los días. En 1480 el debate estaba candente, por lo tanto, que la Orden Menor y las congregaciones marianas lo rezaran constituía un claro mecanismo de difusión y devoción hacia el Misterio⁶. En otras palabras, fue una herramienta que ayudó a arraigar una

6 Bustis murió en olor de santidad. Escribió nueve sermones sobre la Inmaculada, *Sermonarii de excelletis gloriose Virginis Marie qd Mariale* [appellat atqz. [editus fuit per Frates Bernardinum de Busti]. En la Biblioteca Nacional de Colombia, en Bogotá, se encuentran tres volúmenes que pertenecieron a la biblioteca del colegio de San Buenaventura y a la del convento de la Purificación. Entre otras obras marianas, la más importante fue *Mariale de singulis festivatis Beatae Virginiae Mariae*, de 1492, en la cual se defiende el privilegio de la Inmaculada Concepción de María. También es de mencionar *Officium et Missa de Immaculata Conceptione Gloriosae Virginis Mariae*.

creencia que todavía era pía, pero que al ser adoptada por la sociedad y rezada por las comunidades religiosas inmaculistas, tanto en el Viejo Continente como en las Indias, se constituyó en una práctica religiosa y un dispositivo muy poderoso de presión para Roma. Años más tarde, el jesuita Alfonso Rodríguez (+1617) lo difundiría argumentando que era el más bello himno de alabanza a la Inmaculada Concepción.



*H. S. D. J. fran^{co}. guerra.
obispo de cadis y
plaçençia escribió
caption y embajador
España por el misterio*

❖ **FIGURA 2.**

Fray Francisco Guerra

Fuente: anónimo, siglo XVIII, óleo sobre tela, convento de la Purificación, Bogotá, provincia franciscana de Santafé (OFM). Fotografía de Clark M. Rodríguez.

La inscripción de fray Francisco Guerra da cuenta de otro espacio del debate. A raíz de los disturbios surgidos en Sevilla en 1613, Felipe III, en una acción política, creó la Real Junta de la Inmaculada (Meseguer 16). Esta junta fue un organismo tanto teológico como político cuyo objetivo era insistir por un rápido pronunciamiento dogmático, resultado de las políticas regias inmaculistas españolas. La Junta funcionó dos siglos, entre 1616 y 1820, pocos años antes del pronunciamiento dogmático en 1854. Cada cierto tiempo España enviaba embajadas para observar cómo iba el asunto, además de tener de forma permanente agentes de la Junta en Roma. A partir de 1644 la Real Junta de la Inmaculada adquirió el funcionamiento de una institución y el rey decidió conformar otra junta con teólogos insignes que estudiaran la controversia desde este campo. Tal cambio obedeció a un grave acontecimiento en el marco del debate y de las aspiraciones por alcanzar el pronunciamiento dogmático lo más pronto posible. En 1644 el Santo Oficio, controlado por dominicos, expedía un decreto prohibiendo escribir en los libros de sermones y demás Inmaculada Concepción de María; ahora debería escribirse Concepción de María Inmaculada o sin pecado original, cambio que afectaba directamente el Misterio. A causa de lo anterior, la Corona reactivaría la Real Junta en dos frentes: el diplomático y el doctrinal⁷. Para que esta vez la Junta no fracasara en Roma, el rey por consejo de algunos religiosos decidió conformar otra junta de teólogos insignes, para lo cual le escribió a fray Juan Merinero, también representado en la serie, importante teólogo (+1663) llamado “oráculo de esta monarquía”, refiriéndose a la Real Junta para que diera su consejo sobre quiénes podrían conformarla⁸. A raíz de lo anterior, en 1652 Merinero le envió a Felipe IV un tratado teológico sobre

7 A raíz de este revés para la política inmaculista hispánica, Felipe IV visitó el convento franciscano en Madrid con el fin de informarse de primera mano sobre el decreto. Ni el comisario general de la familia cismontana, ni el padre Gaspar de la Fuente lo conocían. El rey acudió a un padre que estaba en su celda trabajando en unos escritos sobre María. Este era el padre Alva y Astorga. En 1648 los teólogos franciscanos Gaspar de la Fuente, Pedro de Valvas y Alva y Astorga elaboraron el *Armamentarium Seraphicum* o *Armería seráfica*, compendio del uso del epíteto Inmaculada Concepción más completo jamás escrito. Recogía más de 2 600 testimonios eruditos que avalaban la doctrina y el epíteto. Se dio la orden de que este libro fuera enviado a los quince teólogos que hacían parte de la renovada Real Junta. Todas las órdenes inmaculistas lo utilizaron en la defensa de la gracia de María.

8 “Carta de su Magestad, el Rey nuestro Señor Filipo IIII, a D. Fray Juan Merinero, Obispo de Valladolid y de su Consejo. Respuesta a la carta de su Magestad supra scripta, por D. Fray Juan Merinero, obispo de Valladolid y de su Consejo” (a continuación, el tratado). *Tractatus de conceptionis deiparae virginis mariae sive de huius articulli definibilitate*.

el asunto. Por esta época, 1657, la Junta se reunía y en las sesiones se encontraba fray Francisco Guerra (+1657), que era obispo de Plasencia y nombrado por el rey embajador extraordinario por la causa, como lo expone la inscripción en su lienzo, actividad que no ejerció debido a su muerte.

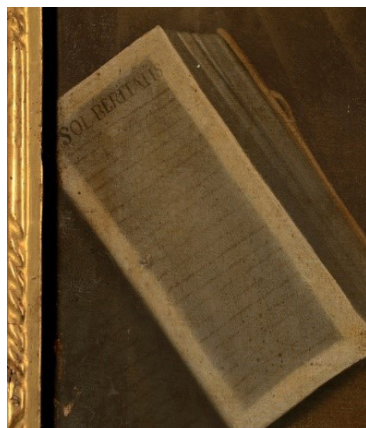
Lo relevante de su inscripción en el marco de la historia inmaculista franciscana y desde la óptica de la transmisión del capital heredado de la historia de la orden en el debate y desarrollo de este, es lo que significó pertenecer a la Real Junta, por una parte, y de otra ser nombrado embajador de la causa ante el papado. En otras palabras, la Orden de Frailes Menores representada en fray Francisco Guerra, personificaba el anhelo de la Corona española. El prestigio de las órdenes religiosas ante la sociedad era fundamental puesto que así aumentaba su poder y el respeto hacia ellas. El hecho de que el fraile participara en la Junta y además hubiera sido embajador de ella ante Roma era un rasgo de distinción de la orden ante la sociedad santafereña. En 1688 Carlos II ordenaba que la Real Junta celebrara cada año misa solemne con sermón en honor a la Inmaculada y en 1758 disponía que los teólogos que tomaran plaza en la Real Junta juraran defender el santo misterio como si fuera dogma de fe.

La forma de representación y la composición de una pintura o escultura constituyen en sí mismas discursos que es necesario develar para comprender el mensaje contenido en ellos. El único lienzo en el que, de manera intencional e inteligible para el observador, se escribió el título de un libro fue el de Pedro de Alva y Astorga⁹. ¿Con qué intención?, esta pregunta se formula desde el lugar del sujeto que observaba en el siglo XVIII y desde el lugar de producción del fraile del siglo XVII. Insistamos en que el siglo XVII fue la centuria más difícil en el desarrollo del debate inmaculista. Los opositores no cesaban sus ataques desde plazas distintas pero entrelazadas: políticas, teológicas y sociales. Este lienzo apunta a la contraofensiva desde el aspecto teológico, que finalmente era el que más peso tenía, por encima del político.

9 Como sus libros fueron polémicos y prohibidos, el fraile utilizó varios seudónimos con la complacencia de la Corona española. En varios de estos libros defendía al *Sol* de sus detractores: *Soplos en defensa de la Pura Concepcion de Nuestra Señora la Virgen Maria. Contra Algunos Atomos que se han leuantado, y opuesto aquestos días al Sol de la Verdad* [1662]. *Memorial y juicio apologetico de Don Aurelio Pimentel de la Sal, acerca de la carta que escribió un Doctor de la universidad de Alcalá, respondiendo a otro de la Salamanca, inproperando y censurando el memorial y el libro llamado Sol de la verdad, que escribió el P. Fr. Pedro de Alva.*



F. PEDRO DALVAIASTORGA
ESCRITOR MARIANO



➔ **FIGURA 3.**

Fray Pedro de Alva y Astorga

Fuente: anónimo, siglo XVIII, óleo sobre tela, convento de la Purificación, Bogotá, provincia franciscana de la Santa Fe (OFM). Fotografía de Clark M. Rodríguez.

Sol Veritatis cum ventilabro seraphico pro candida Aurora Maria in suo Conceptioni sortu...a peccato originali praeservata fue un libro prohibido, vetado por la Inquisición española en 1665 y por el Santo Oficio de Lima en 1657 y 1662. Tales prohibiciones no impidieron que circulara y que se reprodujeran los grabados que lo acompañaron. ¿Por qué fue censurado en el marco del debate inmaculista? El estudioso fraile dejó al descubierto 33 000 errores o inexactitudes de distintos teólogos con respecto a la gracia de María. El libro se constituyó en un arsenal en contra de los maculistas. Fue tan importante que la Real Junta lo utilizó para su objetivo. De hecho, el *Sol* y los otros libros inmaculistas del fraile se encontraban en las bibliotecas franciscanas y en las bibliotecas de otras órdenes¹⁰. En el contexto del siglo XVIII, este lienzo fue un desafío a las

¹⁰ En la Biblioteca Nacional, RG 18142, se encuentra un ejemplar del *Sol*, perteneciente a la biblioteca del convento dominico. En el interior del libro hay un manuscrito en latín,

prohibiciones anteriores. Este libro censurado, que dejaba en entredicho la autoridad teológica de varios doctores, incluyendo a santo Tomás de Aquino, reafirmaba la superioridad teológica de los franciscanos en la doctrina de la preservación. Desde las prácticas, apuntaba al conocimiento de la historia de la controversia, a conocer a fondo el debate, a estudiar a los teólogos inmaculistas y su doctrina y de esta manera trasmitirla a la sociedad santafereña y a toda la provincia de la Santafé.

Pluralidades sociales-espaciales

Espacio docto

La transmisión del capital cultural heredado se dinamiza de manera dispar de acuerdo con el espacio y el lugar donde se desarrollan estos mecanismos de reproducción. Las imágenes como objetos sociales transforman y activan esos espacios, convirtiéndolos en espacios practicados, es decir, espacios sociales que fortalecen, perpetúan y expanden ese capital cultural a través de la sociedad que los habita y que los propaga por medio de estrategias de reproducción.

.....

bastante ilustrativo sobre el talante de la contienda: “Hunc librum p. petri de alva astorga una cum nodo suo indissolubi (ut cum praedictus p. calumniator d. thomae et per ist.^{is} praedicatorum ordinis, appellabat) funiculisque nodi, damnavit, et prohibuit sacra indicis congregatio anno 1665. die 22. iunii sub poenis in indice librorum prohibitorum contentis. Este libro es dela librería del convento y esta aplicado ala de este collegio =/” [Este libro del P. Pedro de Alva y Astorga junto con su vínculo indisoluble (tal como lo llamaba el antedicho P. Calumniator del D. (Divino) Tomás y mediante ellos los de la orden de Predicadores) condenó y prohibió también a esos lazos vinculantes, la Sagrada Congregación del Índice el año 1665 el día 22 de junio con las penas que se contemplan en el Índice de Libros Prohibidos]. “Authorem istum luculenter et satis nexuose impugnat doctissimo baxonius tholosanus ordinis praedicatorum 4^a parte lib. 1 § ultimo. et etiam fr. franciscus ienssens elinga eiusdem ordinis utique obiter insinuat in quaedam libello, quem intitulavit veritas manifestata fol 38 ubi aliqua notata dignissima contra praefatum patrem serio scripssit. videatur si placet praesertim” [A este autor con manifiestas y evidentes relaciones refuta el Doctísimo Baxonio Tolosano de la Orden de los Predicadores en la 4^a parte libro 1 § ultimo. También Fr. Francisco Jenssens Elinga de la misma orden con certeza, de paso, lo sugiere en cierto escrito al que tituló Verdad Manifestada folio 38 donde algunos aspectos de muy merecido señalamiento y en contra del mencionado padre formalmente escribió]. Véase f. 44.

Fue por medio de las órdenes religiosas, sobre todo, que se conocieron las fuentes sobre las cuales se asentaba la doctrina de la limpia concepción de la Virgen. En los espacios claustrales, la devoción inmaculista se apoyó en los escritos eruditos que venían las más de las veces de España: tratados sobre el Misterio, libros de sermones inmaculistas, escritos sobre la controversia de tinte histórico, cantos e imágenes mediante los cuales se exponía la doctrina. Justamente porque el Misterio fue una construcción teológica de siglos que partía de los centros del saber, como lo fueron las escuelas de las órdenes religiosas y las universidades, fue en estos centros donde surgieron los discursos eruditos que luego se tradujeron en prácticas y expresiones devocionales. Por medio de las bulas que una y otra vez se despacharon desde Roma, previniendo y prohibiendo que desde el púlpito se destilaran las distintas posiciones sobre el asunto, se evidenciaba que había distintos espacios devocionales de acuerdo con el capital cultural heredado que resultaban en distintas prácticas sociales. Así como en los centros intelectuales de las órdenes religiosas proinmaculistas se estudiaban las posiciones proclives al Misterio, en los centros del saber no proclives a esta gracia se estudiaba a aquellos eruditos que sentaban sus respectivas posiciones. Como fuere, desde estos centros se afianzaron las estructuras en pro o en contra del Misterio y se expandieron al conjunto de la sociedad.

Los variados documentos visuales inmaculistas tratados en este artículo contribuyeron a perpetuar la estructura inmaculista franciscana, desde la perspectiva de convertirse en estructuras estructurantes del *habitus* inmaculista a través de estrategias de reproducción desde distintos discursos de la historia del debate (Bourdieu, “Los tres estados del capital cultural”). La pluralidad de mensajes, aparentemente de un mismo tema, plasmados en las obras visuales se transforma, convirtiéndose en un documento híbrido susceptible de lecturas diversas de acuerdo con el espacio social practicado por estos documentos-visuales. Las dos imágenes del teólogo Duns Escoto dan cuenta de esta pluralidad y de esta jerarquización de la escolaridad visual.

En la primera de ellas, Escoto fue representado en un ambiente de estudio elaborando un manuscrito. Es la representación de un fraile pensador. Todos los textos del lienzo son legibles, por lo tanto, hubo una clara intención de que fueran leídos y comprendidos, no por todos sino por unos cuantos, debido a que están en latín, idioma que correspondía al tipo de información que allí se plasmó. La Sagrada Teología se enseñaba en latín en cuanto era el lenguaje de la trascendencia y de la Iglesia. Las verdades se expresaban en este idioma. En los estudios, la teología era la cátedra más importante de todas y el grado

más significativo de ellos, lo que conllevaba una estrategia de comunicación y cohesión de un grupo determinado por medio del nivel de educación. Estos textos son fragmentos de otros textos que implicaban conocimiento de parte de quien observara la imagen. La imagen invitaba a sumergirse en la elaboración de la doctrina de la preservación presentada por Escoto.



❖ **FIGURA 4.**

Juan Duns Escoto

Fuente: Joaquín Gutiérrez, siglo XVIII, óleo sobre tela, sacristía del templo de San Francisco, Bogotá, provincia franciscana de la Santa Fe (OFM). Fotografía de Sandra Ruiz.

Dignare me laudare te, Virgo Sacrata era una parte de la antífona *Ave Regina Caelorum*. En los estantes con libros se leían los títulos correspondientes a textos bíblicos (Esther 16, 12; Cantar 4, 7; Eclesiástico 24, 31), mediante los cuales Escoto llevó a cabo parte de la sustentación teológica de la doctrina de

la preservación, el manuscrito abierto basado en escritos de san Agustín y san Anselmo¹¹, otros títulos donde se encontraba la doctrina inmaculista escotista y en la parte inferior un texto histórico y no teológico como los demás.

Concepta est Virgo primi sine labe parentis. hic tulit, hoc dicto praelia dura dedit, que resumía la manera en la cual el papa, o mejor la Iglesia, había tomado la doctrina de Escoto y la había hecho suya. Los textos en latín implicaban de parte de quien observaba la imagen conocer el idioma de la trascendencia para leer las doctrinas mencionadas en los libros que allí se escribieron. No todos los estudiantes del colegio ni del convento tenían un conocimiento tan profundo del latín. Solo los más adelantados lo poseían. Por lo tanto, era para un grupo de estudiantes versados y selectos que luego harían parte de la estrategia de reproducción de la doctrina teológica de Escoto. Ello aseguraba que este capital escotista inmaculista se perpetuara en el seno de la orden y se transmitiera correctamente, no solo en el espacio intelectual del colegio y convento, sino a través de la provincia de la Santa Fe, mediante los estudiantes residentes del convento y del colegio (Bourdieu, “Los tres estados”). Tal conocimiento reproducía un *habitus* (Bourdieu, *La distinción*), se diría escotista, de tal forma que, al pasar este conocimiento a otros, se consolidaba la estructura franciscana inmaculista.

Este texto-ícono establecía un objetivo: la trasmisión a las futuras generaciones de la doctrina inmaculista y la trascendente figura de Escoto, puesto que la Orden Menor era escotista. En ese sentido, la imagen como tal era una estrategia y al tiempo una práctica que transformaba el espacio en el cual se encontraba en un espacio de reproducción de la teología de la preservación de María, reproducción que se establecía por medio de los estudiantes de los claustros. Se puede catalogar esta imagen como la génesis del conocimiento de la doctrina de la preservación. Era un documento que surgía en el seno de un espacio claustral docto, cuyo objetivo era su desdoblamiento y expansión de la mano de los religiosos, estudiantes y sacerdotes que habitaban los claustros.

11 “Liber tertius august. de natura, et gratia circa medium; cum de peccatis agitur, de maria nullam prorsus volo habere quaestionem. sententiarum. et ansel. de concep. virg. decuit. ut ea puritate virgo niteret, qua maior sub”. [“San Agustín —Con excepción hecha de la Virgen María sobre la cual, por respeto al Señor, no quiero adelantar ningún planteamiento en cuanto al tema de los pecados. San Anselmo— por lo tanto fue necesario que aquella virgen brillase en pureza de tal manera que no se pudiese concebir nada más alto por debajo de Dios”].

La transmisión de este conocimiento se llevó a cabo empleando diferentes mecanismos, uno de ellos poderoso y contundente: el sermón, la oratoria. El conocimiento se adquiría en los claustros y se transmitía desde los púlpitos, objetos-sociales bisagra, a un espacio mixto.

Espacio para todos

Del concilio tridentino surgieron varios decretos y disposiciones con objetivos variados, todos ellos buscando la unidad perdida del catolicismo. Por medio del decreto de 1563, a las imágenes visuales se les otorgó una renovada función cuyos objetivos fueron impactar y conmover, enseñar y ejemplificar virtudes, entre otros. Juntamente con las imágenes, a la oratoria y al sermón se les concedió un nuevo impulso cuya finalidad era adoctrinar mediante la palabra y la elocuencia de lo que se aprendía en los claustros. Para ello fueron fundamentales los escenarios de la palabra, los púlpitos. Desde esta perspectiva, el objeto-pulpito se transformó en un objeto social, en cuanto que desde allí, por medio de la palabra, se moldeaba la sociedad. Además del pulpito como objeto social hay otro ámbito: como imagen que contiene un discurso. El pulpito como objeto social y lo que allí se producía, el sermón, fueron fundamentales después de Trento, debido a la refutación que los reformistas habían realizado del pecado original, la justificación de Cristo, la doctrina de los sacramentos y los méritos por las buenas obras. Desde el pulpito, la Iglesia tridentina buscó la correcta administración de la revelación escrita al pueblo cristiano, y para esta tarea se ordenó el estudio de las Sagradas Escrituras y la mejor preparación del clero secular, así como del regular. A raíz de lo anterior surgieron muchos tratados sobre la oratoria sacra, “De tal suerte, que en el siglo XVII hablar de retórica, era referirse a la preceptiva del pulpito” (Villegas 27).

El templo de San Francisco de Santafé, como muchos templos de los siglos XVII y XVIII, tenía dos púlpitos a ambos lados del arranque del arco toral, como se describe en 1779: “[...] dos púlpitos del mismo modo, sobre cuyas copas están dos grandes estatuas de Sn. Buenaventura y el Dr. Sutil” (Arcila 140). En la parte superior de cada uno de ellos había un tornavoz. Encima de este, en el costado occidental, se encontraba una imagen de bulto de san Buenaventura, y en el oriental, una imagen de bulto de Duns Escoto; uno santo, el otro no, los dos los teólogos más importantes de los menores.



➤ **FIGURA 5.**

Duns Escoto

Fuente: anónimo, siglo XVII, tornavoz del púlpito del costado oriental en templo de San Francisco, provincia franciscana de la Santa Fe. Fotografía de Samuel Ángel.

A fines de 1613, en Sevilla, burlando las órdenes papales sobre el silencio que desde los púlpitos debía existir en torno al debate de la preservación o santificación de María, un fraile dominico pronunció un sermón en contra de esta pía creencia que encendió los ánimos de uno y otro bando. El malestar prontamente se expandió por toda la península hasta que a finales de 1615 tal ofensa llegó a Tunja y a Santafé de Bogotá. Conscientes del poder de la palabra y del púlpito, los protagonistas del enfrentamiento de la doctrina teológica utilizaron este privilegiado escenario para desde allí exponer sus puntos mediante la elocuencia. De esta manera, se involucraba e incitaba la participación de la sociedad. Fue tal el poder de este lugar de la palabra que el papado en varias ocasiones intervino, mediante bulas, decretos y breves¹², para que desde allí

12 Sixto IV: 1.^a *Grave Nimis* (1481), dirigida contra los predicadores que atacaban el misterio de la concepción de la Virgen y la fiesta instituida en su honor; *Grave Nimis* (1483), que prohibió sindicar de herejes tanto a los inmaculistas como a los maculistas. Pío V: *Super Speculum Domini* (1568), que renueva la prohibición de los escándalos por la controversia de la Inmaculada, recordando lo decretado por Sixto IV. Paulo V: *Regis pacifici* (1616), prohibió que alguien negara en público la Inmaculada Concepción, renovando así las constituciones de Sixto IV y Pío V. Decreto *Sanctissimus Dominis noster* (1617), el cual

no se profundizaran las diferencias entre los teólogos que apoyaban la doctrina de la santificación y aquellos que apoyaban la doctrina de la preservación. El año 1616 estuvo marcado por encendidos sermones en pro y en contra de la doctrina, procesiones, vigías, cantos y altares provisionales que hospedaron la imagen de la Inmaculada del templo de San Francisco que salía por las calles de Santafé para ser honrada por los devotos de la gracia de María. La sociedad fue llamada a la movilización de acuerdo con las convicciones de uno y otro grupo. La elocuencia, la retórica y el escenario fueron fundamentales para ello (“Relación de las fiestas”).

¿Qué significó en los siglos XVII y XVIII que en el tornavoz oriental fuera representado Escoto, que no era santo sino teólogo?, y ¿al lado de la capilla de Nuestra Señora? Una de las respuestas la ofrece el reverendo padre fray Joseph Ximenez, exministro de la Orden Menor, teólogo y participante de la Real Junta de la Inmaculada:

Aun mas vrgente motiuo para la piedad de V.R^{ma} es, que la defensa de la autoridad del el Doctor Subtil tenga alguna conexión con la defensa de la Inmaculada Concepcion de la Reyna del Cielo. Es Escoto el patrono de la sentencia piadosa, el que la restauo en la iglesia, en que la introdujo en la Escuela. (Ximenez 35)

Imagen y palabra (Velandia), discurso y símbolo discurren por senderos comunes trasformando un espacio —el templo— en un lugar de prácticas. La imagen de Escoto en el tornavoz oriental desafiaba desde la opacidad del símbolo las prohibiciones papales. Esta imagen fue un discurso político desde la perspectiva del púlpito-imagen, objeto social que tiene el poder mediante la retórica, no solamente oída sino visual sobre la sociedad.

Esta imagen apeló al texto visual y no al escrito, como las anteriores. El Doctor Sutil, como era conocido, lleva en una mano un libro que representa los escritos de su doctrina de la preservación de María, mientras que en la otra mano porta una pequeña efigie de María, iconografía que corresponde a la Inmaculada. Durante los siglos XVII y XVIII estos atributos fueron parte integral de la gramática de lo visual, del ícono-discurso (Durand 107-108). Por otra parte, la efigie del teólogo en sí misma recurría a la memoria artificial en la forma

.....
prohibió de manera oficial que alguien negara en público la Inmaculada Concepción. Gregorio XV (1622) prohibió sermones y escritos contrarios a la Inmaculada; abolió el término *sanctificati*.

de su representación. Duns Escoto es el teólogo de la Inmaculada Concepción de María, y la Orden de Frailes Menores la abanderada y la encargada desde el púlpito, mediante la palabra y las *autoritas*, de expandir su devoción a la heterogénea sociedad santafereña durante los siglos XVII y XVIII. Es un discurso figurativo franciscano por medio del cual se enseñaba la doctrina inmaculista a los letrados e iletrados de Santafé (Ortega). Este potente mensaje se afirmaba aún más con la representación de san Buenaventura en el tornavoz occidental, debido a lo que este santo y doctor significaba dentro de la Orden Menor. Considerado, después de san Francisco, el segundo en importancia, el Doctor Seráfico era el otro gran pilar de la teología franciscana desde el cristocentrismo de los menores¹³. En otras palabras, el cristocentrismo y la mariología eran las dos columnas de la espiritualidad franciscana que desde el púlpito y todo el escenario presidido por el tabernáculo mayor se irradiaba, no solo en Santafé sino a toda la provincia de la Santa Fe.

Conclusión

Los frailes menores utilizaron las imágenes referentes a la preservación de María de diferentes formas, de acuerdo con los espacios en los cuales estas se encontraban en el conjunto franciscano. Todas desde su forma representacional transformaron un espacio en un espacio social, determinado por la sociedad que recibía e interactuaba con ellas, mediadas por el discurso espiritual de los menores. La imagen de Escoto en el tornavoz del templo masificaba la devoción a la Inmaculada, mientras los otros lienzos lo hacían desde otros espacios sociales que, si bien estaban delimitados por la jerarquización del saber, constituyeron bisagras entre un espacio docto y concreto y un espacio social heterogéneo cuando los religiosos transmitieran estos conocimientos a lo largo y ancho de toda la provincia de la Santa Fe. Las imágenes mencionadas fueron textos organizados que transformaron determinados espacios en espacios practicados, discursos propios durante los siglos XVII y XVIII. Desde la distancia de los siglos, son documentos útiles para entender cómo la Orden Menor instauró en el marco del debate estrategias de comunicación y reproducción del *habitus* escotista inmaculista, en una sociedad desigual en todo sentido.

13 San Buenaventura era proclive a la santificación de María.



BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS

Arcila Robledo, Gregorio. “Relación histórica. De la erección de la Provincia de franciscanos en la Nueva Granada, desde 1618 hasta estos últimos años. Con una nota circunstanciada de la vida de los más esclarecidos varones de dicha familia siendo provincial el M. R. F. C. Almanza”. *Provincia franciscana en Colombia. Las cuatro fuentes de su historia, 1550-1950*. Bogotá: Editorial Renovación, 1950, pp. 133-202.

De Bustis, Bernardino. *Mariale eximij viri Bernardini de Busti ordinis seraphici Francisci: de singulis festivitibus beate virginis per modum sermonum tractans omni theologia copiosum deniq[ue] utriusq[ue] iuris autoritatib[us] applicatis*. Impressum Lugduni: p[er] magistrum Joh[ann]em Cleyn, 1502.

---. *Sermonarii de excellētis gloriose Virginis Marie qd Mariale [appellat atqz. [editus fuit per Frates Bernardinum de Busti*. Lugduni : p[er] magistrum Joh[ann]em Cleyn?, 1502?.

De la Concepción, Fr. Pedro. *Soplos en defensa de la Pura Concepcion de Nvestra Señora la Virgen Maria. Contra Algunos Atomos que se han leuantado, y opuesto aquestos días al Sol de la Verdad*. Zaragoza: Impreso por Bernardo Nogues, 1662.

De la Fuente, Gaspar y Pedro de Valvas y Alva y Astorga. *Armamentarium Seraphicum o Armeria seráfica*. Impresión anastática de la ed. De Matriti, Etypographia Regia, 1649.

Doctrina Pontificia. Editada por el Padre Hilario Marín S. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

Hamilton, John Potter. *Viajes por el interior de las provincias de Colombia*. Bogotá: Banco de la República, 1993.

Memorial y juicio apologetico de Don Aurelio Pimentel de la Sal, acerca de la carta que escribió un Doctor de la universidad de Alcalá, respondiendo a otro de la Salamanca, inproperando y censurando el memorial y el libro llamado Sol de la verdad, que escribió el P. Fr. Pedro de Alva. Romæ: [stampatore non identificato], [s.d.]. 1667.

“Relación de las Fiestas que se hizieron en Santa fe de Bogotá del Nuevo Reyno de Granada de la Inmaculada Concepción de la Virgen María Nuestra Señora en el mes de maio del año de 1616”. Copia fiel del manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, signatura Mss. 9956. Transcripción de Carlos E. Mesa, OFM. *Revista Bolívar*, n.º 44, 1955, pp. 759-788.

Ximenez Samaniego, N.R^{mo} P. Fr. Joseph. *Vida del venerable P. Ioan Dvnsio Escoto, Doctor Mariano, y Svbtíl. Príncipe y universal maestro de la escuela Franciscana. Principal y máximo defensor de el soberano Misterio de la Inmaculada Concepción de la Madre de Dios, y su Primacía en este Misterio*. Madrid: Imprenta Real de la Santa Cruzada, 1677.

II. FUENTES SECUNDARIAS

Bourdieu, Pierre. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1998.

---. *La reproducción. Elementos para una teoría de enseñanza*. Barcelona: Laia, 1976.

---. "Los tres estados del capital cultural". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales. Sociología*, vol. 2, n.º 5, 1987, pp. 11-17.

---. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

De Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1999.

Durand, Gilbert. *Lo imaginario*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2000.

Leal del Castillo, María del Rosario. "La escuela franciscana a través de treinta y un óleos". *Iconografía intelectual en el virreinato de la Nueva Granada siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2013, pp. 45-139. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv13vdh9b.6>.


Meseguer, Juan. "La Real Junta de la Inmaculada Concepción (1616-1617/20)". *Archivo Ibero-Americano*, n.ºs 59 y 60, 1955.

Ríos Saloma, Martín. "De la historia de las mentalidades a la historia cultural: notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX". *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n.º 37, 2009, pp. 97-137. DOI: <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2009.37.15309>.

Ortega, Delfín. "Palabra, imagen y símbolo en el nuevo mundo: de las 'imágenes memorativas' de fr. Diego Valadés (1579) a la emblemática política de Guamán Poma de Ayala (1615)". *Nova Tellus*, vol. 27 n.º 2, 2009, pp. 19-69. DOI: <https://doi.org/10.19130/iifl.nt.2009.27.2.315>.

Velandia Onofre, Darío. "¿Teatro en el pulpito? La oratoria sagrada española del siglo XVII". *Parífrasis*, vol. 3, n.º 5, 2012, pp. 35-48. DOI: <https://doi.org/10.25025/perifrasis20123502>.

Villegas Paredes, Gladys. *Diferencias léxico-semánticas de documentación escrita en las diferentes órdenes religiosas del siglo XVII español*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2008.



Relatos visuales en tiempos de crisis: transferencias culturales y apropiaciones políticas en las crónicas festivas

Visual stories in Times of Crisis: Cultural Transfers and Political Appropriations in the Festive Chronicles

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1401>

Recibido: 28 de julio del 2020

Aprobado: 16 de febrero del 2021

VERÓNICA SALAZAR BAENA*

Universidad Santo Tomás

veronicasalazarb@hotmail.com

R E S U M E N

Este artículo aborda las transferencias culturales y la apropiación política de la *cultura visual* en los territorios de la monarquía hispánica. Para tal fin, se utilizan las fuentes documentales emanadas de las celebraciones con ocasión del nacimiento de los príncipes Baltazar Carlos (1631) y Carlos II (1663), celebraciones que tuvieron lugar en Quito, importante centro

urbano del norte andino, y Pamplona, en el nororiente del Nuevo Reino de Granada, respectivamente. Si bien estas fuentes son textuales y carecen de representaciones gráficas, consideramos que la característica principal de estas crónicas festivas es que son generadoras de visualidad a partir de la textualidad, razón por la cual funcionan como un *relato visual*

* Profesora e investigadora, Facultad de Sociología, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia; investigadora posdoctoral, proyecto “Poder y representaciones culturales en la época moderna: la monarquía de España como campo cultural (siglos XVI-XVIII)”, Ministerio de Economía y Competitividad, Gobierno de España, ref. HAR2016-78304-C2-1-P; doctora en Historia Moderna, Universidad de Barcelona, Barcelona, España; egresada del máster “Europa, el mundo Atlántico y su difusión Atlántica”, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España; historiadora, Universidad del Valle, Cali, Colombia.

también conocido como *écfrasis*. En este caso en concreto, se trata de un *relato visual* construido por los encomenderos

con la intención de reivindicar su rol en un contexto de especial conflicto con las autoridades imperiales.

Palabras clave: relatos visuales, transferencias culturales, apropiaciones políticas, relaciones de fiesta, Quito, Pamplona

A B S T R A C T

This article studies the cultural transfers and the political appropriation of visual culture in the territories of the Hispanic monarchy. For this purpose, the documentary sources emanating from the celebrations on the occasion of the birth of Prince Baltazar Carlos (1631) in Quito, an important urban center in the northern Andean region, and the celebration of the birth of Carlos II (1663) in Pamplona, located in the Northeast of the New Kingdom of Granada. Although

these sources are textual and lack graphic representations, we consider that the main characteristic of these festive chronicles is that they are generators of visuality based on the textuality of the read image and the word seen, which is why they function as a visual story also known as *Écfrasis*. In this specific case, it is a visual story constructed by the *encomenderos* with the intention of claiming their role in a context of special conflict with the imperial authorities.

Keywords: visual stories, cultural transfers, political appropriations, festive chronicles, Quito, Pamplona

Introducción¹



El siglo XVII trajo consigo enormes trastornos demográficos, económicos y políticos. Lejos de ser episodios aislados, autores como G. Parker han indicado que se trató de una crisis global que se puede resumir en cuatro frentes. El primero, de orden demográfico, fue producto de epidemias, migraciones, guerras,

¹ Una primera versión de este artículo hizo parte de la tesis doctoral “Fastos monárquicos en el Nuevo Reino de Granada: la imagen del rey y los intereses locales. Siglos XVII y XVIII”, Área de Historia Moderna, Universidad de Barcelona, Barcelona, España, 2014. Este artículo se enmarca en la línea del proyecto “Poder y representaciones culturales en la época moderna: la monarquía de España como campo cultural (siglos XVI-XVIII)”, Ministerio de Economía y Competitividad, Gobierno de España, ref. HAR2016-78304-C2-1-P, así como en el proyecto Fodein “Conflicto, consenso y violencia”, Facultad de Sociología, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia.

malas cosechas y catástrofes naturales que se tradujeron en una reducción significativa de la población (Parker). El segundo, económico, fue consecuencia de la desaceleración productiva, la alta inflación y la crisis de la economía extractiva (Hamilton). El tercero, de orden político, estuvo generado por la reconfiguración de los poderes imperiales y su relación con las élites locales (Steensgaard). Finalmente, un cuarto frente de esta crisis fue la proliferación de revueltas que amenazaron el orden establecido (Lynch).

En consecuencia, fue un consenso historiográfico señalar el siglo xvii como el momento de la decadencia imperial hispánica. Sin embargo, en años recientes varias investigaciones han empezado a mostrar la forma en la que se gestionaron las crisis, y han observado que el imperio hispánico fue mucho más resiliente de lo que se consideraba y que supo lidiar con la diversidad y el conflicto con un relativo éxito, al punto de asegurar su supervivencia hasta los albores del siglo xix (Palos, “El arte de conservar imperios”). Recuérdese que en el siglo xvii la monarquía hispánica era un sistema político muy complejo que incluía territorios tan diversos como Flandes, Milán, Nápoles, Sicilia, Portugal, España y los dominios ultramarinos de Filipinas y América. En un imperio de tales dimensiones, las situaciones de tensión política estaban a la orden del día y la capacidad de hacer uso de la fuerza para resolverlas no siempre resultó efectiva². En este orden de ideas, el estudio de la *cultura visual* como un efectivo medio de transmisión de mensajes masivos afines al poder ha resultado un campo de investigación fecundo³. Si bien el catolicismo tridentino fue el sustrato de esta *cultura visual compartida*, esta no fue en ningún caso una creación metropolitana unidireccional, reproducida en los demás territorios que componían el imperio, sino el resultado de diversas influencias culturales que ponen en evidencia procesos de recepción y apropiación creativa (DaCosta). Esta consideración ha permitido también deconstruir las tradicionales

2 Sobre este aspecto véase Cardim *et al.*

3 Se sigue la definición de *cultura visual* de J. L. Palos, de acuerdo con la cual “la visión constituye un modo de expresión cultural y de comunicación entre las personas tan importante como el lenguaje; o lo que es lo mismo, la visualidad es, como el lenguaje, un medio a través del cual se conducen las ideas. Como resulta obvio, en este planteamiento, el juicio estético pierde su tradicional hegemonía con lo que, entre otras cosas, se difumina la barrera entre artes mayores y menores, entre artistas y artesanos, y el concepto ‘arte’ deviene una categoría epistemológicamente reductiva, de ahí que se opte por una nueva taxonomía en la que la ‘imagen’ constituye el principal elemento organizador” (“El testimonio de las imágenes” 136).

lecturas del campo cultural como una construcción exclusivamente europea y privilegiar visiones conectadas, multidireccionales y no jerarquizadas⁴.

De acuerdo con tal marco interpretativo, este artículo aborda las transferencias culturales y la apropiación política de la *cultura visual* en los territorios de la monarquía hispánica. Para tal fin, se utilizan las fuentes documentales emanadas de las celebraciones realizadas en Quito, importante centro urbano del norte andino, con ocasión del nacimiento del príncipe Baltazar Carlos (1631), así como la celebración que tuvo lugar en Pamplona, en el nororiente del Nuevo Reino de Granada, por el nacimiento de Carlos II (1663). Se trata de fuentes textuales no impresas que construyen visualidad. Las fuentes estudiadas fueron producidas por los cabildos de Quito y Pamplona para ser enviadas a las autoridades imperiales. Por tal razón, se encuentran depositadas en el Archivo General de Indias.

Este tipo de fuentes, denominadas *relaciones de fiesta*, fueron un género literario muy popular durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Consideradas escritura ecfrásica, son una traducción verbal de una representación visual. Por lo tanto, en términos de Ledda, en estas no importa la realidad del objeto y sus requisitos estéticos sino la capacidad de dar presencia a lo ausente en un código cultural compartido (234). Esto significa, en otras palabras, que la fiesta narrada no es necesariamente vivida. En atención a tal aserto, esta fuente no acredita verdad de un acontecimiento sino más bien su representación o intencionalidad. Para Fernando Rodríguez de la Flor, este tipo de fuentes documentales “tienen una estrecha relación con los orígenes mismos de los sistemas de representación de valores y con lo que podríamos llamar el modo de construir el significado histórico y al tiempo, de crear las figuras nucleares del imaginario de una colectividad” (167). Por estos motivos, si bien las fuentes aquí estudiadas carecen de representaciones gráficas, consideramos que la característica principal de estas crónicas festivas es que *son imagen leída y palabra vista*, razón por la cual funcionan como un *relato visual*.

4 Estudiar la cultura visual desde una perspectiva no jerarquizada es la propuesta de W. J. T. Mitchell, favoreciendo la construcción de la historia de las imágenes, en reemplazo de la tradicional historia del arte.

Celebraciones públicas, transferencias culturales y contextos de apropiación

Para las autoridades imperiales, el nacimiento de los herederos tuvo la importante función propagandística de mostrar que la monarquía hispánica gozaba de salud y vitalidad. De ahí que la fabricación de la imagen pública del heredero fuese un asunto de la mayor trascendencia (Burke)⁵. Durante el reinado de Felipe IV este tipo de eventualidades regias tuvo un enorme despliegue ceremonial. Las dificultades que experimentó la familia real para darle un heredero a la dinastía sin duda contribuyeron a aumentar su importancia⁶ (Kamen).

Estas celebraciones, si bien eran pautadas desde la corte madrileña, posteriormente se *transferían* a los cabildos de ultramar, cuyas élites las adaptaban a los contextos locales sin comprometer su funcionalidad, que era a la postre hacer presente al rey ausente (Salazar, “La ciudad en fiesta”). Todos los procesos celebrativos incluían la escritura de una crónica festiva —*relación de fiestas*— hecha por encargo de las élites locales y cargada de intencionalidades políticas. En este sentido, el continuo uso de hipérboles tenía como objetivo hablar a la visión imaginativa del lector (Ledda 231), en este caso el Consejo de Indias. Usamos los conceptos de transferencia y apropiación, siguiendo la conceptualización de Michel Espagne, para quien cualquier paso cultural de un contexto a otro da como resultado una transformación de su significado, una dinámica de resemantización que solo puede reconocerse plenamente teniendo en cuenta los vectores históricos del pasaje. El concepto de transferencia apunta a admitir que puede haber *apropiación* de un producto cultural y emancipación del modelo que constituye, es decir, que una transposición, por remota que sea, tiene tanta legitimidad como el original. Consideramos entonces que las celebraciones y

-
- 5 Esta empresa comprendía varias estrategias que iban desde el viaje del joven príncipe por diversos reinos para jurar como heredero, hasta la publicación de extensas relaciones sobre diferentes asuntos de su vida, pasando por la elaboración de un complejo programa de construcción de su imagen pública. Véase un ejemplo en la “Grandiosa relación de la famosa mascara, que a honra del nacimiento dichoso de nuestro Serenísimo Príncipe, don Baltasar Carlos Domingo, ordenó el señor Duque de Medina de las Torres, en que entró el Rey nuestro señor, y su Alteza el señor Infante Don Carlos. En este año de 1629” (Fondo Antiguo, Biblioteca Universidad de Sevilla). La versión digitalizada de este documento se encuentra disponible en <http://fondosdigitales.us.es/fondos/>.
- 6 Las celebraciones monárquicas hispánicas han sido materia de varias investigaciones. Para una revisión historiográfica véase Salazar, “El cuerpo del rey”.

las crónicas festivas fueron apropiadas por la élite encomendera en un escenario de especial tensión política con las autoridades imperiales.

Esta tensión —conectada con las convulsiones más generales que vivía la monarquía— tenía origen en la desconfianza creciente que la administración imperial manifestaba con respecto a los encomenderos. Las bajas demográficas eran en buena medida achacadas a sus excesos. También cabía la sospecha de que la disminución de las rentas mineras fuera consecuencia de su indebida apropiación. En líneas generales, se promovieron una serie de reformas encaminadas a golpear el poder encomendero como parte de un plan para salvaguardar los intereses de la metrópoli, por aquellos tiempos con necesidades económicas multiplicadas en los frentes de batalla (Elliott).

Las medidas causaron enormes tensiones en aquellos lugares en los cuales la encomienda había sido el principal proveedor de mano de obra forzada para trabajar en minas y agricultura, como en el caso de Quito y la zona de Pamplona (Gamboa). Pese a los esfuerzos de la Corona, el poder de los encomenderos se mantuvo pues lograron asegurar su privilegio como cabildantes y diversificaron sus actividades económicas en haciendas y comercios. Sin embargo, el peligro para las élites encomenderas era latente pues de no tener el favor del rey, las cosas podían empeorar.

En este contexto, no es de extrañar que Quito y Pamplona hayan utilizado las crónicas festivas por el nacimiento de los príncipes para reestablecer su prestigio frente a las autoridades peninsulares. Las crónicas festivas en honor de los príncipes, excepcionales en el norte andino (Salazar, “Fastos monárquicos”), dan cuenta de un variado repertorio de iconografías, artificios, símbolos y memorias organizados como un *relato visual* por medio del cual las élites encomenderas demostraron su integración y cohesión dentro del proyecto imperial hispánico, al tiempo que reivindicaron frente a las autoridades peninsulares su rol en la evangelización y pacificación de la población indígena. Estos relatos visuales son una lúcida manifestación de la interacción entre lo global y lo local dentro de la cultura visual hispánica. Igualmente, permiten comprender la manera en que la imagen sagrada y la profana se entrelazan.

El relato visual de los encomenderos de Quito: evangelización, pacificación y memoria de conquista

La noticia del nacimiento del príncipe Baltasar Carlos llegó a Quito en enero de 1631. Una vez fue recibida la orden de celebración, se comunicó la noticia y “los principales de la ciudad” decidieron colaborar “con todo cuanto fuese posible” para la realización de un programa festivo de ocho días (AHM/Q, *Cabildo*, L. XIX). Según su relato visual, las fiestas iniciaron el jueves 20 de febrero de 1631 con una misa de acción de gracias presidida por los oidores de la Real Audiencia, los miembros del Cabildo y los encomenderos de la ciudad.

Se organizó una procesión en honor de la Virgen de Copacabana que recorrió toda la plaza mayor de la ciudad, escoltada exclusivamente por los encomenderos, al compás de las descargas de fusilería. La escogencia de esta imagen entre todas las advocaciones marianas que por entonces había en Quito, es un hecho simbólicamente relevante. Como lo ha estudiado Verónica Salles-Reese, la Virgen de Copacabana fue un eslabón que unió la estructura de la pre-conquista con el nuevo orden social (159). De ahí que las órdenes religiosas, con el apoyo de las autoridades imperiales, se encargaran de difundir esta devoción, construyendo así una visión idealizada de la evangelización en estos territorios⁷.

7 En el Alto Perú la devoción a la diosa de la fecundidad Copakawana había sido una tradición arraigada en tiempos prehispánicos. Según algunos cronistas españoles, la deidad tenía una corte compuesta por *umantuus*, hombres y mujeres mitad peces. La región, densamente poblada, era un área fundamental para los evangelizadores. Con los misioneros españoles ya recorriendo estos caminos, a orillas del lago Titicaca se registró una de las primeras apariciones marianas en el Nuevo Mundo, bajo la advocación de la Virgen de la Candelaria. Esta aparición tomó el nombre de Virgen de Copacabana, en honor del sitio, pero ligado a un proyecto de “colonización de los imaginarios” que permitió la transferencia de cultos prehispánicos a las devociones marianas, como lo han estudiado Serge Gruzinski en México y MacCormack en los Andes. La talla principal de la Virgen de Copacabana fue realizada a partir de una visión, por el artista indígena Francisco Tito Yupanqui, nieto del inca Tupac Yupanqui, educado por los dominicos, y que terminó sus días en el convento de San Agustín del Cusco. Debido a la enorme popularidad del sitio, en 1614 se proyectó la construcción de un templo de diseño renacentista que incluía una capilla abierta para oficiar el culto al aire libre, dando continuidad a las ceremonias religiosas a cielo abierto de tradición prehispánica. El propio virrey del Perú, conde de Lemos, dio su apoyo definitivo para terminar la enorme construcción, y viajó hasta la lejana Copacabana para participar en la inauguración del nuevo templo en 1678.

Quito tenía una enorme población indígena que habitaba en la periferia de la ciudad, los relatos de milagros de conversión de otras advocaciones habían sido allí recurrentes. La imagen de la Virgen de Copacabana llegó a Quito en la primera década del siglo XVII y tuvo un rápido ascenso devocional pues en 1620 se dispuso en su nombre una capilla con capellán en la catedral de la ciudad. Las celebraciones por el nacimiento del príncipe Baltasar Carlos consolidaron el protagonismo de la Virgen de Copacabana y reavivaron el proyecto evangelizador ligado a ella. En la procesión de la Virgen, los encomenderos construyeron su autorrepresentación como mediadores culturales, piezas fundamentales para la evangelización indígena.

Según la relación festiva escrita por el escribano de Cabildo Diego Rodríguez de la Vega, el sábado 22 de febrero de 1631 los gremios de artesanos brindaron ruedas de fuego y “partidas de turcos y salvajes” (AHM/Q, *Cabildo*, L. XIX). El domingo, los mercaderes salieron vestidos con máscaras a lo español, francés y alemán, “cubiertas de guarnición de plata y oro con lacayos y caballos ricamente adornados”. Luego, formaron “una procesión de cardenales y obispos, representando el consistorio a cuya cabeza aparecía el sumo pontífice” (AHM/Q, *Cabildo*, L. XIX). De origen italiano, las mascaradas implicaban el uso de la música y la danza, en una elaborada escenografía en la cual el vestuario cumplía una función muy importante para caracterizar y satirizar personajes. Como lo anota María del Pilar Monteagudo Robledo, la mascarada fue un recurso de representación de la alteridad cultural muy frecuente en los territorios hispánicos.

La contribución económica de los mercaderes se entiende mejor en el contexto económico que la ciudad vivía por entonces. La caída de la economía minera había provocado cierta diversificación productiva y la dinamización económica alrededor de las haciendas, los obrajes y los telares. Los mercaderes quiteños —algunos de ellos encomenderos al mismo tiempo— buscaban el favor del rey para liberar algunas de sus actividades que se encontraban restringidas por la política económica de la Corona.

En los días siguientes, el relato visual destaca las corridas de toros en la plaza mayor, y un juego de cañas “a la manera de un reñido combate”, en el que participaron exclusivamente los miembros del Cabildo, los encomenderos principales y sus hijos. Para el último día de las celebraciones, se describe el evento más importante: una “entrada de indios y representaciones de algunos sucesos relativos a la historia de ese país” (AHM/Q, *Cabildo*, L. XIX). Esta representación hace referencia a un importante hito de la memoria histórica quiteña, un combate ritual que rememoraba la conquista de Quito en tiempos prehispánicos, por

parte de Huayna Cápac, el penúltimo emperador inca, “rey que fuera de esta tierra en su gentilidad”. El inca era descrito acompañado de cuarenta mujeres en un carro: “sus damas con sus orejeras, llautos, patenas de plata, brazaletes y un carro en que venía un monte espeso artificiosamente puesto con mucha caza de animales y coca y yuca y algodón y otras comidas de sus modos cocinados” (AHM/Q, *Cabildo*, L. XIX).

Dispuesto a enfrentarse a los ejércitos del inca, estaba el otro bando encabezado por la reina de Cochasqui. Este combate ritual recreaba la lucha entre el imperio inca y sus focos de resistencia. Huayna Cápac, el emperador inca, había abandonado el Cusco para incorporar a las etnias del norte al Tahuantinsuyo. La campaña de sometimiento de estos territorios duró varios años y era una parte importante de la memoria histórica nativa.

Según el relato, la reina de Cochasqui estaba acompañada de naciones indias originarias del oriente amazónico: quisingas, cofanes, litos, quijos, ingas, niguas y margayes, junto con “mil naturales armados a la usanza” (AHM/Q, *Cabildo*, L. XIX). Unos representaban la cacería de leones, tigres y osos, en tanto que otros llevaban instrumentos de guerra “que usaron en sus tiempos” o portaban “banderas e insignias con plumería y cajas españolas” (AHM/Q, *Cabildo*, L. XIX). A la reina la acompañaban también los caciques Pando y Jumande, de la provincia de Quijos. Los caciques, al parecer, iban montados en un carro en el que se escenificaba su castigo:

Vestidos con camisetas de hilo y lana de oro, de los que con pasamanería de oro, damascos y otros de sus tejidos y las diversidades de colores que tenían y la plumería de sus sombreros que podían asentar la más fértil primavera y ninguna de sus campos llegaron a juntar en tan pequeño espacio. (AHM/Q, *Cabildo*, L. XIX)

El acompañamiento de la reina de Cochasqui puede resultar extraño para el lector de la crónica festiva, porque las etnias y los periodos históricos de los personajes no tuvieron simultaneidad. En efecto, la reina de origen andino tenía poco que ver con las etnias amazónicas. De hecho, estas últimas conformaban los ejércitos incaicos que conquistaron Imbabura, provincia que regentaba Cochasqui. Para Alexandra Kennedy, anular la diversidad regional para favorecer una lealtad única vía, del inca al rey español, fue una estrategia recurrente durante el siglo XVII.

La intencionalidad del relato visual permite comprender las asociaciones. Los nombres de Pando y Jumande se encontraban ligados a la sangrienta

rebelión de 1578 en la provincia de Quijos, en el oriente amazónico de Quito. Esta rebelión, estudiada por Pablo Ospina, tuvo como epicentros los poblados españoles de Ávila y Baeza. Los quijos comenzaron a sublevarse de manera continuada desde 1560 en contra de los abusos de los encomenderos. Al parecer, la rebelión de 1578 fue organizada por los caciques Guani y Jumande y contó con la decisiva participación de los pendes, los brujos locales. La villa de Ávila fue saqueada e incendiada, sus “árboles de Castilla” arrancados y sus habitantes blancos y mestizos asesinados (Ospina 6). Desde Quito se enviaron refuerzos para sofocar la rebelión. Los temores de conspiración indígena crecieron entre los encomenderos. Tras varios meses de enfrentamientos, la rebelión fue sofocada; los caciques, apresados en Quito, fueron torturados, ejecutados en la horca y luego descuartizados. En Quijos, a la orden dominica le fue encomendada la pacificación de las almas sublevadas.

Paradójicamente, la rebelión terminó por legitimar el poder de los encomenderos, pues las distantes autoridades se dieron cuenta de que quienes hacían presencia efectiva en el territorio eran ellos. La resolución del episodio también sentó un precedente que desanimó posibles rebeliones. El relato visual, de una forma teatral y profundamente política, permitió unir en las celebraciones por el nacimiento del infante Baltasar Carlos, dos momentos distantes de la memoria histórica nativa: uno de tiempos prehispánicos, y otro ya de la etapa hispánica. Así, se transmitió un mensaje muy específico: era necesario afirmar el dominio imperial. La estrategia visual para conseguir este propósito fue hacer visible la identificación de la monarquía con la figura del inca. El momento cumbre de la representación, que según la relación festiva duró algo más de tres horas, fue una escena de batallas que entusiasmó al público:

Hicieron ambos ejércitos sus veleidades y acometimientos tan diestramente con notable algazara y gritería al son de sus instrumentos y llegaron a vencer y degollar a la reina de Conchasqui y el modo de cantar su victoria fue de mayor gracia. (AHM/Q, *Cabildo*, L. XIX)

Según la crónica festiva, el combate finalizó con un acto de sacrificio. Se castigó simultáneamente a la reina de Cochasqui, degollada por resistirse a la dominación de Huayna Cápac, y a los caciques quijos que se rebelaron contra la autoridad española.

La utilización política del pasado incaico por parte de las autoridades coloniales tiene sus primeros antecedentes en los dibujos encargados por el virrey Toledo para la *Historia indica* de Pedro Sarmiento de Gamboa, enviada

a Felipe II en 1572. Karine Perissat ha observado un cierto giro en torno a la visión imperial inca, sucedido a finales del siglo XVI, que sirve para entender la representación indígena en las fiestas de Quito de 1631. En los tiempos de la conquista, así como en las décadas subsiguientes, las autoridades coloniales, los cronistas y las élites conquistadoras se encargaron de avivar el recuerdo de la tiranía del antiguo imperio (Perissat). Al finalizar el siglo XVI, esta visión empezó a modificarse. Para Perissat se trata de una reconstrucción semejante al fenómeno del Renacimiento europeo. Con la enorme influencia de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega, en los albores del siglo XVII se reconstruyó el pasado incaico bajo tópicos del humanismo europeo, buscando modelos éticos y religiosos ocultos hasta entonces. Incluso en las narrativas criollas, los incas se “romanizan” (Hampe). Así como los antiguos prepararon la venida del cristianismo, de igual manera los gobernantes incas habrían preparado a los habitantes del imperio para recibir el mensaje cristiano.

La creación de este “reino imaginario” buscaba en la civilización prehispanica prefiguraciones de la verdad cristiana, por lo cual establecía que la justicia de los incas castigaba los mismos crímenes reconocidos por la religión cristiana. De esta manera, personajes, dioses y fábulas fueron cristianizados. En la representación iconográfica del pasado incaico, los elementos tradicionales de los trajes y tocados aparecían junto con elementos de la tradición grecolatina. Los espectadores quiteños fueron impresionados por la belleza de los atuendos indígenas. Se utilizaron plumas, telas y joyas para rehabilitar la imagen imperial de los incas. Peninsulares y criollos construyeron una visión de continuidad con el pasado, pues en este relato la monarquía hispánica resultaba ser la heredera del pasado imperial. Las noblezas indígenas, por su parte, participaron también de esta “invención del pasado”, pues habían sido educados en la cultura clásica por religiosos que veían en ello una manera de acercar los dos mundos (Gruzinski).

La distancia histórica sin duda favoreció este proceso de reconstrucción histórica, el cual se afianzó con el transcurrir del siglo XVII. La armonía utópica pudo establecerse y propagarse en la medida en que se consolidaba el orden colonial. Aun cuando ese pasado había dejado de ser una amenaza, podía integrarse a la cultura visual hegemónica para reafirmar el dominio hispánico y condenar la resistencia a este, pues, en otras palabras, resistir al colonizador era resistir a los incas.

La inclusión de lo inca fue un tópico también utilizado en Lima para la celebración por el nacimiento del príncipe Felipe Próspero (1659), ocasión en la cual se hizo una mascarada inca. Varias celebraciones de la corte virreinal

fueron acompañadas por representaciones de este tipo. La valoración moral del pasado indígena por parte de criollos y españoles implicó crear analogías estéticas con las culturas europeas reconocidas. De la misma manera, el uso de la historia como “maestra de vida” permitía escenificar vicios y virtudes, lo que era fundamental para transmitir mensajes visuales. La idealización del pasado incaico, por ejemplo, trajo consigo la “barbarización” de los elementos disidentes representados en etnias indígenas: la reina de Cochasqui y los quijos, por ejemplo.

En este relato visual son los encomenderos quienes apelan a este pasado inventado para reconciliarse con las autoridades peninsulares, reivindicando su rol dentro del proyecto imperial y al mismo tiempo para enseñar a los sectores sociales que subordinaban, principalmente indígenas, que ellos eran los herederos de aquel reino imaginario cuya tradición cultural se atribuían el derecho de custodiar⁸.

El relato visual de los encomenderos de Vélez, Pamplona y Muzo: guerreros del rey defendiendo la frontera

La segunda coyuntura celebrativa tuvo lugar en la provincia de Pamplona con ocasión del nacimiento del tercer heredero de Felipe IV, el príncipe Carlos II.

Baltasar Carlos y Felipe Próspero habían muerto a corta edad, lo que había sumido a los Austrias en una crisis sucesoria. Carlos II, el débil heredero, vio la luz en 1661 en el Buen Retiro. Las noticias fueron recibidas en Vélez, Muzo y Pamplona. Esta última región se caracterizaba por ser un importante bastión de la encomienda. Los españoles llegaron a Pamplona en 1549 e hicieron los primeros repartimientos precisamente cuando la institución de la encomienda estaba perdiendo importancia en las áreas más ricas del imperio, luego de la promulgación de las Leyes Nuevas. De tal manera, en este territorio los encomenderos no fueron reemplazados por corregidores, sino que coexistieron. Incluso, las “tierras de comunidad” promovidas por las Leyes Nuevas para garantizar la supervivencia indígena fueron apropiadas por los encomenderos, con el apoyo del Cabildo de Pamplona, que legalizó los títulos de propiedad.

8 Un importante estudio sobre la élite quiteña colonial es el de Pilar Ponce Leiva.

Según Jorge Gamboa, el hallazgo en el territorio de minas de oro y esmeraldas contribuyó a prorrogar la vitalidad de la encomienda. El trabajo de los indios en las minas y el servicio personal pervivieron pese a los esfuerzos de los visitadores reales. Sin embargo, para la época en la que se celebraron las fiestas en honor del príncipe Carlos II, la encomienda experimentaba enormes dificultades pues en 1637 la Corona había suspendido el privilegio de otorgar o mantener encomiendas a los gobernadores y reservado este derecho al Consejo de Indias. Para los encomenderos, ganar el favor del rey se hizo entonces un asunto mucho más urgente para asegurar sus privilegios.

Al igual que las celebraciones de Quito, los festejos en Vélez, Muzo y Pamplona tuvieron como principales protagonistas a los encomenderos, quienes además organizaron y costearon los gastos, aun cuando advertían que “se encontraban en la ruina”. La escasez de recursos fue un tópico recurrente en las relaciones de fiesta, usado para ahondar en el mérito de la celebración. “Causó admiración en la concurrencia, que en tan suma pobreza y trabajos con que se hallaba esta ciudad se pudiese lograr tal ostentación”, señalan reiteradamente en la crónica celebrativa (AGI, *Santafé* 29, ramo 5, n.º 41).

En la ciudad de Vélez, según el relato visual de Joseph de Olarte, los festejos iniciaron el día 24 de enero de 1663 con una misa en la iglesia mayor y en las parroquias aledañas “con ostentación y aparato”. Luego se hicieron luminarias en la noche y una “lucida mascara de caballo y a pie, en donde los encomenderos de esta ciudad deslumbraron con su talento, fuegos, ruedas, cohetes y montantes” (AGI, *Santafé* 29, ramo 5, n.º 41). Al día siguiente se puso en un trono a la Inmaculada Concepción, a quien se le dedicó la fiesta. Se encargó además la construcción de cuatro arcos de madera para los extremos de la plaza. Los arcos de triunfo eran usados originalmente para las entradas reales, como una evocación del triunfo de la monarquía, inspirado en las conquistas romanas. El arco diseñado por Durero para homenajear al emperador Maximiliano de Austria había marcado toda una época en las cortes europeas y era un referente visual asociado al triunfo militar. Según la crónica festiva, en los arcos de Vélez “los señores principales demostraron su pericia como jinetes”. Sin embargo, el proceso de transferencia del modelo es muy interesante porque el artesano comisionado para tal fin elaboró “arcos enramados todos con frutas y verduras de diferentes géneros, adornados con platos para las cuatro esquinas de la plaza”

9 Sobre el concepto de ostentación véase el reciente texto *Magnificence in the Seventeenth Century. Performing Splendour in Catholic and Protestant Contexts* (Versteegen et al).

(AGI, *Santafé* 29, ramo 5, n.º 41). Según el relato, en la base de estos arcos se amarraron palomas y conejos. Los animales, al parecer desesperados por liberarse, se movían aparatosamente, generando así un movimiento de toda la estructura que causó mucha impresión en el público (AGI, *Santafé* 29, ramo 5, n.º 41).

En Pamplona, la recepción de la noticia fue presentada apelando a las metáforas visuales que, según ha descrito Mínguez, fueron usadas en las grandes capitales imperiales:

Rayaron en las noticias de esta noble y leal ciudad de Pamplona, los rayos del más peregrino lucero de España en las felices nuevas de el dichoso nacimiento de nuestro serenísimo príncipe don Carlos Joseph augusta fecundidad de la serenísima reina nuestra señora felizmente lograda en tantos resplandores animados, flores, viñas y estrellas discursivas, dedicándose desde la cuna al cetro y mereciendo en las reales fajas la corona, no fuera encarecimiento llamarle hijo del sol pues lisonjeando su oriente te empeño el cielo en declararle grande. Desde el principio más tierno y si con discreta atención se mira con cuantos empeños de singulares circunstancias le recibió España como lucero de Austria peregrino. (AGI, *Santafé* 29, ramo 5, n.º 41)

Según la écfrosis hecha por el capitán Juan Gómez Villalobos, corregidor de Pamplona, los festejos iniciaron con un paseo del estandarte real con dosel y cojín de terciopelo carmesí, acompañado por los alcaldes y los encomenderos “en caballos curiosamente enjaezados”. Estos elementos hacían parte de un código visual-ritual asociado con el poder del Estado monárquico, estudiado por Alejandro Cañeque.

La procesión, según la descripción, “sucedió alrededor de la plaza al son de chirimías, trompetas y atabales entre cuyos ecos se mezclaba el militar estruendo” (AGI, *Santafé* 29 R5 N41). El estandarte real, que representaba el cuerpo físico del rey en su ausencia, fue llevado a la iglesia mayor donde lo esperaban el clero y las órdenes religiosas. El altar había sido ordenado “con mil primores y variedad de macetas y flores con ramilletes de lámina y plomería que inventó el arte, dispuso con aseo el ingenio y costearon los nobles encomenderos” (AGI, *Santafé* 29, ramo 5, n.º 41). Hasta el altar fue conducido el pendón en el que se encontraba un túmulo de la Inmaculada Concepción que escenificaba la sacralidad monárquica. Juntas las dos imágenes, se descubrió el sagrario y se celebró una misa a cargo de Francisco Araque Ponce de León, miembro de una reconocida familia

de la élite criolla que “engarzó los misterios de la Concepción con los gozos de la peregrina sucesión del príncipe don Carlos” (AGI, *Santafé* 29, ramo 5, n.º 41).

De acuerdo con el relato, los dos días siguientes, los conventos de San Francisco y Santa Clara “ofrecieron un encierro de toros, en donde los jinetes más diestros fueron los encomenderos”. El domingo, la Compañía de Jesús “coronó torres, armerías y capiteles con luminarias invenciones de fuegos artificiales”. Los encomenderos dispusieron de una máscara con trajes y carros alegóricos. Los carros alegóricos eran carrozas que transmitían ideas por medio de una combinación de representaciones pictóricas o teatrales, tenían origen en la corte del emperador Maximiliano de Austria y fueron introducidas en la corte hispánica por Carlos V y usadas frecuentemente por su efecto pedagógico. En las celebraciones de Pamplona los carros triunfales fueron tres: el primero representaba “la sucesión de España dibujada en misterios de la sagrada escritura”. El segundo, “el triunfo del príncipe recién nacido a la santísima Virgen, explicándose todo con elocuentes y sutiles poemas castellanos”. El tercero, “burlesco muy sazonados esmerándose todos en significar las memorias augustas a que se dedicaban las fiestas” (AGI, *Santafé* 29, ramo 5, n.º 41). La presencia de artefactos como arcos, carrozas y mascaradas en los relatos visuales de Vélez y Pamplona muestra la efectividad de los procesos de letramiento visual en los territorios de la monarquía hispánica. Al margen de que estas celebraciones se hallan llevado a cabo o no, lo cierto es que hay una serie de dispositivos visuales coincidentes con los descritos en otros puntos del imperio. Tal y como lo han estudiado Rappaport y Cummins, el letramiento o *literacy* hace referencia a la capacidad de producir e interpretar mensajes dentro de un código específico. Esta consideración permite cuestionar la aparente “marginalidad” de ciudades como Pamplona o Muzo dentro de los códigos celebrativos de la monarquía hispánica y visibilizar más bien la fluidez de estos elementos dentro de una cultura visual más amplia.

Por ejemplo, el protagonismo de la Inmaculada Concepción no es un hecho menor. Es esta una devoción característica del espíritu militante del Concilio de Trento. A diferencia de otras advocaciones sincréticas, la Inmaculada Concepción fue una advocación de especial auge en los círculos cortesanos de la monarquía hispánica. El dogma de la santificación de María en el seno materno y de su concepción sin mancha, procedía de los Evangelios apócrifos, y durante siglos enfrentó enormes controversias teológicas. Los monarcas castellanos fueron devotos de la Inmaculada y a esta se le atribuyeron varios milagros

de conversión de judíos. Según Suzanne Stratton, las primeras iconografías de esta virgen aparecieron a inicios del siglo XVI, elaboradas por Juan de Juni¹⁰.

Sin embargo, fue gracias a la feroz defensa durante el reinado de Felipe III, y más aún en el de Felipe IV, que se consiguió en 1661 que el papa Alejandro VII ratificara el dogma, lo cual, en un contexto de profunda disputa entre el poder del papa y el del rey, fue considerado un triunfo político de los Austrias, visto con muy malos ojos por la Corona francesa. De ahí que en adelante la Inmaculada Concepción se convirtiera en un aspecto clave en la definición de la identidad hispánica más militante. En palabras de Ruiz y Sabatini, esta advocación daba un nuevo sentido y ciertamente una nueva visibilidad a lo que significaba formar parte de esa monarquía, entendida aquí como algo más que una forma de gobierno o de globalidad territorial, y esto habría de resultar decisivo para el honor colectivo en un mundo cada vez más cambiante y amenazante (15).

En el *relato visual* de los encomenderos de Vélez y Pamplona, el uso de esta imagen es un símbolo mediante el cual se reivindica su pertenencia al proyecto imperial hispánico, al tiempo que les sirve para posicionarse como garantes de la evangelización en una zona en la que todavía no estaba consolidada la sujeción:

Y a la hora competente se volvió a traer el solemne acompañamiento de la infantería, alcaldes, regidores, capitulares y encomenderos el estandarte real que colocándole en altar mayor junto a la imagen de la Inmaculada soberana María, parece que daba a entender con señas vistas aunque con palabras mudas que a los amparos de esta gran señora ha debido siempre sus mayores triunfos España o que se gloriaba María de que en las armas de el gran Filipo había tenido gloriosas defensas su concepción inmaculada, solicitándole con tan ardientes quanto continuas ansias tantas declaraciones de nuevos privilegios y prerrogativas. (AGI, *Santafé* 29, ramo 5, n.º 41)

La referencia al mundo indígena es otro de los elementos que marcaron el relato visual de los encomenderos. No obstante, mientras que las élites encomenderas de Quito construyeron un relato visual que integró el pasado inca, en las celebraciones de Vélez y Pamplona lo indígena se definió a partir de su

10 A partir del Concilio de Trento, con el fortalecimiento de las devociones marianas, las órdenes religiosas crearon identificaciones con determinadas advocaciones. Los dominicos, por ejemplo, se identificaron con la Virgen del Rosario, los carmelitas con la Virgen del Carmen y los franciscanos con la Inmaculada Concepción.

barbarización. Esta diferencia se explica porque estos cabildos hacían parte de la frontera con los pijaos. Para el siglo XVII, la etnia guerrera de los pijaos permanecía aún sin ser dominada y resistiendo tenazmente a la colonización hispánica. Si bien en los primeros años de conquista, su presencia dentro de las preocupaciones geopolíticas fue marginal, conforme avanzó el gobierno colonial su sometimiento se volvió un asunto imperioso y prioritario para la Audiencia de Santafé, la cual buscaba establecer allí asiento y policía. La importancia del territorio para el comercio y las comunicaciones, sus riquezas minerales y agrícolas, así como la posibilidad de encontrar mano de obra esclava conseguida en “guerra justa”, avivaron las ambiciones de autoridades y encomenderos, que buscaron fortuna y mercedes reales ampliando la frontera agraria.

Con este propósito, en 1604 la Corona española comisionó al militar Juan de Borja, presidente de la Audiencia de Santafé, la pacificación de los pijaos¹¹. Borja, combinando iniciativas oficiales y privadas, organizó una campaña de exterminio de varios años que consistió en constantes ataques a su territorio por distintos flancos, destrucción sistemática de sus sementeras varias veces al año, ejecución inmediata de prisioneros varones y diseminación de los sobrevivientes en encomiendas como esclavos¹². Por esta causa, los encomenderos solían albergar en sus casas, o en los “apostentos” de sus resguardos, un cierto número de soldados. Sostener esta costosa clientela era esencial para el prestigio de su casa pues significaba la posibilidad de utilizarla en una expedición que trajera consigo el reconocimiento de servicios prestados a la Corona. El intercambio de méritos en la guerra contra los pijaos a cambio de mercedes en las encomiendas fue una estrategia de mérito recurrente, tal y como lo documentó Germán Colmenares.

La noción de frontera es visible en la construcción del relato visual y pone en evidencia la importancia que tenía en el prestigio de sus élites. En estos términos, los encomenderos de la villa de Muzo, en cabeza del capitán Francisco Ortiz y del alcalde Diego de Aldana, explican la dificultad para realizar las celebraciones:

que por haberse hallado esta ciudad con el castigo de los indios malos retirados y andados sobre los pueblos de indios de paz, hay en esta

11 De esta campaña se ocupa la crónica del franciscano fray Pedro Simón (1574-1628), autor de la *Historia de la guerra con los pijaos*.

12 Sobre la guerra contra los pijaos véase la tesis de maestría de Juan José Velásquez Arango, titulada “La guerra contra los indígenas pijaos: financiamiento, organización militar y vida cotidiana, 1550-1615”.

hombres y necesidades a causa de la mucha pobreza en que se hallan los vecinos, no se han hecho las demostraciones que en semejantes casos acostumbra esta ciudad y sin embargo los vecinos y moradores de esta ciudad y su partido con atención y celo debido se hallan como leales vasallos de su majestad con toda alegría y deseo de celebrarla con demostraciones públicas, fiestas reales espirituales y temporales en acción de gracias a dios nuestro señor y a la santísima María su madre señora y abogada nuestra de tal bien. (AGI, *Santafé* 29, ramo 5, n.º 41)

El capitán Gómez Villalobos, en nombre del Cabildo de Pamplona, resaltaba por su parte que “tan debidos respetos animaran los corazones no poco descaecidos con la suma pobreza y contrastes de fortuna varios por los indios salvajes que nos asechan para que en ardientes” (AGI, *Santafé* 29, ramo 5, n.º 41).

En la fabricación retórica de los indios pijaos el tema de la antropofagia fue el que más atención recibió entre los cronistas del Nuevo Reino de Granada (Bolaños). A los encomenderos de la región, la barbarización de los pijaos les permitió consolidarse como necesarios intermediarios para el ejercicio del poder de la monarquía. De ahí que en el relato visual construido por los encomenderos sea tan importante recordarle al lector/espectador su función militar y pacificadora:

Prosiguieron los toros el viernes y el sábado en que hubo muy diestros rejoneadores y con muchos primores que hicieron entretuvieron las tardes con tanto divertimento y apacibilidad que aparecieron más que lo ordinario porque en todas ellas salían los fieles y valientes regidores, encomenderos y caballeros más principales bien disciplinados en el arte de la jinetería que lo están por extremo los de la ciudad de Pamplona por la guerra con los Pijaos y hacían escaramuzas, vueltas y caracoles sin dejar las aclamaciones por la vida del príncipe. (AGI, *Santafé* 29, ramo 5, n.º 41)

Las relaciones festivas de esta región de frontera plasman la configuración de identidades relacionadas con la estructura política. “Adentro” de esta identidad encontramos al Cabildo, los encomenderos, las órdenes religiosas, ligados a la idea de orden social. En el relato visual se representan como súbditos leales, pobres y valerosos de la Corona española y de la fe católica:

Los vecinos encomenderos esmerándose todos en significar las memorias augustas a que se dedicaban las fiestas con esta variedad y esta hermo-

sura convertida la noche en claro día, dio la máscara vuelta a la plaza que para su mayor grandeza solo le faltó el gozar de los amables y reales ojos de el gran Filipo en cuyas atenciones renuevan bien las amantes y lealtades de los nobles ciudadanos pamploneses cuyas demostraciones más ardientes de una rendida voluntad, pues solo con ver los semblantes se conocía el amor de los corazones. (AGI, *Santafé* 29, ramo 5, n.º 41)

En oposición, encontramos el “afuera”, habitado por el indio salvaje, bárbaro, idólatra. La estrategia argumentativa de la *relación de fiestas* enfatiza en una oposición visual a partir de la representación de vicios y virtudes:

Aquella noche se pregonaron y mandaron poner luminarias en toda la ciudad y se hizo así el festejo de dicha fiesta en la cual dicha noche salió una muy lucida mascara de a caballo y a pie que dio vuelta a toda la plaza y en ella hubo muchos fuegos, ruedas, cohetes y montantes que se quemaron por discurso de tiempo y otros festejos públicos a que asistieron todos los vecinos de dicha ciudad con singulares demostraciones de regocijo, pues esta es la primera fiesta de su majestad en la que podemos salir en paz, sabiendo que los salvajes indios tan llenos de ira y odio al santo misterio de la inmaculada y al príncipe lucero, han sido ya borrados de la faz de su tierra. (AGI, *Santafé* 29, ramo 5, n.º 41)

En este panorama de oposiciones se plantea un escenario de integración de la alteridad en el que la cultura visual determina el adentro y el afuera:

Hasta los indios y negros quisieron rendir las parias que podían sus esferas, al que es rey y señor de todos. Y así alcanzando licencia de las justicias ordinarias (que se les concedió con gusto por reconocer el valor de su afecto) formaron también sus danzas y saraos y al uso de sus antiguos en trajes muy propios dieron agradecimiento por seguir viviendo. (AGI, *Santafé* 29, ramo 5, n.º 41)

Mientras que el relato de los encomenderos de Quito destaca la idea del éxito de la integración cultural entre el imperio inca y el hispánico, en las celebraciones de Pamplona, Vélez y Muzo los encomenderos apelaron a la “amenaza” de los “salvajes indios” para mostrarse como válidos defensores del proyecto hispano-católico. Se trata de dos relatos visuales que reflejan también la complejidad de las visiones frente a las poblaciones indígenas.

Estas dos visiones, opuestas entre sí, comparten intencionalidad, pues en ambos casos las crónicas festivas fueron la *palabra vista* y la *imagen leída* que usaron los encomenderos y sus cabildos para reivindicarse ante las autoridades peninsulares y legitimarse en el interior de su propia estructura social en un contexto en el que su prestigio y privilegios se veían amenazados.

A manera de conclusión

Si se considera que la visualidad es, como el lenguaje, un medio a través del cual se conducen las ideas (Palos, “El testimonio de las imágenes” 136), es posible comprender el alcance del proyecto cultural hispánico. Un proyecto que logró crear cierta apariencia de consenso en medio de la diversidad y que pudo sortear las situaciones de crisis con un relativo margen de éxito. La cultura visual fue sin duda un factor muy importante de integración de los territorios y de las élites distantes. Esta consideración nos lleva a plantear que el letramiento visual no fue exclusivo de las capitales virreinales y que, por el contrario, fue un proceso activo, multidireccional, extensivo a todos los territorios.

Durante muchas décadas, las celebraciones públicas y sus fuentes ceremoniales fueron interpretadas como descripciones anecdóticas, síntomas de “alienación colonial”. Gracias a las aportaciones de la historia cultural y de la historia política realizadas a uno y otro lado del Atlántico, este campo de investigación goza en la actualidad de enorme popularidad y un creciente desarrollo teórico. En tal sentido, los conceptos de las transferencias culturales y las apropiaciones políticas resultan determinantes para comprender la interacción entre lo global, lo local, lo sagrado, lo profano, lo sincrónico y lo diacrónico, lo móvil y lo estático, dentro de los espacios celebrativos.

Desde el punto de vista metodológico, conviene reconocer la complejidad de las fuentes escritas emanadas de las celebraciones porque no son prueba de verdad del acontecimiento, sino más bien representación de este. Por ello, apela constantemente a la visión imaginativa del lector y exige al investigador o investigadora reconstruir el entramado de referencias y letramientos que componen estos relatos visuales. En este caso en concreto, las fuentes fueron producidas por los encomenderos de Quito y Pamplona en plena crisis de esa institución. Al margen de sus requisitos estéticos o la existencia o no de una representación gráfica, estos textos son importantes ventanas de acceso a la cultura visual, por

su capacidad de dar presencia a la ausencia dentro de un código cultural compartido en constante diálogo con la voz local.



BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI)

Santafé 29 R5 N41

“Relación de las fiestas celebradas por los encomenderos en honor del heredero Carlos II en Vélez, Pamplona y Muzo en el Nuevo Reino de Granada en el año de 1663”.

Archivo Histórico Municipal, Quito, Ecuador (AHM/Q)

Actas de Cabildo

L XIX

“Relación de las célebres y famosas fiestas, alegrías y demostraciones que hizo la muy noble y muy leal ciudad de Quito y sus encomenderos al dichosísimo nacimiento del príncipe de España don Baltazar Carlos Domingo, nuestro señor, por principio del año de 1631”. Transcripción de J. A. Garcés G., *Gaceta Municipal de Quito*, 26 de marzo de 1941, pp. 164-170.

Simón, Pedro. *Historia de la guerra con los Pijaos*. Transcripción de Ernesto Restrepo Tirado. *Boletín de Historia y Antigüedades*, vol. 14, n.º 159, 1922, pp. 129-164.

II. FUENTES SECUNDARIAS

Bolaños, Álvaro Félix. “Antropofagia y diferencia cultural: construcción retórica del caníbal del Nuevo Reino de Granada”. *Revista Iberoamericana*. Universidad de Pittsburgh, vol. 66, n.º 170-171, 1995, pp. 81-93. DOI: <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1995.6395>.

Burke, Peter. *La fabricación de Luis XIV*. Madrid: Editorial Nerea, 1995.

Cañeque, Alejandro. “De sillas o almohadones o de la naturaleza ritual del poder en la Nueva España de los siglos XVI y XVII”. *Revista de Indias*. vol. LXIV, n.º 232, 2004, pp. 609-634.

Cardim, Pedro, Tamar Herzog, José Javier Ruiz Ibáñez et al. *Polycentric Monarchies. ¿How Did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?* Brighton: Sussex Academic Press, 2012.

- Colmenares, Germán. *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada: ensayo de historia social, 1539-1800*. Cali: Universidad del Valle, 1997.
- DaCosta Kaufmann, Thomas. "Pintura de los reinos: Una visión global del campo cultural". *Pintura de los reinos, identidades compartidas. Territorios del mundo hispánico, siglos XVI-XVIII*, coordinado por Juana Gutiérrez. Ciudad de México: Fomento Cultural Banamex, 2008, pp. 88-136.
- Elliott, John. "La conquista española y las colonias de América". *Historia de América Latina, tomo I*, editado por Leslie Bethell. Barcelona: Editorial Crítica, 1990, pp. 125-169.
- Espagne, Michel. "La notion de transfert culturel". *Revue Sciences/Lettres*, n.º 1, 2013. DOI: <https://doi.org/10.4000/rsl.219>.
- Gamboa, Jorge Augusto. "La encomienda y las sociedades indígenas del Nuevo Reino de Granada: el caso de la provincia de Pamplona (1549-1650)". *Revista de Indias*, vol. 64, n.º 232, 2004, pp. 749-770. DOI: <https://doi.org/10.3989/revindias.2004.1232.433>.
- Gruzinski, Serge. *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Hamilton, Earl Jefferson. *El tesoro americano y la revolución de los precios en España. 1501-1650*. Barcelona: Editorial Crítica, 1975.
- Hampe Martínez, Teodoro, comp. *La tradición clásica en el Perú virreinal*. Lima: Sociedad Peruana de Estudios Clásicos; Fondo Editorial Universidad de San Marcos, 1999.
- Kamen, Henry. "Baltasar Carlos: el problema de la sucesión en la monarquía hispánica". *Velázquez*, colaboraciones de Svetlana Alpers, Trinidad de Antonio, Jonathan Brown et al. Barcelona: Fundación Amigos del Museo del Prado; Galaxia Gutenberg, 1999, pp. 237-246.
- Kennedy Troya, Alexandra. "La fiesta barroca en Quito". *Annales del Museo de América*, n.º 4, 1996, pp. 137-152.
- Ledda, Giuseppina. "Recrear la manifestación festiva 'para que la vea quien no la vio y quien la vio la vea segunda vez'. Cultura y comunicación visuales a través de las relaciones de fiestas públicas". *Géneros editoriales y relaciones de sucesos en la edad moderna*, dirigido por Pedro Manuel Cátedra García. Salamanca, España: Sociedad internacional para el estudio de las relaciones de sucesos, 2013, pp. 231-248.
- Lynch, John. *España bajo los Austrias*. Barcelona: Editorial Crítica, 1999.
- MacCormack, Sabine. *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Mínguez, Víctor. *La invención de Carlos II. Apoteosis simbólica de la casa de Austria*. Madrid: Centro de Estudios de Europa Hispánica, 2013.

- Mitchell, W. J. T.** *Teoría de la imagen. Ensayos sobre representación verbal y visual*. Traducido por Yaiza Hernández Velázquez, Madrid: Akal, 2009.
- Monteagudo Robledo, María del Pilar.** “Fiesta y poder: aportaciones historiográficas al estudio de las ceremonias políticas en su desarrollo histórico”. *Revista Pedralbes*, n.º 15, 1995. Barcelona: Editorial Universidad de Barcelona, pp. 173-204.
- Ospina, Pablo.** “La región de los quijos: una tierra despojada de poderes (1578-1608)”. *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, n.º 3, 1992, pp. 3-31.
- Palos, Joan Lluís.** “El arte de conservar imperios: La experiencia española. 1519-1808”. *La ciudad en fiesta. Celebraciones de la monarquía en el Nuevo Reino de Granada. Catálogo exposición Museo Santa Clara*, de Verónica Salazar y Joan Lluís Palos. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2018, pp. 15-25.
- . “El testimonio de las imágenes”. *Revista Pedralbes*, n.º 20, 2000, pp. 127-142.
- Parker, Geoffrey.** “La crisis de la monarquía de Felipe IV en España y sus dominios. ¿Problema particular o problema global?”. *Revista Hispanoamericana. Publicación digital de la Real Academia Hispanoamericana de Ciencias, Artes y Letras*, 2011, n.º 1, pp. 1-12. <https://revista.raha.es/portugues/GeoffreyParker.pdf>.
- Perissat, Karine.** “Los incas representados (Lima siglo XVIII): ¿supervivencia o renacimiento?”. *Revista de Indias*, vol. 60, n.º 220, 2000. pp. 623-649. DOI: <https://doi.org/10.3989/revindias.2000.1220.501>.
- Ponce Leiva, Pilar.** *Certezas ante la incertidumbre. Élite y cabildo de Quito en el siglo XVII*. Quito: Editorial Abya-Yala, 1998.
- Rappaport, Joanne y Tom Cummins.** *Más allá de la ciudad letrada. Letramientos indígenas en los Andes*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario y Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- Rodríguez de la Flor, Fernando.** *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico. (1580-1680)*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2002.
- Ruiz Ibáñez, José Javier y Gaetano Sabatini, eds.** *La Inmaculada Concepción y la monarquía hispánica*. Madrid: FCE / Red Columnaria, 2019.
- Salazar Baena, Verónica.** “La ciudad en fiesta. Celebraciones de la monarquía hispánica en el Nuevo Reino de Granada”. *La ciudad en fiesta. Celebraciones de la monarquía en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Museo Colonial; Museo Santa Clara, 2018, pp. 27-49.
- . “El cuerpo del rey: poder y legitimación en la monarquía hispánica”. *Fronteras de la Historia*, vol. 22, n.º 2, 2017. pp. 140-168. DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.109>.
- . “Fastos monárquicos en el Nuevo Reino de Granada. La imagen del rey y los intereses locales. Siglos XVII y XVIII”. Tesis de doctorado. Universidad de Barcelona, 2014.

- Salles-Reese, Verónica.** *De Viracocha a la Virgen de Copacabana: representación de lo sagrado en el lago Titicaca*. La Paz: Institut français d'études andines - IFEA; Plural editores, 2008.
- Steensgaard, Nielsen.** "The Seventeenth Century Crisis". *The General Crisis of the Seventeenth Century*, editado por Parker Geoffrey y Leslie Smith. Cambridge University Press, 1997, pp. 32-56
- Stratton, Suzanne.** "La Inmaculada Concepción en el arte español". *Cuadernos de Arte e Iconografía*, vol. 1, n.º 2, 1998, pp. 3-128.
- Velásquez Arango, Juan José.** "La guerra contra los indígenas pijaos: financiamiento, organización militar y vida cotidiana, 1550-1615". Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, 2018. <http://bdigital.unal.edu.co/70512/1/1152202098.2018.pdf>.
- Versteegen, Gijs, Stijn Bussels y Walter S. Melion.** *Magnificence in the Seventeenth Century. Performing Splendour in Catholic and Protestant Contexts*. Leiden: Brill, 2021.



artículos

FRONTERAS *de la* HISTORIA

SECCIÓN GENERAL





Los afrodescendientes en la minería novohispana: ¿relegados o desconocidos? el distrito de Pachuca-Real del Monte en la segunda mitad del siglo XVIII

People of African Descent in the New Spain Mining Economy: Relegated or Unknown? The Pachuca-Real del Monte District in the Second half of the 18th Century

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1313>

Recibido: 22 de mayo del 2020

Aprobado: 11 de noviembre del 2020

.....
DAVID NAVARRETE GÓMEZ*

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social (Ciesas)
hyrco@ciesas.edu.mx

R E S U M E N

Este artículo aborda el tema de la población afrodescendiente en la minería de la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVIII. Con base en dos censos parroquiales realizados en 1768, se documenta y analiza la destacada participación de

.....
* Doctor en Historia de la Universidad de Warwick, Coventry, Inglaterra. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México. Su trabajo de investigación histórica ha estado enfocado en la historia económica y social de México en la época colonial. Ha realizado y publicado diversos estudios sobre los centros productores de plata y agrícolas de la región de la sierra de Pachuca y el valle de Tulancingo (en el centro de México), sobre sus empresas, empresarios y trabajadores; pueblos indios, producción y comercio; poblamiento, migración y mestizaje; circuitos mercantiles e integración regional. En la actualidad coordina y forma parte del Grupo de Investigación sobre Minería no Hegemónica en la historia de México (siglos XVI al XIX), trabaja el tema de la mediana minería en la Nueva España.

dicho segmento social en la economía del distrito de Pachuca-Real del Monte, importante zona productora de plata del centro de México. Si bien la presencia de los afrodescendientes en los espacios mineros novohispanos es un hecho reconocido por los historiadores, no se ha investigado con la amplitud y profundidad que amerita. A partir del estudio de caso seleccionado, el artículo busca contribuir a la correcta valoración de la agencia social y econó-

mica de la población afrodescendiente y a cuestionar la condición marginal a la que se le ha relegado, incluso respecto de otros grupos subalternos. También se propone coadyuvar al conocimiento y la comprensión de la minería novohispana desde perspectivas más amplias e integrales y, dada la relevancia del sector extractivo en el conjunto del virreinato, a construir un relato histórico más inclusivo de la sociedad y la economía del México colonial.

Palabras clave: afrodescendientes, participación económica, minería colonial, México

A B S T R A C T

This article reviews the role of the Afro-descendant people in the New Spain mining economy during the second half of the 18th century. While the presence of Afro-descendants in New Spain mining areas has long since been recognized by historians, it has not been duly investigated. Based on two parish censuses carried out in 1768, the significant participation of this social segment in the economy of the Pachuca-Real del Monte district, an important silver-producing area of central Mexico, is documented and analyzed. This study seeks to con-

tribute to a more accurate appraisal of the social and economic participation of the Afro-descendant population and to question the marginal condition to which it has been relegated, even with respect to other subaltern groups. Furthermore, it aims to contribute to the knowledge and understanding of New Spain mining sector from a broader and more comprehensive viewpoint and given its relevance for the viceroyalty as a whole, to help build a more inclusive historic narrative/account of colonial Mexico, its society and economy.

Keywords: Afro-descendant people, economic role, colonial mining, Mexico

Presentación



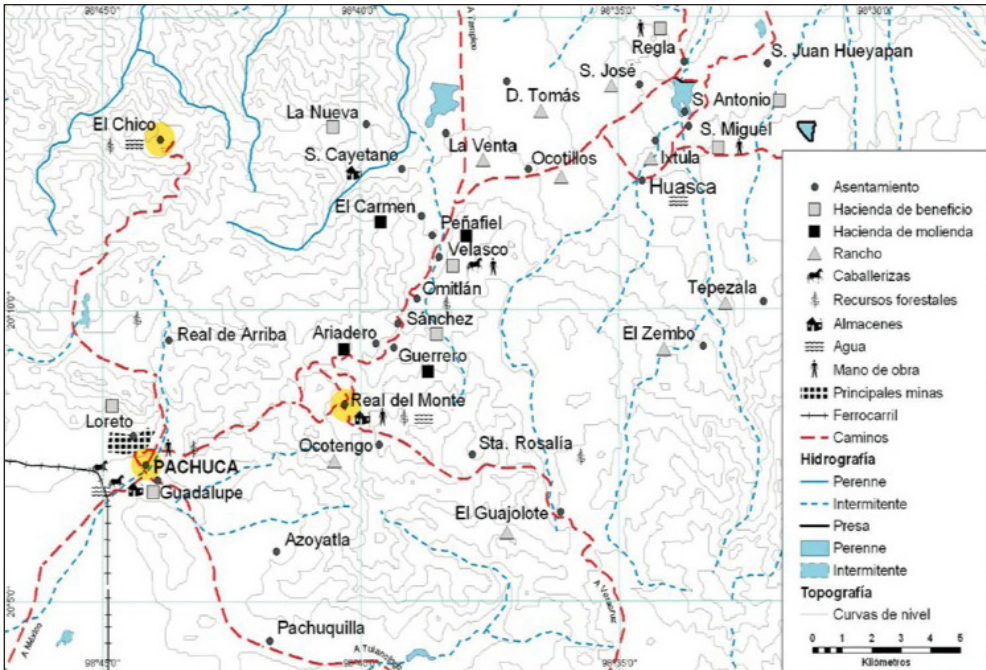
Este trabajo trata sobre la población afrodescendiente en la minería de la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVIII. Interesa documentar, examinar y destacar el papel que desempeñó este grupo poblacional en las sociedades y economías mineras del México tardocolonial. Si bien la presencia africana en esos

espacios es un hecho reconocido por los historiadores y ha sido abordada para algunos centros mineros, estamos lejos de haberla investigado con la amplitud que amerita. Cuando el tema de la etnicidad ha entrado en el análisis de la historia de la minería en el siglo XVIII en, por ejemplo, la esfera de la demografía y el mundo del trabajo, la atención se ha centrado en los indígenas y los mestizos, tanto por su preponderancia numérica en los pueblos mineros como porque se da por sentado que tuvieron un papel más importante que otros grupos en la industria y las sociedades mineras. En términos comparativos, la presencia y la contribución de la población afrodescendiente han recibido un tratamiento mucho menor.

La revisión historiográfica que acompaña a la investigación más amplia de la que se desprende este texto, muestra que ha sido posible estudiar la minería del siglo XVIII sin prestar mayor atención a la población de ascendencia africana o refiriéndose a ella de manera tangencial. Las investigaciones han priorizado otros temas y preguntas antes que ponderar la contribución de dicho segmento social. Fuera de un grupo reducido de especialistas, continúa predominando una idea difusa sobre el peso demográfico de negros y mulatos y acerca de su presencia en los distintos sectores de la vida de los pueblos mineros en el último siglo de la época colonial¹. Nuestra atención se enfoca en el distrito de Pachuca-Real del Monte en la segunda mitad del siglo XVIII (figura 1).

Este destacado y antiguo centro productor de plata ubicado en la parte central de México es un escenario muy propicio para abordar los temas planteados. En primera instancia, porque desde el inicio de la explotación de sus yacimientos argentíferos a mediados del siglo XVI y hasta el fin del periodo colonial, habitaron en la zona negros esclavos traídos para trabajar en minas, haciendas de beneficio y en el servicio personal de sus dueños, para quienes eran además un signo de estatus y éxito material. A ellos se sumaron gradualmente individuos libres de ascendencia africana nacidos en los pueblos del distrito y procedentes de otras partes del virreinato. Aunque siempre fueron grupos minoritarios, su presencia era notoria en el siglo XVIII, en particular los afrodescendientes, tanto

1 Ceñidos al siglo XVIII y principios del XIX, casi cualquier estudio sobre historia demográfica y que toque la composición y estratificación social de pueblos y zonas mineras contiene información sobre población afrodescendiente. La lista es extensa. Por cuestiones de espacio, referimos solamente los siguientes: Brading; Carbajal; Cramausel; McCaa; Mentz, *Señoríos*; Swann; Velasco. En cambio, hemos localizado muy pocos estudios específicos sobre la presencia social y la aportación conómica de negros y afrodescendientes en zonas mineras durante dicha centuria (Guevara, "Participación"; Guevara, "Vida"; Montoya).



➔ **FIGURA I.**
El distrito de Pachuca-Real del Monte a principios del siglo XIX
Fuente: Saavedra y Sánchez (9)

en términos numéricos como por su participación en distintas actividades productivas y de servicios. Esta situación no es generalizable a todas las regiones mineras de la Nueva España, pero puede ilustrar y entrar en diálogo con lo que sucedía en varias de ellas², particularmente las ubicadas en el centro del país³.

- 2 En la ciudad de Guanajuato, por ejemplo, a fines del siglo XVIII había 3 841 mulatos (18 % de la población) y en el distrito 10 733 (20,8 %) de todo su vecindario (Brading 462). En Bolaños, durante la segunda mitad del siglo XVIII, los mulatos equivalían a cerca de 8 % de su población (Carbajal 77). En Zacatecas, a fines del siglo XVIII su porcentaje era de entre 31 y 38 % (Velasco 163).
- 3 No se debe olvidar las significativas diferencias entre la minería del centro y la del norte. Varios factores en los que no es posible detenerse incidieron para que así fuera. En lo que aquí más interesa, un punto relevante fue la mayor densidad de población indígena del centro de la Nueva España, su carácter sedentario y su fuerte tradición estatal y clasista prehispánica. Los sistemas de trabajo y el

En segunda instancia, para analizar las problemáticas señaladas los historiadores que se aproximen al caso de Pachuca-Real del Monte tienen a su disposición archivos y documentación primaria relativamente abundante y de diverso tipo (demográfica, notarial, judicial, civil, parroquial, etc.). En este trabajo se prioriza el uso de información de carácter demográfico a partir de censos parroquiales, ya que permite un ángulo de aproximación muy apropiado para responder a las interrogantes centrales que animan este estudio.

Se dan a conocer los resultados de esta investigación con el propósito de impulsar el intercambio de ideas y el debate sobre las temáticas apuntadas. Es necesario avanzar en la identificación, la reconstrucción y el análisis de la amplia y variada composición y participación de la población afrodescendiente en los pueblos y distritos mineros coloniales, así como su condición social y sus relaciones con las poblaciones indígenas, blancas y mestizas. El estudio de estos y otros aspectos conducirá, por un lado, a destacar su condición de agentes de estas comunidades, cuestionando la condición marginal a la que se les ha relegado, incluso respecto de otros grupos subalternos. En segunda instancia, permitirá observar y entender la composición y el desarrollo de las regiones mineras desde perspectivas más amplias e integrales y, dada la importancia que tuvo la minería en la estructura de la Nueva España, contribuirá a construir un relato histórico más inclusivo de la sociedad y la economía coloniales y, por lo tanto, con mayor poder explicativo.

Antes de proseguir, conviene hacer una precisión terminológica. Los negros no fueron una categoría monolítica⁴. En este texto se utiliza el término “africano” para referirse a los habitantes de nuestra zona de estudio nacidos en África. La expresión “afrodescendiente” se usa para englobar a la población con algún grado de ascendencia africana, que en la segunda mitad del siglo XVIII incluía individuos con un alto grado de mestizaje con indios, blancos, mestizos y otras “castas”⁵. Es importante destacar que debido a esta compleja mezcla ra-

aprovechamiento de diversas materias primas y productos de la tierra necesarios para la industria extractiva descansaron en esta circunstancia, que fue una de las claves del desarrollo de la minería del altiplano a lo largo de los tiempos coloniales.

- 4 Dentro del sistema de castas novohispano, Ben Vinson y Bobby Vaughn (30) contabilizaron más de treinta combinaciones raciales aplicables a las categorías de afrodescendiente.
- 5 En los documentos coloniales se emplea la palabra “casta” como apelativo racial. Se manejó desde el siglo XVI con la intención de asegurar la hegemonía de los españoles blancos, clasificando a los individuos en estratos sociales diferentes y reforzando las diferencias socioeconómicas y jurídicas entre ellos. Los rasgos fenotípicos de las personas fueron importantes indicadores para ser

cial y cultural, en Pachuca-Real del Monte, al igual que en muchas otras partes del virreinato, la identificación y el registro de la población afrodescendiente fue disímbola, y es de difícil manejo⁶, por lo que debe tomarse con cautela, no solamente en las cifras sino también en la terminología.

La semilla

La población que aquí se estudia tuvo su origen en la importación de esclavos de África en las primeras décadas después de la Conquista. El móvil principal de este arribo forzado de negros africanos a territorio de la Nueva España fue la necesidad de contar con una fuerza de trabajo que complementara la de la población indígena, drásticamente reducida a raíz del impacto de epidemias, guerras y otros desajustes socioculturales que trajo consigo la conquista española⁷. Íntimamente asociado con este hecho, y con las medidas legales promulgadas contra la esclavitud y el maltrato a los indios, la utilización de esclavos negros en la minería del centro del país fue muy significativa en el siglo XVI y hasta mediados del XVII.

De acuerdo con una visita oficial realizada en 1597, en los reales de Pachuca había 109 esclavos negros, lo cual situaba a este distrito en el sexto lugar de un total de diez destacados centros mineros que fueron visitados durante esa misma inspección (tabla 1).

.....

clasificados en una u otra *casta*. Como es sabido, el alto mestizaje minó la efectividad pretendida de este sistema divisorio. La pertenencia a una casta dependía muchas veces de lo que declaraba cada persona para, si el fenotipo lo permitía, intentar subir en la escala social, evadir el pago del tributo y servir en las milicias. Algunos historiadores prefieren el uso de “grupos socioeconómicos”, por considerar que responde mejor a la complejidad de la estratificación social de la Nueva España. Una buena síntesis sobre esta problemática y las preguntas historiográficas que la acompañan la ofrece María Sáenz.

- 6 Adriana Naveda (“Denominaciones”) presenta una sintética y útil exposición sobre la problemática de la designación racial de la población afrodescendiente en los documentos coloniales.
- 7 Véase Ben Vinson y Bobbly Vaughn. Aunque escrito hace ya más de una década, este texto continúa siendo una guía muy útil sobre la producción historiográfica relativa a la población negra en México. Acerca de la introducción de esclavos a México en los primeros siglos de la colonia, véase el estudio clásico de Collin Palmer, *Slaves*. El autor poco después publicó otro libro en el que amplía al siglo XVIII su indagación sobre temas como los orígenes geográficos de los esclavos, su composición étnica y sus destinos espaciales al llegar a América (Palmer, *Human Cargoes*).

➔ **TABLA I.**

Esclavos negros e indios de repartimiento en Pachuca y otros centros mineros, 1597

Zona minera	Esclavos negros	Indios de repartimiento	Indios naboríos
Taxco	266	406	834
Zacatecas	230	0	1 014
Cuautla	178	200	244
Sultepec	130	66	222
Zacualpa	117	126	364
Pachuca	109	394	1 168
Temascaltepec	46	133	172
Guanajuato	42	166	415
Tlalpujahuá	4	133	137
Ozumatlán	0	15	26
Total	1 122	1 639	4 596

Fuente: elaboración propia a partir de información consignada en Mentz, "La plata" (121).

El número de esclavos en cada centro productor estaba relacionado, entre otros factores, con la magnitud de sus operaciones, la condición de sus minas y haciendas de beneficio y la capacidad económica de los empresarios mineros. Desde mediados del siglo XVI, la minería en Pachuca estaba en auge, en parte por el impulso del método de beneficio de amalgamación de la plata desarrollado en 1553 en la propia Pachuca.

Este método representó una revolucionaria transformación tecnológica que permitió refinar minerales de bajo contenido de plata, muy comunes entonces y durante el resto del periodo colonial en aquel distrito, y en muchos más de la Nueva España. Esto atrajo mayores inversiones y empresarios capaces de absorber los también superiores gastos asociados con el llamado "beneficio de patio". En el rubro fundamental de la mano de obra, debieron afrontar los costos de contratar más trabajadores libres y por la compra de los encarecidos

esclavos. En su detallado estudio sobre la minería en Pachuca en la colonia temprana, Gilda Cubillo refiere que en 1570 un esclavo africano de 25 años y en buenas condiciones físicas y de salud se vendía en alrededor de 300 pesos de oro común. Añade que por su alto precio los esclavos llegaron a representar hasta la tercera parte del valor de una explotación (Cubillo 229). Su elevado costo y sostenimiento fue un factor central para que fueran siempre un grupo minoritario de trabajadores. Una clara indicación de ello la tenemos en la tabla 1, donde por cada esclavo negro había cuatro indios de repartimiento (trabajadores forzados) y once indios naboríos (trabajadores que no estaban sujetos a servidumbre)⁸.

Años después, en 1610, se registraron solamente ocho esclavos negros. Esto sugiere una reducción drástica de su número, cuyas causas se han atribuido a una excesiva mortalidad en esta población y su traslado a otros minerales (Cubillo 231; Mendizábal 270). Una dieta pobre, condiciones de vida precarias y el duro trabajo en las minas causaron muchos y tempranos decesos entre los esclavos. La disminución de la cantidad de esclavos también puede deberse a cambios de criterio o a un menor cuidado en su registro respecto del conteo de 1597.

Con más certeza, es posible hablar del avance del mestizaje de los negros, pues en 1610 se contabilizó a 168 mulatos (mezcla de blanco con negro) y 15 zambaigos (mezcla de negro con indio). Puede pensarse que la mayoría nació en los pueblos del distrito, pero también debió haber inmigrantes atraídos por el dinamismo por el que pasaba la economía local. En conjunto, esos 209 pobladores de ascendencia negra representaron el 6 % del total de los 3 487 habitantes del distrito en aquel año⁹. En varios sentidos (demográfico, económico, laboral y cultural), fueron una de las importantes semillas de las que brotó la población afrodescendiente del siglo XVIII.

8 Sobre la condición legal de los *naboríos* en el siglo XVI véase Silvio Zavala (94). Por otro lado, es interesante notar las similitudes y las diferencias regionales a las que alude la tabla 1. Por ejemplo, aunque con mayor número de esclavos, la composición de la mano de obra en Taxco, situado en el centro del país, era similar a la de Pachuca, en cuanto tenía trabajadores de las tres modalidades de reclutamiento registradas. En cambio, en Zacatecas, el centro minero situado más al norte de todos los visitados en la inspección de 1597, no se consignó ningún indio de repartimiento. Esto se debió, en parte, a la escasez de pueblos cercanos en los cuales reclutar trabajadores forzados y a la disponibilidad de trabajadores indios libres procedentes de distintas regiones del virreinato. Por lo mismo, aunque gradualmente perdieron importancia, el uso de esclavos de origen africano fue importante durante la etapa inicial de la explotación minera zacatecana (Velasco 34-35).

9 Completaban el vecindario 764 españoles, 558 criollos, 20 portugueses, 9 genoveses, 2 522 indios y 10 mestizos (Mendizábal 308).

La importación de esclavos africanos persistió a lo largo de los tres siglos del régimen colonial, pero con ritmos diferentes. Ya se dijo que en los siglos XVI y XVII fue más intenso¹⁰. Posteriormente, la demanda de esa fuerza de trabajo disminuyó por el efecto combinado de varios factores, entre ellos, la recuperación demográfica de la población india y la mayor disponibilidad de trabajadores libres para las minas. En la segunda mitad del siglo XVIII era muy raro encontrar esclavos negros trabajando en las minas, aunque la principal empresa de Real del Monte los utilizaba en una de sus posesiones. En cambio, a los afrodescendientes era común verlos tanto en la minería como en otros sectores económicos.

El componente afro en la población del distrito en la segunda mitad del siglo XVIII

Entre 1701 y 1810 Pachuca-Real del Monte produjo el 6% de toda la plata novohispana, situándose como el séptimo distrito más productivo del virreinato (Garner 113). Durante las décadas de 1750-1770 se vivió en la comarca la mayor bonanza del siglo. La producción de plata promedió 116 000 marcos anuales, pese a la afectación causada entre 1766 y 1775 por serios problemas laborales en la Vizcaína, la principal empresa minera de Real del Monte y una de las mayores de toda la Nueva España¹¹. A continuación siguieron tres lustros (1780-1795) de una baja sensible, promediando solo 64 519 marcos anuales. En los últimos años del siglo XVIII (1796-1800) hubo un breve repunte que llevó la producción a un promedio anual de 100 000 marcos. A continuación, la producción volvió a descender y entró en un prolongado estancamiento durante el primer cuarto del siglo XIX (Navarrete, “Economía” 270-271).

-
- 10** Durante el siglo XVI y hasta 1650, México, junto con Perú, recibió la mayoría de los esclavos traídos a América. Su cantidad se ha estimado en cerca de 110 000 individuos, equivalentes a casi la mitad de todos los africanos importados a las “Indias” en ese periodo. Se calcula que al concluir la Colonia el total de africanos llegados a Nueva España fue de 250 000 (Naveda, “Presentación” 10), cifra que pudo ser mayor si se considera el comercio ilegal de esclavos (Vinson 6).
- 11** En 1766 los trabajadores de la empresa pararon actividades en respuesta a diversos cambios hechos por el conde de Regla, dueño de esta, en la participación de mineral de los barreteros y en otras condiciones de trabajo. El movimiento afectó a todo el distrito y sus ecos se prolongaron varios años. El mejor estudio al respecto sigue siendo el de Doris Ladd.

La población del distrito siguió de cerca los ciclos de la producción minera. La tabla 2 ilustra el tamaño del vecindario y su oscilación durante el periodo de estudio. Entre 1754 y 1779 rondó aproximadamente 14 000 habitantes, cantidad que disminuyó a cerca de 10 000 a principios de la década de 1790¹². Pese a ello, y después de más de dos siglos de desarrollo ininterrumpido, era una zona de asentamiento permanente y con un número de habitantes relativamente alto para los estándares de la época¹³.

❖ **TABLA 2.**

Población del distrito de Pachuca, segunda mitad del siglo XVIII

Año	Población total
1754	14 540
1779	14 924
1791	9 615

Fuente: elaboración propia con base en AGN, I, “De Félix Tinoco al Tribunal de la Santa Inquisición”, 1754, f. 937 v.; AGI, V, “Plano exacto de todas las personas del Arzobispado de México”, 1779, f. 38 v.; AGN, P, “Padrón de la Subdelegación de Pachuca”, 1791, f. 2 v.

Hubo importantes diferencias en el interior del distrito. Pachuca y Real del Monte estuvieron siempre a la cabeza como centros de población y de actividad económica, adoptando en varios aspectos un carácter urbano. El real del Chico y el pueblo de Omitlán —en este último se ubicaban varias haciendas de beneficio— permanecieron como pequeños asentamientos. Nuestro análisis se concentra en Pachuca y Real del Monte, dejando para la siguiente etapa de nuestra investigación el de los otros dos pueblos.

-
- 12** Debe señalarse que el padrón de 1791 contabiliza solamente a una fracción de los indígenas, que en el censo de 1779, más completo, equivalieron al 30 % de la población total. Si se aplica este mismo porcentaje en 1791, la población total del distrito ese año rondaría los 12 500 habitantes, con lo que se matizaría la magnitud de su presunto descenso entre ambos años. No obstante, se sabe por otras fuentes de la época que la población venía contrayéndose por efecto del mal estado de la minería local desde inicios de la década de 1780.
- 13** A principios de la década de 1790, la villa de Durango tenía un vecindario de 11 027 almas y San Luis Potosí 8 571. Los asentamientos mineros más grandes eran Zacatecas con 25 000 habitantes y Guanajuato con 32 098, con lo cual se situaban entre las seis principales ciudades de Nueva España (Pescador 117).

Los datos que se presentan a continuación se basan en censos parroquiales. No está de más recordar que estos registros de población no fueron realizados con fines estadísticos y se emplearon criterios distintos en su elaboración, lo que dificulta su uso para los propósitos de la investigación histórica moderna. Su análisis implica una labor compleja y minuciosa, y aun en tal caso la información obtenida debe tomarse con reservas.

La tabla 3 contiene información tomada del resumen del padrón del Arzobispado de México realizado en 1779¹⁴. Este resumen permite confeccionar la mejor visión panorámica sobre la población de Pachuca-Real del Monte en el periodo de estudio, pues la distingue por grupos étnicos¹⁵ y la agrupa por parroquias, lo que lleva a apreciar diferencias cuantitativas y de distribución espacial útiles para nuestros propósitos.

➔ **TABLA 3.**

Población de Pachuca-Real del Monte, 1779¹⁶

Parroquia	Número total de personas	% Mulatos	% Españoles	% Castizos y mestizos	% Indios
Pachuca	8311	13,8	34,2	17,4	34,6
Real del Monte	2813	2,20	59	12,8	26
El Chico	2475	3,6	34,7	35,7	26
Omitlán	1325	7,9	26,6	20,6	44,8
Totales (% del total)	14 924	1 404 (9,4)	5 723 (38,3)	2 960 (19,8)	4 837 (32,4)

Fuente: elaboración propia con base en: AGI, v, "Plano exacto de todas las personas del Arzobispado de México", f. 38 v.

-
- 14 El padrón fue realizado por orden real en 1777 y parte de 1778. Su ejecución quedó bajo la responsabilidad de los obispos de Puebla, Oaxaca y Durango y el arzobispo de México. Véase Ernest Sánchez Santiró.
 - 15 El criterio utilizado en la época colonial para designar a los grupos étnicos fue muy variable, pero en general surgió de dos factores principales: 1) la combinación compleja y diversa de las características sociales y culturales de las personas y su fenotipo, y 2) la apreciación subjetiva de estos factores por los autores de censos y padrones.
 - 16 Utilizo el término "mulatos" en la tabla por ser el que se consigna en el padrón de 1779. Bajo esta denominación se agruparon otros segmentos de ascendencia africana que había en el distrito minero y cuya existencia figura en otras fuentes de la época, como los padrones de 1768 examinados más adelante.

El distrito minero contaba entonces con cerca de 15 000 habitantes y una composición étnica diversa. Al igual que en otras regiones mineras, convivían e interactuaban mulatos, indígenas, españoles, mestizos y otras castas. En esta sociedad plural se establecieron intercambios, convivencias y vínculos raciales, económicos y culturales en distintos niveles y espacios (en el trabajo, en la calle, en el barrio, en la iglesia, en la casa).

De la tabla es posible extraer tres consideraciones principales. La primera, que, como en los siglos previos, los afrodescendientes eran el grupo minoritario (9,4 %) de la sociedad local¹⁷. En segundo lugar, pese a lo anterior, prácticamente uno de cada diez habitantes fuera de esa adscripción racial habla de un grupo que no podía ser ignorado en términos cuantitativos ni, como se verá adelante, cualitativos. Y la tercera consideración se refiere a su distribución espacial. Ese año Pachuca contaba con 1 146 mulatos, equivalentes al 81,6 % de todos los que había en el distrito. En el otro extremo se ubicó Real del Monte, con únicamente 62 mulatos (4,4 % del total). Su peso en el interior de la población total de cada parroquia también era diferente: el porcentaje iba de un máximo de 13,8 % en Pachuca a un mínimo de 2,2 % en Real del Monte, quedando Omitlán (7,9 %) y el Chico (3,6 %) en una posición intermedia. Habrá que contrastar y ampliar esta información con la de otros padrones y años para saber si estas diferencias fueron permanentes o coyunturales, e indagar qué factores influyeron en la distribución territorial de los afrodescendientes.

La estructura y situación económica de cada real fue uno de ellos. Otro fue el patrón de poblamiento de la zona. La parroquia de Pachuca incluía el pueblo cabecera del distrito (también lo era de la Alcaldía Mayor de Pachuca) y diversos asentamientos adyacentes (barrios, minas, pueblos, haciendas y ranchos) donde también residieron mulatos y fromestizos. Las parroquias de Real del Monte y El Chico también tenían asentamientos secundarios, pero por estar situados en la parte más accidentada de la sierra de Pachuca sus vecindarios eran más reducidos. Omitlán contaba con solamente algunas rancherías en las cercanías de la cabecera. Más allá de estas consideraciones, las divergencias espaciales que retrata el resumen del padrón de 1779 nos alertan sobre la importancia de

17 Esta condición de minoría está en línea con lo que sucedía en el conjunto de la Nueva España. A fines de la Colonia, los mulatos eran 6 % de la población total, por debajo de indios (60 %), españoles y criollos (18 %) y mestizos (16 %). Los esclavos negros equivalían a solamente 0,2 % de la población (Tanck y Marichal 471).

atender y documentar las diferentes realidades de las comunidades mineras, aun donde los pueblos estaban muy cercanos entre sí, como en el distrito de Pachuca.

Presencia y participación económica

A continuación se presenta información sobre Pachuca y Real del Monte tomada de dos censos parroquiales llevados a cabo en 1768¹⁸. La discusión se centra en la participación de la población afrodescendiente en la economía de cada parroquia, de donde se desprenden algunas consideraciones sobre su estatus e inserción social.

Pachuca

De acuerdo con el censo de 1768, ese año había en esta parroquia 3 544 habitantes. Se consigna el grupo étnico de 1 747 vecinos (49,2 % del total)¹⁹. Es claro que estamos ante una laguna informativa sensible que limita el alcance de nuestro análisis. A cambio, esta fuente ofrece información que no brindan otro tipo de documentos y que es muy útil para abordar el tópico central de esta sección.

Se registró a 133 individuos de ascendencia africana (80 hombres y 53 mujeres). El grupo estaba integrado por 98 mulatos (73,7 % del total de afrodescendientes), 34 moriscos (25,6 % del total; mezcla de español y mulato) y un lobo (mezcla de indio y negro). Se consigna la ocupación de 79 individuos (76 hombres y 3 mujeres²⁰) y 24 ocupaciones distintas, que en la tabla 4 se agrupan en siete rubros principales. Con fines ilustrativos, se anota también al único esclavo y a dos “ociosos” que asentó el autor del padrón. Para facilitar el análisis y la interpretación de los datos, la figura 2 muestra la estructura ocupacional por rubros.

18 Ambos censos se conservan en el Archivo Histórico del Arzobispado de México, en la Ciudad de México.

19 El subregistro de este indicador es un problema frecuente con el que se han topado los historiadores de la minería novohispana al utilizar censos civiles y libros parroquiales. Por cuestiones de espacio, baste señalar solo tres ejemplos de ello, que también ilustran las amplias posibilidades de análisis e interpretación que, pese a todo, pueden realizarse: McCaa; Swann; Velasco.

20 Dos eran sirvientas y una cocinera.

La clasificación que se ha hecho no es definitiva, está abierta a discusión y mejoras. Es una herramienta de ordenación y presentación de datos que, por necesidad, esquematiza e inmoviliza la complejidad y el dinamismo de la realidad económica y social que buscamos entender y explicar. La denominación de algunas ocupaciones es ambigua y puede incluir trabajadores empleados en distintos sectores (*operario*, por ejemplo). De otras no se tiene certeza acerca la naturaleza de la labor realizada, por lo que su asignación es tentativa (por ejemplo, *aprendiz*). Otras más pueden clasificarse en un rubro distinto al que se les asigna, o en dos al mismo tiempo. Por ejemplo, el *rescatador* podría pasar de “comercio” a “minería”, o incluirse en ambas secciones. El cruce con otros datos sobre cada individuo, como su lugar de residencia y la unidad familiar a la que perteneció, ayuda a afinar su clasificación ocupacional, pero esta información no siempre aparece en el padrón. Por último, no hay que olvidar que las personas podían realizar más de un tipo de trabajo a la vez o alternar su ocupación durante el año. Con este tipo de salvedades, procedamos al análisis.

♦ **TABLA 4.**

Ocupaciones de la población afrodescendiente, parroquia de Pachuca, 1768

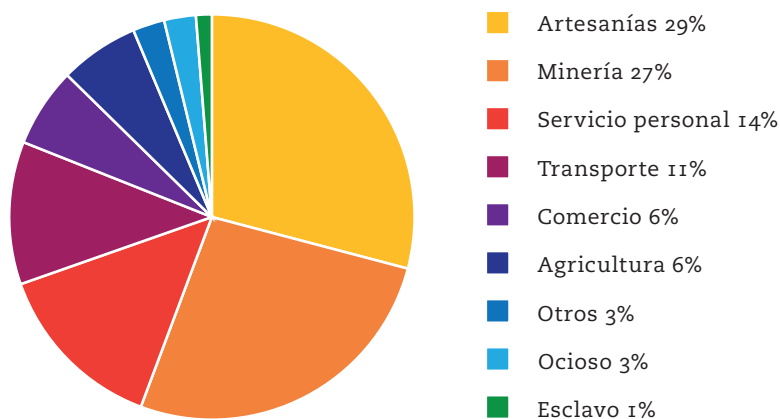
Ocupación	Número	Porcentaje del total (%)
Artesanías		
Zapatero	9	11,39
Cigarrero	4	5,06
Sastre	3	3,79
Curtidor	2	2,53
Panadero	1	1,26
Carpintero	1	1,26
Albañil	1	1,26
Herrero	1	1,26
Herrador maestro	1	1,26

Ocupación	Número	Porcentaje del total (%)
Minería		
Operario	20	25,31
Fundidor	1	1,26
Transporte		
Arriero	8	10,12
Carretero	1	1,26
Servicio personal		
Sirviente	9	11,39
Cochero	1	1,26
Cocinera	1	1,26

Ocupación	Número	Porcentaje del total (%)
Comercio		
Rescatador	2	2,53
Trajinante	2	2,53
Leñero	1	1,26
Agricultura		
Labrador	2	2,53
Arrendatario	2	2,53
Mayordomo	1	1,26

Ocupación	Número	Porcentaje del total (%)
Otros		
Alhondiguero	1	1,26
Aprendiz	1	1,26
Ocioso	2	2,53
Esclavo	1	1,26
Total	79	

Fuente: "Padrón de las familias que hay en esta ciudad de Nuestra Señora de la Asunción, real y minas de Pachuca del año de 1768", AHAM, FE, SSA, caja 100, exp. 65.



➔ **FIGURA 2.**

Principales sectores de ocupación de la población afrodescendiente, parroquia de Pachuca, 1768

Fuente: "Padrón de las familias que hay en esta ciudad de Nuestra Señora de la Asunción, real y minas de Pachuca del año de 1768", AHAM, FE, SSA, caja 100, exp. 65.

La población afrodescendiente participaba en un amplio abanico de actividades. Las artesanías (29 %) y la minería (27 %) eran los sectores principales. Habrá que indagar a qué se debió la posición cimera de las artesanías. Para ello se requiere estudiar en detalle la estructura económica de Pachuca y su relación con los reales circunvecinos. Por otro lado, no debe descartarse que hubiera cierta preferencia del grupo afrodescendiente por esas labores²¹. Otra posibilidad, de carácter coyuntural, pudo ser que la mala situación de la producción minera en Pachuca cuando se levantó el censo haya provocado la migración de trabajadores mineros mulatos —al igual que de otros grupos étnicos— a, por ejemplo, Real del Monte, donde había bonanza²².

El resto de los hombres mulatos y moriscos incluidos en el censo recorría una escala de trabajos en el servicio personal (sirvientes, cocineras, cochero), transporte (arrieros, carretero), comercio (rescatador, trajinantes, leñero) y agricultura (labradores, arrendatarios, mayordomo). Es muy posible que el número de sirvientes domésticos aumentara sensiblemente si se incluyeran las mujeres.

El caso de las artesanías ofrece elementos de interés y utilidad adicional para la reflexión. Los artesanos elaboraban objetos diversos y atendían a necesidades de distinto tipo, para lo cual se requerían conocimientos y habilidades especializadas. Dos de los tres sastres afrodescendientes que figuran en el padrón tenían un alto grado de calificación: uno era “maestro” y otro “oficial”. Su relevancia en esta actividad destaca si se considera que en toda la parroquia de Pachuca, de un total de 17 sastres había solamente un “maestro” más (español) y otros dos “oficiales” (españoles). También de un grupo selecto y reducido de artesanos especializados, fue el mulato registrado como “herrador maestro”, de los cuales había únicamente tres en toda la parroquia (los otros dos eran españoles). Por su parte, el carpintero, el herrero y el albañil —todos mulatos— formaron parte de un segmento de trabajadores más numeroso y multiétnico cuyos servicios eran relevantes en las construcciones públicas y en las viviendas particulares del pueblo, así como para la construcción y el mantenimiento de instalaciones y maquinaria de las minas.

La información anterior permite hacer algunas conjeturas acerca del estatus social de la población afrodescendiente. Varios de los artesanos habrán sido

21 En Guanajuato (Brading 476) y en la Ciudad de México (Vinson 101) las artesanías también fueron un ramo de ocupación destacado entre los afrodescendientes.

22 Sobre la situación de la minería en Pachuca y Real del Monte esos años, véase David Navarrete (*Propietarios*).

empleados en empresas mineras, pero otros tenían su propio taller y vendían a terceros sus productos. Esto les daba un grado de autonomía económica importante —no dependían de un empleador y vivían de sus propios ingresos— y una posición social con ciertos privilegios que era extensiva a sus familias²³. Una condición similar deben haber gozado el mayordomo de hacienda y los dos rescatadores mulatos que figuran en el padrón. Sobre estos últimos, es sabido que el comercio al menudeo con la plata era una actividad de gran relevancia en los pueblos mineros y, con frecuencia, muy lucrativa (Navarrete, *Propietarios* 83-85). Esta posición estratégica de base mercantil les permitía, además, ejercer influencia en distintas esferas de la vida de aquellas comunidades.

A diferencia de los grupos anteriores, los operarios de minas y los sirvientes —otros segmentos relevantes por su número en el censo de 1768— tenían menor nivel de calificación, recibían menores ingresos y dependían de sus empleadores, todo lo cual los situaba por debajo de los artesanos y, en consecuencia, tenían menor estima social. Sin embargo, y aunque en distinto peldaño, unos y otros formaron parte de la ancha base de la pirámide de aquella sociedad minera. Los afromestizos de Pachuca eran una comunidad de trabajadores. En el año que se discute, ninguno de sus integrantes era dueño de minas ni comerciante pudiente, funcionario local o provincial, ni autoridad religiosa. En este, como en otros aspectos, eran muy cercanos a los indios. No eran, pues, parte de la élite local.

Real del Monte

Véase y contrástese el panorama anterior con el vecino Real del Monte. Para ello debe utilizarse la información que entrega el padrón de comulgantes de esa parroquia, realizado, al igual que el de Pachuca, en 1768. Como su nombre lo indica, se registra solamente a la población que cumplió con el precepto

.....

23 Es muy escasa y difícil de localizar la información detallada sobre el perfil social, las actividades productivas y los bienes materiales de estos individuos, familias y grupos. Algunos padrones, como este de Pachuca, contienen datos sobre el tamaño y la composición de las familias y la ubicación de sus viviendas. Con base en ello, es posible hacerse una idea sobre su proximidad física y las interacciones con otros grupos. Por ejemplo, el citado herrador mayor, de nombre Antonio Rodríguez, era cabeza de una familia de ocho miembros, compuesta por su esposa Juana Petra (mestiza), cinco hijos y un aprendiz. Es significativo que su casa estuviera situada en el cuartel central del real de Pachuca, donde colindaba con la del matrimonio de don Tadeo de la Carta, español y maestro de farmacopea, y doña Micaela de Prado, también española.

de la comunión. Por consiguiente, no se registra a los llamados “párvulos”, es decir, quienes de acuerdo con los preceptos de la Iglesia y debido a su corta edad todavía no podían comulgar. Este vacío informativo no afecta el propósito principal de este trabajo, toda vez que contamos con la información necesaria para documentar la composición y las ocupaciones de la población adulta afrodescendiente.

Se asienta en el padrón a un total de 6 086 individuos, de los cuales 163 eran afrodescendientes (100 hombres y 63 mujeres). Esta cifra es equivalente al 2,7 % de toda la población censada. Era el grupo minoritario, debajo de 2 513 españoles (equivalentes al 41 % del vecindario), 1 931 mestizos (32 %), 1 040 indios (17 %) y 306 castizos (5 %). No se anota la adscripción racial de 133 personas (el 2,2 % del total de los individuos censados).

El grupo afrodescendiente estaba compuesto por 127 mulatos (78 % del total del grupo), 22 moriscos (13,5 % del total; mezcla de español y mulato), 11 negros (6,75 %), 2 coyotes (mezcla de indio y mulato) y un chino (mezcla de indio y lobo)²⁴.

Se asienta la ocupación de 97 individuos —cifra un poco mayor a los 79 de Pachuca—, todos ellos hombres. En este aspecto se enfrentan limitaciones similares a las de Pachuca donde, como se recordará, solo se conoce el empleo de tres mujeres. En cambio, permite trabajar con grupos y unidades de análisis comparables. Se enlistan 22 ocupaciones distintas —cifra muy similar a las 24 de Pachuca—, las cuales se han ordenado en la tabla 5 y agrupado por rubros en la figura 3.

Como en Pachuca, los afrodescendientes participaron en distintas actividades productivas, de servicio y en el comercio. También en este caso la minería y las artesanías fueron los ramos principales, pero en proporción mucho mayor, ya que en conjunto empleaban el 91 % del segmento social que nos ocupa (recuérdese que en Pachuca el porcentaje era 56 %). En realidad, esta preeminencia descansó en la industria minera, donde laboraban prácticamente ocho de cada diez trabajadores de ascendencia africana. Desde tal óptica, en Real del Monte la participación económica de los afromestizos era poco diversificada. Introduce cierto matiz en esta situación el que, cuando se examinan las ocupaciones de toda la población masculina registrada en el padrón de 1768, el 75 % trabajaba en el sector extractivo. Comparado con Pachuca ese año, Real del Monte era un espacio productivo y ocupacional eminentemente minero.

.....
24 Recuérdese que el lobo era la casta empleada para denominar a la mezcla de indio y negro.

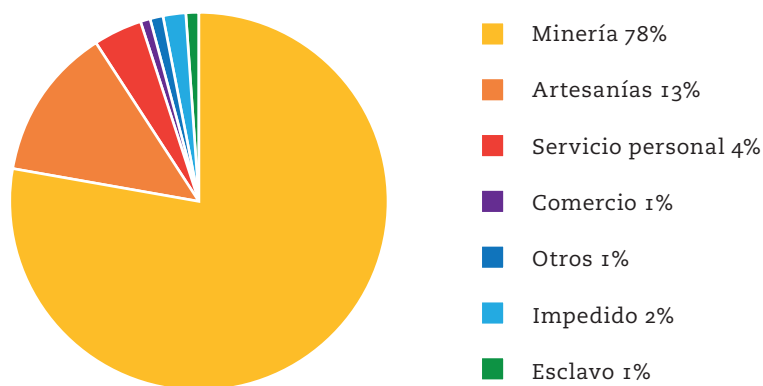
➔ **TABLA 5.**

Ocupaciones de la población afrodescendiente, parroquia de Real del Monte, 1768

Ocupación	Número	Porcentaje del total (%)
Minería		
Barretero	26	26,80
Peón	23	23,71
Faenero	17	17,53
Operario	4	4,12
Peón de mina	1	1,03
Pepenador	1	1,03
Aguador	1	1,03
Albañil	1	1,03
Ateca	1	1,03
Malacatero	1	1,03
Artesanías		
Zapatero	3	3,09
Barbero	3	3,09
Herrero	3	3,09
Dorador	1	1,03
Jabonero	1	1,03
Cigarrero	1	1,03

Ocupación	Número	Porcentaje del total (%)
Servicio personal		
Sirviente	2	2,06
Mandadero	2	2,06
Comercio		
Mercader	1	1,03
Otros		
Aprendiz	1	1,03
Impedido	2	2,06
Esclavo	1	1,03

Fuente: "Padrón de la feligresía de el Real y Minas de el Monte", AHAM, FE, SSA, caja 13 CL, exp. 7.



➔ **FIGURA 3.**

Sectores de ocupación de la población afrodescendiente, parroquia de Real del Monte, 1768

Fuente: "Padrón de la feligresía de el Real y Minas de el Monte", AHAM, FE, SSA, caja 13 CL, exp. 7.

Otro interesante contraste con Pachuca es que el grupo afromestizo que laboraba en las minas de Real del Monte incluyó trabajadores calificados: 26 barreteros y un malacatero. Los barreteros eran trabajadores libres especializados en el tumbre del mineral. Percibían salarios más altos que el resto de los trabajadores mineros y recibían una parte del mineral en bruto extraído al final de su jornada laboral, con la que podían incrementar sensiblemente sus ingresos. En Real del Monte, una fracción del llamado *partido* era otorgada a otros trabajadores de las minas y al Colegio de Propaganda Fide de Pachuca, lo cual añadía peso al rol económico y social de los barreteros en esas comunidades. Además, era un segmento de trabajadores con gran movilidad espacial, que se mudaba con facilidad de una mina a otra y entre distintos centros mineros en busca de mejores percepciones. El grupo de barreteros afromestizos de Real del Monte es una clara muestra de esto: 19 de los 26 habían nacido fuera del Real, en poblaciones del Bajío, Michoacán, Guanajuato, San Luis Potosí, Guadalajara y el Valle de México, entre otras²⁵.

25 Esta información se consigna en el censo parroquial. Los lugares de origen de los diecinueve barreteros en cuestión eran: Querétaro, San Luis de la Paz, León, Salvatierra y Celaya; Guadalajara, Zamora, Huichapan y la Ciudad de México; San Luis Potosí y Guanajuato. Completaban la lista Pachuca, Huasca y Omitlán. La mayoría de estas poblaciones no eran centros mineros. Esto hace pensar en la posibilidad de que algunos de los barreteros inmigrantes se capacitaran en ese oficio

Por su parte, los malacateros tenían a su cargo la operación de los *malacates*, máquinas movidas por animales de tiro utilizadas en la estratégica labor de extracción del agua y mineral del fondo de las minas. En centros mineros antiguos como Pachuca y Real del Monte, la infiltración de agua en los planes inferiores de minas profundas era un problema común. Piénsese además en los grandes volúmenes de mineral en bruto que se extraían diariamente del subsuelo. En 1767, tan solo en la empresa de la Vizcaína, había 21 malacates (Ladd 13). Por todo ello, no extraña que en el padrón de 1768 figure un nutrido grupo de 191 malacateros. Entre ellos estaba Jacinto Roque, mulato nacido en el Real y único afrodescendiente asentado con esa ocupación.

El resto de los trabajadores mineros del grupo poblacional que venimos examinando eran no calificados, descollando por su número los peones (23) y los faeneros (17). Pese a no ser un segmento especializado, su participación era central para el funcionamiento cotidiano de las empresas mineras, pues realizaban diversas tareas de apoyo en el interior de las minas y en la superficie. Por lo general eran, además, labores extenuantes.

En relación con las artesanías, ya se dijo que su importancia fue menor que en Pachuca como sector ocupacional de los afroestizos. Tampoco hubo en el Real maestros de algún oficio, lo que no obra en demérito de la importancia de los servicios prestados por los 12 artesanos que figuran en el padrón, encabezados en cantidad por los zapateros (3), los herreros (3) y los barberos (3).

El único mercader del grupo amerita un comentario particular. Clasificado como “morisco”, era uno de los cuatro mercaderes del pueblo (los otros tres eran “españoles”). Se trata del único afrodescendiente de Real del Monte y Pachuca que en su registro recibió el trato de “don”, lo que hace pensar que tenía cierto patrimonio material y prestigio social. Joseph Hidalgo era soltero y originario del Real. Habitaba en el barrio del Camposanto, cuyo vecindario

.....

en otras zonas mineras, como Guanajuato, antes de trasladarse a Real del Monte. Otra posibilidad, complementaria a la anterior, es que, atraídos por la bonanza en Real del Monte del periodo 1750-1770, hubo quienes llegaron en busca de trabajo y gradualmente se adiestraron como barreteros. Entre los esclavos negros también hubo fuerte movilidad geográfica, aunque por causas distintas, como haber tenido dueños en distintas partes y por el cambio de residencia de sus dueños. Un interesante testimonio al respecto se conserva a raíz de la petición hecha en 1744 por un conocido minero de Real del Monte para que, en el caso de que sus esclavos nacidos en la Nueva España que querían contraer matrimonio, no fuera necesario publicar las amonestaciones correspondientes en sus parroquias de origen, dada la dificultad, el tiempo y el costo que entrañaba (AGN, IV, caja 6 126, exp. 20).

estaba compuesto por gente de distintas procedencias y oficios. Así, por un lado, tenía como vecinos a la familia de don Antonio Jiménez, “español” rayador de mina, originario del pueblo de Zempoala. Por el otro flanco, habitaba la familia de los Rivera, compuesta por Diego, español y operario de mina, y Juana y Agustina, todos solteros y nacidos en el Real.

Vistos en conjunto, los trabajadores afrodescendientes de Real del Monte aparecen, al igual que sus pares de Pachuca, como un grupo que tuvo una participación en áreas relevantes de la economía local. Fue también un sector compuesto fundamentalmente por trabajadores manuales, en el que no figuran propietarios de empresas mineras o empleados de alto rango en ellas, ni miembros de la burocracia civil y religiosa. Queda por investigar a profundidad el caso del mercader al que hicimos alusión, pero aun entonces era, a todas luces, una excepción, al menos en el momento histórico que retratan los padrones de 1768 de las cabeceras y parroquias principales del distrito de Pachuca-Real del Monte.

Consideraciones finales

Un primer apunte de cierre debe aludir por necesidad a la respuesta dada en este artículo a la pregunta que nos planteamos acerca de la presencia y participación de la población afrodescendiente en el distrito examinado. La información presentada ofrece un primer y a la vez persuasivo avance en relación con ambas temáticas que, vale insistir en ello, no han sido tratadas a profundidad en la historia de esta importante región minera del México colonial.

Constatamos que se trató de un grupo minoritario de las sociedades de Pachuca y Real del Monte. La información trabajada permite argumentar que esta condición no debe ser tomada como sinónimo de que dicho grupo desempeñó solamente un rol secundario en la estructura y el funcionamiento de la economía de aquel distrito. Si bien, como era de esperar, la industria minera fue un espacio de inserción primordial, existieron otros rubros en los que tuvieron una participación destacada. En particular, las artesanías. A los barreteros, malacateros, peones, aguadores y otros oficios más de importancia determinante en la producción de metales preciosos —la base de la economía local—, deben añadirse los sastres, zapateros, herreros, herradores, carpinteros y otros trabajadores especializados que satisfacían las necesidades de los propios trabajadores mineros y de la élite económica y política de esas comunidades. Aquí entró también en escena el contingente de los sirvientes que, como se apuntó, debió

haber tenido mucho mayor peso del que consignan los censos parroquiales, en los que no se registra la ocupación de las mujeres.

Un punto central de interés y del problema de interpretación que los censos presentan, reside en la significación que debe asignarse a la relación que hubo entre las ocupaciones de la población de ascendencia africana y su posición social, problemática que puede hacerse extensiva a los otros grupos de aquellos pueblos mineros y a la sociedad novohispana en su conjunto. Este es un tema añejo en la historiografía del México colonial que, sin embargo, dista de estar cerrado. A este respecto encontramos que si bien hubo un pequeño segmento que ocupó una posición que puede calificarse de “alta” en el mundo de los trabajadores, acompañada de cierto prestigio social, ningún afrodescendiente puede ser clasificado dentro del estrato social superior de Pachuca y Real del Monte. Esto no invalida la posibilidad de que individuos o familias de esta procedencia racial hayan formado parte de la élite, pero para ello será necesario trabajar con otras fuentes e indagar lo sucedido en otros momentos de la historia local. Aun entonces, queda la impresión de que habrán sido casos excepcionales o, cuando menos, poco frecuentes.

De entre los muchos frentes y preguntas que es necesario plantearse y estudiar más a fondo, nos referimos a dos que consideramos de particular interés. Por un lado, es preciso hacer un uso más sistemático y análisis más amplios basados en fuentes demográficas como las utilizadas en este trabajo. Aquí solo se ha presentado un pequeño fragmento de la mucho más rica y variada información que puede encontrarse en padrones parroquiales (aunque no en todos ellos), y del tipo de exploraciones temáticas que posibilitan. Si bien suelen considerarse de naturaleza cuantitativa, estas fuentes contienen información cualitativa de distinto tipo y enorme valor, como se aprecia en este trabajo. Los censos de 1768 de Pachuca y Real del Monte permitirían, por ejemplo, examinar con mayor detalle las relaciones étnicas, espaciales, económicas y hasta culturales de los afrodescendientes con los otros grupos raciales del distrito minero. Un punto al que solamente pudo aludirse y que debe investigarse con detalle, fueron las similitudes y las diferencias de la población afrodescendiente con, por ejemplo, indios y mestizos en el mundo del trabajo. Tenemos la impresión de que aspectos y rasgos que aquí resaltamos como particulares de los afrodescendientes —por ejemplo, el peso relevante de las artesanías como sector ocupacional— fueron compartidos por otros grupos. El empleo de fuentes documentales adicionales (notariales, judiciales, civiles, entre otras) ensanchará sustancialmente los

horizontes informativos y explicativos que entregan los censos parroquiales y la información demográfica que contienen.

Un segundo tema de investigación que debe destacarse como digno de especial atención, es el de la población esclava negra. Si bien, hasta donde se sabe, fue un segmento estadísticamente minúsculo de las comunidades mineras en el periodo tardocolonial, su utilización no desapareció del todo ni, por lo tanto, su presencia e intervención en la vida económica y social de esas comunidades. En Pachuca-Real del Monte existió un pequeño pero importante contingente de esclavos negros utilizados por el conde de Regla en la mina de La Palma (en 1768 eran más de 100). Además de utilizarlos y desplazarlos para trabajar en otras minas en momentos de protesta y resistencia de los trabajadores libres de su gran empresa minera —por ejemplo, en el periodo 1766-1775—, existe información documental que habla de la complicada relación que tuvieron los esclavos con la población local, en parte por el tipo de utilización al que se ha hecho alusión y la imagen peyorativa que de ellos se formó. Por otro lado, el propio padrón de 1768 permite conocer los espacios de contacto y convivencia de los esclavos con la población local, lo que puede traducirse en una imagen matizada de la relación conflictiva a la que aluden otros documentos. Será útil, además, dirigir la mirada hacia otros momentos de la historia local, trazando los cambios y las continuidades de este fenómeno. Existen registros sobre la utilización de esclavos negros en la región durante la primera mitad del siglo XVIII que pueden arrojar luz sobre este tipo de cuestiones.



BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS

Archivo General de la Nación, Ciudad de México, México (AGN)

Indiferente Virreinal (*IV*).

Inquisición (*I*).

Padrones (*P*).

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI)

Varios (*V*).

Archivo Histórico del Arzobispado de México, Ciudad de México, México (AHAM).
 Fondo Episcopal (FE)
 Sección Secretaría Arzobispal (SSA)

II. FUENTES SECUNDARIAS

Brading, David. “Grupos étnicos, clases y estructura ocupacional en Guanajuato (1792)”. *Historia Mexicana*, vol. 21, n.º 3, 1972, pp. 460-480.

Carbajal, David. *La población de Bolaños, 1740-1848. Dinámica demográfica, familia y mestizaje*. Ciudad de México: Colmich, 2008.

Cramaussel, Chantal. “El mestizaje, las familias pluriétnicas de la Villa de San Felipe del Real de Chihuahua y la sorpresiva multiplicación de los mulatos en el septentrión novohispano del siglo XVIII”. *Familias pluriétnicas y mestizaje en la Nueva España y Río de la Plata*, coordinado por David Carbajal. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2014, pp. 17-45.

Cubillo, Gilda. *Los dominios de la plata: el precio del auge, el peso del poder. Empresarios y trabajadores en la minas de Pachuca y Zimpán, 1552-1620*. Ciudad de México: INAH, 1991.

Garner, Richard. *Economic Growth and Change in Bourbon Mexico*. Florida: University Press of Florida, 1993.

Guevara, María. “Participación de los africanos en el desarrollo del Guanajuato colonial”. *Presencia africana en México*, coordinado por Luz María Montiel. México: Conaculta, 1994, pp. 133-186.

---. “Vida cotidiana de castas en Guanajuato, siglo XVIII”. *Pardos, mulatos y libertos. Sexto encuentro de afromexicanistas*, compilado por Adriana Naveda. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2001, pp. 139-162.

Ladd, Doris. *The Making of a Strike. Mexican Silver Worker's Struggles in Real del Monte, 1766-1775*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1988.

McCaa, Robert. “Calidad, Clase, and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral, 1788-90”. *The Hispanic American Historical Review*, vol. 64, n.º 3, 1984, pp. 477-501. DOI: <https://doi.org/10.1215/00182168-64.3.477>.

Mendizábal, Miguel Othón de. “Los minerales de Pachuca y Real del Monte en la época colonial: contribución a la historia económica y social de México”. *El Trimestre Económico*, vol. 8, n.º 30, 1941, pp. 253-309.

- Mentz, Brigida von.** “La plata y la conformación de la economía novohispana”. *Historia económica general de México. De la colonia a nuestros días*, coordinado por Sandra Kuntz. México: Colmex, 2010, pp. 113-141. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv47wf39.8>.
- . *Señoríos indígenas y reales de minas en el norte de Guerrero y comarcas vecinas: etnicidad, minería y comercio. Temas de historia económica y social del periodo clásico al siglo XVIII*. México: Ciesas, 2017.
- Montoya, Ramón.** *El esclavo africano en San Luis Potosí durante los siglos XVII y XVIII*. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2016.
- Navarrete, David.** “Economía y migración minera en el centro de México. Real del Monte en la segunda mitad del siglo XVIII”. *Problemas demográficos vistos desde la historia. Análisis de fuentes, comportamiento y distribución de la población en México, siglos XVI-XIX*, coordinado por América Molina y David Navarrete. México: Colmich-Ciesas, 2006, pp. 261-287.
- . *Propietarios y trabajadores en el distrito minero de Pachuca, 1750-1810*. México: Servicio Geológico Mexicano, 2007.
- Naveda, Adriana.** “Denominaciones raciales en archivos locales”. *Pardos, mulatos y libertos. Sexto encuentro de afromexicanistas*, compilado por Adriana Naveda. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2001, pp. 195-206.
- . “Presentación”. *Pardos, mulatos y libertos. Sexto encuentro de afromexicanistas*, compilado por Adriana Naveda. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2001, pp. 9-13.
- Palmer, Collin.** *Human Cargoes. The British Slave Trade to Spanish America 1700-1739*. University of Illinois Press, 1981.
- . *Slaves of the White God. Blacks in Mexico, 1570-1650*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Pescador, Juan.** “Patrones demográficos urbanos en la Nueva España”. *El poblamiento de México*. Tomo II. Ciudad de México: Conapo, 1993, pp. 108-131.
- Saavedra, Elvira y María Teresa Sánchez.** “Minería y espacio en el distrito minero Pachuca-Real del Monte en el siglo XIX”. *Investigaciones geográficas. Boletín del Instituto de Geografía UNAM*, n.º 65, 2008, pp. 82-101.
- Sáenz Faulhaber, María.** “El mestizaje en la integración de la población colonial”. *El poblamiento de México. Una visión histórico-demográfica*. Ciudad de México: Segob-Conapo, 1993, pp. 87-107.
- Sánchez Santiró, Ernest.** *Padrón del Arzobispado de México, 1777*. México: Archivo General de la Nación, 2003.

- Swann, Michael.** "Migration, Mobility, and the Mining Towns of Colonial Northern Mexico". *Migration in Colonial Spanish America*, coordinado por David Robinson. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 143-181. DOI: <https://doi.org/10.1017/cb09780511522239.010>.
- Tanck, Dorothy y Carlos Marichal.** "¿Reino o colonia? Nueva España, 1750-1804". *Historia general de México ilustrada*. Vol. I. Ciudad de México: Colmex, 2010, pp. 419-478. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv47w8kt.16>.
- Velasco, Dana.** *Urban Indians in a Silver City. Zacatecas, Mexico, 1546-1810*. Stanford: Stanford University Press, 2016.
- Vinson III, Ben.** *Before Mestizaje. The Frontiers of Race and Caste in Colonial Mexico*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Vinson III, Ben y Bobby Vaughn.** *Afroméxico. El pulso de la población negra en México*. Ciudad de México: FCE, 2004.
- Zavala, Silvio.** "Advertencia al tomo V". *Estudios acerca de la historia del trabajo en México. Homenaje a Silvio Zavala*. Ciudad de México: Colmex, 2009, pp. 89-106.



Los primeros años de la encomienda de indios del valle de Copiapó a través de la visita de Santillán al reino de Chile en 1558

The First Years of the Encomienda of the Indians of the Valley of Copiapó through Santillán's Visit to the Kingdom of Chile in 1558

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1260>

Recibido: 13 de mayo del 2020

Aprobado: 6 de octubre del 2020

ENRIQUE ALBERTO CORTÉS LARRAVIDE*

Universidad Sorbonne-Nouvelle
enlicode2@hotmail.com

R E S U M E N

Este artículo estudia la encomienda de indios del valle de Copiapó, en Chile, a mediados del siglo XVI, mediante una visita y tasa realizada en 1558 durante el gobierno de don García Hurtado de Mendoza por el oidor de la Audiencia de Lima

don Hernando de Santillán. El análisis de dicho documento nos permitirá ver cómo la economía colonial local, orientada hacia la explotación de los yacimientos auríferos del reino de Chile, se desarrolló en desmedro de la encomienda de Copiapó.

Palabras clave: indios de Copiapó, tasa de Santillán, encomienda, visita, oro, *mit'a*

* Doctor en Antropología, Universidad Sorbonne-Nouvelle Paris 3, París, Francia, y doctor en Historia, opción Etnohistoria, Universidad de Chile, Santiago, Chile. En la actualidad lleva a cabo una investigación acerca de la circulación de minerales en los Andes desde tiempos prehispánicos hasta inicios del periodo republicano, PHC Tournesol, "Marqueurs minéralogiques et traceurs de mobilité dans les cultures préhispaniques andines". Investigador asociado al Centro de Investigación y de Documentación de las Américas de la Universidad Sorbonne-Nouvelle, CReda UMR 7227, y al Centro de Investigación sobre la América Prehispánica de la Universidad Lettres Sorbonne-Université, CERAP EA 3551.

A B S T R A C T

This article studies the encomienda of Indians from the Copiapó valley, in Chile, in the middle of the 16th century, through a visit and rate carried out in 1558 during the government of don García Hurtado de Mendoza by the *oidor* of the Audiencia of Lima don Hernando de Santillán. The

results of the analysis of this document allow us to show not only the evolution of this encomienda through the weight generated by it, but also the profound changes generated by in the local colonial economy, which was based on the exploitation of the gold deposits of the kingdom of Chile.

Keywords: indians of Copiapó, rate of Santillán, encomienda, visita, gold, *mit'a*



l documento que aquí se analiza, la *Relacion de las visitas y tasas que el señor licenciado Fernando de Santillan oydor de su Magestad hizo de la cibdad de Santiago provincias de Chile de los repartimientos de yndios de sus terminos y de la cibdad de la Serena*, se halla en el Archivo General de Indias de Sevilla, fondo Justicia, dentro del juicio de residencia al oidor y presidente de la Real Audiencia de Quito Hernando de Santillán. Se publicó por primera vez de manera íntegra en el 2004, en una doble versión facsímil y paleográfica bajo la dirección del académico Hernán Cortés Olivares¹. Tal como este lo indica, hasta entonces solo se conocían las ordenanzas, que habían sido publicadas en cinco oportunidades, una por Medina (1901), otras cuatro por Jara (1961, 1965, 1982 y 1987)², y habían constituido fuentes de estudio sobre la legislación y la organización temprana de la economía colonial, así como en torno al tema de los abusos de los encomenderos hacia la población aborigen chilena. Tras la publicación íntegra de Cortés Olivares esta no ha generado estudios detallados acerca del periodo temprano, exceptuando un interesantísimo trabajo sobre la situación de los niños a inicios de la Colonia (Zúñiga). El documento publicado en el 2004 está constituido, además de la ordenanza, de una visita³ y una tasa realizada en 1558 en las diferentes

.....

- 1 En la introducción, Cortés Olivares hace una síntesis muy completa sobre cómo se gestó el documento y los vericuetos que recorrió en el marco de la historiografía nacional (Introducción).
- 2 A partir de aquí se hace referencia exclusivamente a la publicación editada por Hernán Cortés Olivares *et al.* del 2004.
- 3 Durante el periodo colonial, las visitas constituyeron un elemento de control de la Corona por sobre las diferentes instituciones jerárquicamente inferiores, es decir, partiendo por las más importantes, como el Consejo de Indias, pasando por la visita a instituciones de ciudades americanas tales como

encomiendas presentes en el reino de Chile, desde la más septentrional (valle de Copiapó) hasta aquellas situadas en regiones centrales. Quedaron sin visitar las encomiendas más meridionales de dicha capitanía general por haberse rebelado su población. A pesar de que la tasa fue redactada por el oidor Santillán, quien realizó la visita fue el encomendero Arias Pardo. El propósito de dichas ordenanzas, emprendidas por orden del nuevo gobernador del reino de Chile don Gabriel Hurtado de Mendoza, era regular el trabajo de los indios encomendados, para así salvaguardar la encomienda como institución, poniendo fin al constante abuso de los encomenderos sobre la población aborigen.

En este artículo tratamos en particular lo referente a la encomienda de Copiapó (véase figura 1)⁴, que para ese entonces fue la que contabilizó un mayor número de encomendados en el reino. Conviene precisar que se trata del documento que recoge la mayor cantidad de información acerca de los habitantes del valle y ello durante todo el periodo colonial. No obstante, solo se menciona de manera explícita a los caciques hombres, contrariamente a otras visitas posteriores de las cuales se cuenta con mayores detalles respecto a nombres de integrantes de la encomienda, fueran estos caciques o no, mujeres u hombres, adultos, niños o reservados. A pesar de ello y las limitaciones inherentes a un documento como la visita, cuyo objetivo era recoger datos que supondrían consecuencias de diversa índole para las partes involucradas (indios visitados, encomendero,

la Audiencia, hasta llegar a las más subalternas, entre las que se hallaba la encomienda (Ruiz 3). En el caso de esta última, la visita tomaba la forma de interrogatorios cuantitativos (a veces cualitativos también) en cada encomienda visitada. El funcionario colonial recogía las declaraciones de los caciques acerca del número de indios en edad de trabajar, con el objetivo de implementar el tributo en la comunidad, a la vez que normaba el trabajo de cada uno de los miembros de la encomienda. En ciertas oportunidades, excepcionales eso sí, la encuesta iba más allá y recogía testimonios sobre las condiciones de vida y de trabajo y las relaciones con los españoles, en particular con el encomendero.

- 4 El valle de Copiapó se encuentra situado en el extremo sur del desierto de Atacama, entre las latitudes 27° S y 29° S. Su clima árido contrasta con el carácter permanente de las aguas del río y de los afluentes que lo atraviesan (Jorquera, Manflas y Pulido). En su cabecera noreste se encuentra el inicio de la Puna atacameña; hacia el sur el fin del desierto y el inicio del Chile central; hacia el este, el noroeste argentino. El valle de Copiapó forma parte de la región conocida como el Norte Chico. Esta es una zona situada entre los valles de Copiapó y Choapa. Hay autores que la hacen llegar hasta el valle de Aconcagua. También es denominada la región de los Valles Transversales, el Norte Florido o el Norte Verde. Durante el periodo colonial dicha zona formaba parte de una unidad administrativa conocida como el corregimiento de La Serena. En tiempos prehispánicos, este territorio era parte del Kollasuyo; sus fronteras administrativas parecen haber sido similares a las del corregimiento de La Serena colonial, y respondía al nombre de provincia de Copayapo (E. Cortés, “¿Existió?”).

administración colonial y Corona), la visita de 1558 brinda numerosos detalles en torno a la organización implementada por la administración durante los primeros años de la Colonia y permite explicar en parte la merma de la encomienda de indios del valle de Copiapó. Asimismo, contribuye a esclarecer los conocimientos acerca de dicha encomienda entre 1551 y 1558⁵.

Los indios de Copiapó antes del contacto: más dudas que certezas

Los datos disponibles para el periodo inicial de la presencia española en Chile, momento en el que la región era testigo de la caída del Tawantinsuyo, al que estaba anexada, no son precisos y además carecen de información acerca de las estructuras sociopolíticas locales en su conjunto. Tampoco poseemos registros concretos sobre las identidades étnicas de los pobladores del valle, ni sabemos si constituían o no una etnia.

A pesar de ello, varias investigaciones han mostrado avances al respecto. Así, los trabajos del historiador Jorge Hidalgo arrojaron cierta luz sobre las estructuras políticas en pie al momento del contacto. Dichos estudios demuestran que en ese periodo en los valles del Norte Chico, incluido el de Copiapó, existían señoríos duales, cada cacique gobernaba una mitad del valle —la parte alta y la parte baja— (Hidalgo). Hasta ahora, sin embargo, con las fuentes disponibles, se hace difícil determinar si dicha organización dual estaba presente en el valle de Copiapó antes de la anexión del territorio por el Tawantinsuyo, o bien si sería una estructura política implementada por los inkas que luego perduró tras su caída (E. Cortés, “¿Existió”).

Los análisis lingüísticos, basados en los escasos datos relacionados con la lengua que hablaban los pobladores del valle durante el siglo XVI, han arrojado varias pistas. Es bastante probable que las lenguas presentes en los territorios circundantes al valle estuvieran ausentes en Copiapó, ya fueran aquellas habladas hacia el sur (mapuzungún), hacia el norte (likan-antai) o traídas por los inkas (quechua, aymara, pukina). No obstante, la presencia inkaica parece

5 Hace ya alrededor de medio siglo que el análisis de las visitas es un tema recurrente en la etnohistoria andina. John Murra fue el primer investigador en demostrar el interés de este tipo de documentos en la comprensión de las estructuras políticas, sociales y económicas, así como de la historia de los grupos visitados (Murra).

haber influido en la lengua local puesto que la toponimia del valle, sin ser aymara, posee rasgos de esta última, perceptibles en la construcción de algunos fonemas (Itier). Además, podría estar relacionada con lenguas kakanas (E. Cortés, “La langue”).

Por su parte, la arqueología muestra que el valle de Copiapó fue testigo de un desarrollo cultural homogéneo durante el periodo que antecedió a la llegada de los inkas (Castillo, “Los períodos”; Garrido; C. González). Sin embargo, si bien dichos datos tienden a mostrar que al momento de la llegada de los españoles a Chile los habitantes de Copiapó poseían cierta unicidad política, lingüística y territorial, se carece de datos fehacientes que permitan adentrarse más en la cuestión.

A nivel económico, los testimonios coloniales tempranos destacan el carácter polifacético de la producción local, datos corroborados por las investigaciones arqueológicas. La agricultura (maíz, papa, quinoa, frijol, ají, cucurbitáceas y algodón), conjugada con el pastoralismo de auquénidos, la caza de aves, la pesca marítima y la recolección de frutos locales y mariscos, era complementada con la minería y la producción alfarera, textil y armamentística. Los diferentes poblados estaban construidos en las cabeceras del río y a lo largo de este, cerca de terrazas fluviales. Hasta ahora poco se sabe de las relaciones que mantenían con poblaciones vecinas. Los inkas, acompañados de sus aliados diaguitas chilenos (poblaciones originarias del valle de Elqui) ocuparon el valle y lo anexaron al Tawantinsuyo⁶.

La instauración de la encomienda en el valle de Copiapó

La conquista y la colonización hispana de América no pueden ser entendidas sin la implementación de la encomienda. Esta institución nació en las Antillas a finales del siglo xv cuando Colón estableció, primero, un tributo a la población autóctona en beneficio del rey, y luego servicios a favor de los colonos (Zavala 1-2). En 1503 dicho sistema fue legalizado por la reina Isabel la Católica (Zavala 4). Este acto pretendía crear un marco estructurador con el fin de que las diferentes

6 No se sabe con precisión en qué periodo entraron los inkas a Copiapó. Las estimaciones se extienden desde fines del siglo xiv hasta mediados del xv (Cornejo).

colonias ultramarinas se rigieran por un mismo sistema sin importar la realidad local (M. Góngora). A ojos del economista estadounidense Yeager, ello se debió a razones puramente económicas puesto que institucionalizar la encomienda suponía mayores beneficios que legalizar la esclavitud (Yeager). En 1542 el servicio personal fue abolido. No obstante, más allá del marco legal que definía los contornos de esta forma jurídica, la encomienda tomó diferentes formas dependiendo de la realidad local, en particular de las necesidades y voluntades de los colonos, muchas veces plasmando estos últimos su concepción feudal de la sociedad (Romano). En Chile, dicha institución no cumplió solamente una función de regulación de la fuerza de trabajo disponible y de los tributos destinados a la Corona española, sino que permitió la puesta en marcha de un sistema sustentado en el servicio personal de hombres adultos, como se solía practicar en gran parte de los Andes, pero también de mujeres adultas, hombres adolescentes y a veces incluso niños, tal como se observa en la lectura de la primera visita efectuada al reino por Santillán, a pesar de las leyes que lo prohibían (Contreras). Además, las encomiendas que se otorgaron en Chile hasta entonces tuvieron como objetivo premiar a los conquistadores más importantes del reino por los servicios prestados a la Corona, pero por sobre todo incitarlos a finiquitar exitosamente la pacificación del territorio.

Lo ocurrido en Copiapó es un ejemplo de ello. En efecto, sus habitantes y aquellos de todo el Norte Chico se habían confederado, lo que dificultaba la colonización del reino. Por ese entonces el gobernador de Chile Pedro de Valdivia escribía:

También quiero advertir a vuestra Majestad de una cosa: que yo envié a poblar la cibdad de La Serena, por la causa dicha de tener el camino abierto, y hice Cabildo y les di todas las demás abtoridades que convenía en nombre de vuestra Majestad, y esto me convino hacer y decir; y porque las personas que allá envié fuesen de buena gana, les deposité indios que nunca nacieron, por no decirles habían de ir sin ellos a trabajos de nuevo, después de haber pasado los tan crecidos de por acá. (Valdivia, “Al emperador” 44-45)

La pacificación pretendía, por consiguiente, desplegar las fuerzas españolas en el sur del reino, financiándolas con la producción minera, especialmente oro, en toda la región septentrional chilena. En 1544 el gobernador envió al capitán Juan Bohón a fundar la ciudad de La Serena y le encomendó previamente

los habitantes del valle de Copiapó⁷, que aún estaban en pie de guerra. Bohón emprendería su pacificación en 1548 construyendo un fuerte en el centro del valle, con cuatro decenas de soldados. Un gran levantamiento regional acabaría primero con su vida y la de los suyos en Copiapó, en noviembre de aquel mismo año (Bibar 127^{*8}; A. Góngora y Marmolejo 15), y en enero conllevaría la destrucción de la ciudad que había sido fundada pocos años antes. El valle solo sería realmente pacificado en 1551 por el capitán Francisco de Aguirre, a quien le fueron encomendados los habitantes del valle dos años antes por Valdivia (Valdivia, “Merced” 221-222).

El gobernador decidió igualmente legalizar por escrito la transmisión de dicha encomienda a Hernando, hijo de Francisco de Aguirre, en caso de que este último viniese a morir en su intento de pacificación regional (AGI, G, Chile, 50, n.º 6). Con ello, Aguirre pasó a ser encomendero de todos los indios del valle de Copiapó, así como de ciertos caciques del valle de Elqui (los de Marquesa) que dependían hasta ese momento de Valdivia. Esto dio paso a la pacificación del valle y a la materialización de la encomienda (véase tabla 1).

➔ **TABLA I.**

Sucesión de la encomienda de Copiapó, siglo XVI

Periodo	Indios del valle de Copiapó	Indios de Marquesa (valle de Elqui)
1544-1548	Juan Bohón (hasta su muerte, en noviembre de 1548)	Pedro de Valdivia
1549-1580	Francisco de Aguirre	
1581-1609	Hernando de Aguirre, hijo de Francisco de Aguirre	

Fuente: elaboración propia, con base en Valdivia, “Merced” 221-222; AGI, G Chile, 50, n.º 6; ANCh, CG, vol. 155, n.º 3.

- 7 Por desgracia, esta cédula de encomienda no ha sido localizada aún; quizá haya desaparecido definitivamente. La primera referencia a ella se encuentra en un documento de 1549 (Valdivia, “Merced” 221).
- 8 Dicha edición fue publicada en una doble versión facsímil y paleográfica, sus páginas numeradas con cifras arábigas, integrándose además tras dichos números un asterisco en cada página de la versión facsímil.

Los indios del valle de Copiapó en la visita del licenciado Santillán

Los contactos entre españoles e indígenas que precedieron a estas cédulas de encomienda de 1544 y 1548 fueron esporádicos y muchas veces violentos. De modo general, en los Andes las encomiendas se constituyeron sin que se tuviera conocimiento de las especificidades de cada territorio y de cada grupo presente en la región, a pesar de que en muchos casos hubo informantes locales que disponían de datos administrativos concretos (Pärssinen 260). Ignoramos qué llevó a Valdivia a otorgarle la encomienda de todos los pobladores del valle primero a Bohón y después a Aguirre, algo inusual en Chile puesto que en cada valle hubo más de un encomendero. ¿Se tenía constancia de que el conjunto de los habitantes de este territorio constituía un grupo sociopolítico homogéneo? Es un elemento que se puede barajar, a pesar de lo que afirmara Valdivia en 1545 que tiende a demostrar lo contrario (Valdivia, “Al emperador” 44-45). En efecto, en 1542 un grupo de soldados españoles enviados a Perú por Valdivia había sido emboscado y capturado, y dichos soldados fueron apresados por alrededor de tres meses en Copiapó. El capitán de esta expedición, Alonso de Monroy, pudo escapar, y no cabe duda de que una vez huido del valle debió haber transmitido a Valdivia alguna información al respecto⁹. Además, es importante indicar que si bien en 1544 Valdivia no incluyó en la encomienda de Bohón los indios de Marquesa (en el valle de Elqui), sí lo hizo en 1549. Esto indica que el gobernador de Chile habría tomado nota de que este último grupo tenía quizá una relación estrecha (política, económica, ¿étnica?) con aquellos de Copiapó.

9 Existen pocas evidencias que permitan afirmar que se hayan realizado informes acerca de los habitantes del Norte Chico durante los primeros años de contacto hispano-indígena, a excepción de aquellos escritos por el adelantado Diego de Almagro y por el clérigo Cristóbal de Molina. Almagro, tras sus primeras entradas a este territorio hacia 1536-1537, escribió uno al rey Carlos V contándole lo acaecido durante su expedición. Este documento nunca fue encontrado pero se presume que Oviedo y Herrera lo utilizaron, lo que hace de dichas crónicas verdaderas joyas para la historiografía del Norte Chico a pesar de que sus autores no hayan sido testigos de los hechos que describen. En lo referente a Molina, su relación no brinda detalles importantes acerca de los grupos autóctonos de la región. Se sabe que envió junto a este escrito una carta al rey español, además de mapas de las regiones que atravesó en compañía de Almagro. Estos documentos, sin embargo, se encuentran igualmente perdidos.

No sabemos con certeza que así fuera en tiempos prehispánicos, aunque ciertos datos arqueológicos tienden a darle aval a esta eventualidad¹⁰.

Entre esta última cédula y la visita realizada en 1558 a Copiapó no se dispone de datos suplementarios. Se sabe que en dicha encomienda, hasta antes de la visita, la *mit'a* se aplicaba a un 35 % más de la población. Además, hasta esas fechas, los indios encomendados no solo extraían oro en Andacollo (Torres 193), sino que estaban abocados a realizar labores agrícolas diversas también, como producir aguardiente de uva que se exportaba a Perú ya en 1556 (H. Cortés, “El origen”). La visita muestra que para la fecha habría 1901 individuos en la encomienda, dependientes de cinco caciques, repartidos en trece pueblos, con un total de 491 tributarios, divididos de la siguiente forma (véase tabla 2):

- Un primer grupo, bajo la autoridad del cacique don Francisco, con 526 individuos, de los cuales 137 eran tributarios (un 26 % del grupo), divididos en tres unidades. La primera estaría ocupando dos pueblos, el de Payatelve y el de Chañar. Ignoramos la localización del primer pueblo; el pueblo de Chañar debe corresponder al puesto administrativo inka situado hacia el norte de Copiapó, y que registraba el tributo que se enviaba a los inkas, aún vigente como tal en el periodo de los primeros contactos hispano-indígenas (Bibar 19*). Otras dos unidades fueron designadas como camanchacas pescadores, una ocupando una zona aún no identificada (¿Caldera?), y la otra más al norte, “en la costa hacia atacama” (¿Paposos?, ¿Taltal?).
- Un segundo grupo tenía como cacique a don Diego, con 360 indios, de los cuales 92 eran tributarios (25 % del total). El grupo estaría a su vez dividido en dos unidades, una ocupando el pueblo de Paycandelme, del cual no se volverá a tener más referencias, y otra ubicada en el Puerto (Morro Moreno). Este última es igualmente designada como Camanchacas pescadores.
- Un tercer grupo, el menos numeroso, de 75 indios, era dirigido por el cacique Tiquitiqui. En este se registraban 19 tributarios (25 % del total), mas no el nombre de la localidad en la que residían, con lo cual

¹⁰ La localidad de Marquesa es la única que ha arrojado cerámica Copiapó en todo el valle de Elqui (Cantarutti, comunicación personal sostenida el 10 de enero del 2011).

se hace imposible identificarlo con precisión. Tiquitiqui aparece como la única autoridad étnica de la encomienda en ser monógama, lo que nos hace suponer, junto al bajo número de tributarios registrados en el grupo, que el poder económico del cacique debió de ser inferior al de sus pares.

- El cuarto grupo era dirigido por el cacique don Alonso y estaba dividido en dos unidades. La primera estaba integrada por 224 indios, de los cuales 70 serían tributarios (28 % del total) y residían en el pueblo de Copiapó. La segunda estaba integrada por 314 individuos, de los cuales 65 declaraban ser tributarios (20 % del total).
- Por último, el quinto grupo estaba dirigido por los caciques Ticalñaca (llamado igualmente Tucma o Tical) y don Hernando. Estaba compuesto por tres unidades. La primera residía en Marquesa (105 individuos). Las otras dos eran las de Paygane y Meldata que se componen de 271 indios. Del total (376 individuos), el 30 % eran tributarios (alrededor de 100). Investigadores han sugerido que los pueblos de Meldata y de Paygane se encontraban en el valle de Elqui, cerca de Marquesa (Castillo, “Diaguitas” 87-88; H. Cortés, “Evolución” 34). Santillán no es claro al respecto. Sin embargo, no existen datos que apoyen estas hipótesis. Nosotros postulamos que dichos pueblos habría que situarlos en el valle de Copiapó. En efecto, en algunas fuentes de los siglos XVI y XVII se citan dos localidades del valle relacionadas con la actividad minera, Paynague y Zelbata (ANCH, CG, vol. 578, s. n.), que curiosamente hacen pensar en Paygane y Meldata.

➔ **TABLA 2.**

Caciques y unidades / pueblos según la visita de Santillán en 1558

Caciques	Unidades / pueblos
Ticalcañaca (Tical, Tucma) y don Hernando	Paygane y Meldata Marquesa
Don Francisco	Payatelme y Chañar ¿? (camanchacas pescadores) en la costa hacia Atacama (camanchacas pescadores)
Tiquitiqui	¿?
Don Diego	Paycandelme El Puerto (camanchacas pescadores)
Don Alonso	Copiapó ¿?

Fuente: elaboración propia con base en Santillán.

La encomienda fue tasada en 4 000 pesos de oro anuales, 20 arrobas de pescado seco anuales¹¹ y a 3 arrobas diarias de pescado fresco (13,5 toneladas anuales). Además, los caciques que aparecen citados en la visita, de los cuales no se vuelve a tener referencia precisa en documentos posteriores, debían contribuir a la construcción de la iglesia. Llama la atención que los indios de la encomienda de Copiapó fueran los únicos de todo el reino de Chile en haber sido tasados a tributar productos y oro, además de ser sometidos a la *mit'a* (que en Chile adoptaba la forma de servicio personal y de trabajo por turnos). Santillán justificó esta medida declarando que “los indios son mas capaces que ninguno de las dichas provincias” (Santillán 184), quizá al haber tomado nota de que en el valle el grupo encomendado se dedicaba a diferentes actividades económicas (agricultura, crianza de ganado, minería, metalurgia, explotación y tratamiento de productos marítimos), destacando por tanto la existencia de grupos especializados en diversos oficios importantes para el desarrollo de la economía colonial (véase tabla 3). No hay que olvidar que Santillán conocía con detalle la realidad peruana, en particular todo lo referente a la organización económica

¹¹ Veinte arrobas equivalen a 250 kg, es decir, a 750 kg de pescado fresco antes de ser secado.

y productiva prehispánica de los diferentes grupos étnicos de la región, lo que lo llevó quizá a asimilar el valle de Copiapó a zonas más septentrionales, en contraste con los grupos presentes en el reino de Chile (Jara 15).

✦ **TABLA 3.**

Tributo y mit'a en Copiapó y en Marquesa según la visita de Santillán en 1558

Caciques	Mit'a	Indios de servicio	Tributo anual
Ticalcañaca (Tical, Tucma)	Paygane y Meldata 9 yndios (deteneros) 12 lavadores	Valle de Copiapó 2 yndios y 2 muchachos para carreteros 6 yndios que le ayuden a sembrar con arados en sus tierras y en las minas 8 (yndios que le ayuden) a coger e deservar 2 yndios para regar las chacras 2 yndios y 2 mochachos para porqueros 1 yndio y 1 mochacho para que guarde las cabras 2 yndios para hazer arados 4 yndios que le ayuden a beneficiar la viña 2 yndios que acarreen yerba con bestias 2 caballerizos	4 000 pesos de oro 20 arrobas de pescado seco
		Marquesa 13 lavadores 8 deteneros	1 yndio hortelano 1 bateero 2 mochachos para su servicio 2 yndias para la cocina 3 panaderas 1 yndia para barrer la casa
don Hernando		Marquesa 1 yndio para guarda de yeguas 1 yndio para guarda de puercos 4 (yndios) que le ayuden a hazer sementeras con arados en sus pueblos o en las minas 4 e 4 mochachos a coger e deservar 2 yndios para guardar las chacras	

Caciques	<i>Mit'a</i>	Indios de servicio	Tributo anual
Don Francisco	Payatelve, Chañar y 2 pueblos en la costa 8 <i>yndios deteneros</i> 13 <i>lavadores</i>		
Tiquitiqui	¿? 4 <i>yndios (deteneros)</i> 6 <i>lavadores</i>		
Don Diego	Paycandelme y Puerto 9 <i>yndios (deteneros)</i> 14 <i>lavadores</i>		
Don Alonso	Copiapó 10 <i>deteneros</i> 15 <i>lavadores</i>		
Total	100 en el valle de Copiapó 21 en Marquesa	46 en el valle de Copiapó 16 en Marquesa	

Fuente: elaboración propia con base en Santillán.

La tasa de 1558 y los nuevos desafíos de los indios encomendados

Las medidas instauradas por Santillán en Copiapó tras la visita de Pardo tenían como objetivo cambiar radicalmente la relación del indio encomendado con el servicio que le prestaba a su encomendero, así como la relación de este último con la fuerza de trabajo encomendada. Se trató de la primera reglamentación implementada a este nivel en Chile. El licenciado Santillán, que había llegado al reino en 1557 con el nuevo gobernador don García Hurtado de Mendoza, emprendió dicha labor puesto que el servicio personal estaba generalizado y los indios vivían en un sistema cercano a la esclavitud (Santillán 194).

Las nuevas disposiciones no pretendían abolir el servicio personal, sino reglamentarlo para que su utilización no fuera en desmedro de los grupos

encomendados. Sin embargo, a pesar de que Santillán disminuyó en un 35 % el número de indios destinados a la *mit'a* en el valle (de 190 pasaron a ser 121), paralelamente la encomienda contrajo la obligación de entregar al encomendero oro y alimentos, además de destinar 54 indios a tareas productivas agrícolas y ocho a tareas domésticas. ¿Qué consecuencias pudo haber tenido esta nueva organización en el devenir de los indios encomendados de Copiapó?

Los pescadores, que disponían de balsas que les permitían tener mayor movilidad en largas distancias en comparación con los indios del interior, fueron progresivamente desapareciendo de la zona. Mientras que en 1558 eran alrededor de 350, a inicios del siglo XVIII ya habían abandonado la costa aldeaña. Así, en 1708 solamente se mencionaban dos tributarios, un adulto reservado con su esposa y dos niños (ANCh, CG, vol. 481, n.º 46), mientras que en 1717 quedaba simplemente una cabaña (Frézier 155). Medio siglo antes de estos testimonios, en 1659, el encomendero del valle, Fernando Aguirre Riberos, bisnieto del conquistador Aguirre, se quejaba de que los pescadores de su encomienda habían huido hacia el norte: “indios camanchacas y chiangos, pescadores y no pescadores [...] que estuvieren en Cobija y costa de Atacama” (Bittmann 328).

En cuanto a los otros indios sujetos a la *mit'a*, muchos fueron destinados de forma directa o indirecta a la extracción de oro en Andacollo. En efecto, o bien trabajarían directamente en las faenas mineras, o bien en la producción de alimentos en las haciendas agrícolas. Dieciséis años más tarde, el español López de Velasco sostendría que “cuando los españoles entraron en él [valle de Copiapó], había muchos indios, ya se han acabado y no debe haber muchos más de ciento” (López de Velasco 264). La cifra se relaciona con la población tributaria del valle, sin incluir aquella de Marquesa, ni probablemente la de la costa. A pesar de ello, el contraste entre los datos de 1558 y los de 1574 no deja la menor duda en cuanto a la catástrofe demográfica en pie durante el siglo XVI, a causa del sistema impuesto por la producción de oro: de 689 tributarios para el valle, sin tomar en cuenta los de Marquesa, que en ese entonces no eran sino 51, el grupo ya solo contabiliza poco más de un centenar de tributarios en todo el valle de Copiapó, y probablemente una cifra similar en Marquesa y Andacollo, si se hace referencia a la opinión de Lovera (79).

Datos posteriores referentes al siglo siguiente, todos provenientes de numeraciones realizadas en el marco de trámites para la reasignación de la encomienda a un nuevo encomendero, muestran una dinámica que continuó por similar rumbo. Así, en 1629 se contabilizaron solo 150 tributarios para toda la encomienda (ANCh, CG, vol. 481, n.º 46), cifra que aumentaría en siete en 1636

(ANCh, CG, vol. 481, n.º 46), mientras que en 1654 los datos arrojan 110 tributarios (AGI, G, Chile, 322, n.º 108). Los últimos documentos que contabilizan la población encomendada del valle para el siglo datan de 1676 (ANCh, RA, vol. 50, s. n.), con 79 tributarios para la encomienda, y de 1677, que muestra que en el valle únicamente quedaban veinte tributarios (ANCh, RA, vol. 50, s. n.).

Estas cifras arrojan, por un lado, un constante descenso del número de tributarios de la encomienda de Aguirre. Por otro lado, los datos provenientes del año 1677 permiten inferir que la gran mayoría de los indios estaba siendo transferida de manera continua a Marquesa (y probablemente a Andacollo). No puede dejar de considerarse el que un número considerable de indios huyera. Por otro lado, se sabe por un expediente de 1685 que indios de Copiapó habían sido integrados a la encomienda de Paytanasa, en el valle vecino de Huasco. Algunos llevaban allí alrededor de tres décadas, otros medio siglo (ANCh, RA, vol. 2467, n.º 14). Las faenas mineras y agrícolas diezaban a la población encomendada del valle y liberaban tierras que acababan progresivamente en manos de españoles (E. Cortés, “La pérdida”), en particular en aquellas del linaje Aguirre, que poseía a su vez la encomienda de indios del valle de Copiapó.

Reflexiones a partir de la visita del oidor Santillán: las vicisitudes de la encomienda de indios del valle de Copiapó

La visita a los indios del valle de Copiapó que se llevó a cabo en 1558 arroja luces sobre varios procesos históricos que resultaron fatales para los grupos locales, dinámicas que por un lado se relacionaban con la conquista y la implementación de la colonia, así como aquellas que implicaban el porvenir de los indígenas del valle. A su vez, mediante la lectura del documento es posible vislumbrar parcialmente procesos relacionados con el tema inka en la zona, en especial aquel relacionado con la organización socioeconómica implementada durante la fase Tawantinsuyo.

No cabe la menor duda de que el sistema de encomienda, en su papel no solo como institución, sino también como herramienta de control de acceso a la mano de obra local, y por lo tanto a la producción de riqueza, fue clave en el impacto social, político, territorial y demográfico que tuvo en la población encomendada. La regulación implementada mediante la visita y la tasa de 1558

debió de ser considerada por los indios del valle una probable mejora del estado en el que hasta ese momento se encontraban. ¿Qué puede decirse al respecto?

Ciertos datos, muy parciales, permiten afirmar que entre 1551 y 1558 los indios encomendados en Aguirre ya estaban siendo utilizados en las faenas mineras de Andacollo. Hacia mediados de 1551, ya pacificada la región, se estaban explotando sus yacimientos de oro (Actas del Cabildo de Santiago 275). Menos de un año más tarde, en 1552, se escucharon rumores de un levantamiento general de los indígenas de la zona, con lo que varios jefes étnicos que trabajaban en Andacollo fueron ejecutados, entre ellos uno de Copiapó, tal como lo declaró el español Alonso de Torres (193).

Es bastante probable que las condiciones que los indios experimentaban por ese entonces, tras su pacificación y la implementación del sistema productivo colonial, fueran contrarias a lo que esperaban y concebían como aceptable en pro de la paz. De hecho, la ejecución del gobernador del reino en 1554 provocó un intento de levantamiento en la zona, que no perduró (Torres 193). Se sabe que en Perú, a pesar de que el servicio personal había sido abolido por real cédula el 22 de febrero de 1549, los colonos seguían manteniéndolo sin el más mínimo tapujo (Bakewell 43-45). Por las declaraciones de Santillán, en Chile la situación sería aún peor para los indios (Santillán 194).

Ahora bien, las declaraciones de don Diego, cacique del pueblo de Paycandelme, estarían indicando que antes de la visita, la *mit'a* minera habría sido efectuada por los huérfanos, hayan sido estos mujeres u hombres (Santillán 178-181). Esto tiende a coincidir con el testimonio de Michimalongko, el gran señor del valle de Chile, quien una vez vencido propuso a los españoles que sus indios huérfanos o solteros¹² trabajaran en las faenas mineras auríferas en Marga-Marga, siendo esto, según Lovera, una herencia de la *mit'a* implementada por los inkas (Lovera 54). Igualmente, conviene precisar que a pesar de que en ambos periodos (inka y colonial) la *mit'a* supuso para la comunidad una carga de trabajo suplementaria impuesta por una administración extranjera al valle, su funcionamiento fue diferente. Así, en tiempos inkaicos consistió en una carga de trabajo fija por rotación, sin un objetivo determinado de producción, mientras que en el periodo colonial supuso no solo contingentes más importantes de individuos destinados a ella, sino que los objetivos productivos

12 Los solteros y los huérfanos constituyen una categoría de individuos muy vulnerable, puesto que por un lado no están en condiciones de constituir una descendencia (los solteros), o bien no tienen ascendencia que los mantenga (los huérfanos).

conllevaron enormes esfuerzos por parte de la comunidad. La declaración del cacique don Diego muestra que los grupos del valle enviaban sesenta mineros (*alipacamayos*), en su gran mayoría hombres solteros, 130 lavadores, mayoritariamente huérfanos y huérfanos, así como un número indeterminado de indios de servicio. Además, puesto que la producción aurífera en Andacollo dependía de las lluvias, en una región con bajos índices de precipitaciones, limitadas al periodo del año que coincidía con las faenas agrícolas de preparación de la tierra, no cabe duda de que la encomienda del valle debió de haber sufrido el impacto del nuevo sistema de *mit'a*. Por otro lado, el sitio de Marquesa aparece en este panorama como esencial en esta organización colonial. Sabemos que entre los siglos XVII y XX fue una hacienda productora de ganado y productos agrícolas. La visita de 1558 no registra ningún mitayo destinado a Andacollo, no obstante encontrarse en el marco de la encomienda de Copiapó, el lugar más cercano a las minas. Pensamos que ello se debió a que ya hacia esa época Marquesa desempeñaba el papel de productora de alimentos para los mineros copiapinos de Andacollo. En efecto, en Marquesa no se registró ningún niño, pero sí 51 hombres adultos, 33 mujeres adultas, uno reservado, nueve reservadas y once jóvenes, lo que lleva a suponer que se trataría de un grupo que realizaba labores productivas. Esta suposición tiende a consolidarse cuando vemos que aparecen dependiendo de los caciques don Hernando y Tical, de los pueblos de Paygane y de Meldata, situados probablemente en el valle de Copiapó, en los cuales no se registra ningún soltero pero sí parejas de indios casados e hijos de estos últimos. Esta situación viene entonces a corroborar las declaraciones de don Diego, cacique de Paycandelme, y de Michimalongko, gran señor del valle de Chile, según los cuales solteros y huérfanos estarían asumiendo las obligaciones productivas por parte de las comunidades encomendadas.

Conclusiones

Las disposiciones de Santillán se entienden mejor cuando se toma en cuenta el contexto en el que fueron pensadas e implementadas. En efecto, la voluntad del gobernador Hurtado de Mendoza reflejaba en ese entonces la visión homogeneizadora con la que se pretendía construir la América colonial, ordenando desde lo más alto de la cúspide política, entiéndase la Corona española, todas las posesiones ultramarinas (M. Góngora). Es probable que a pesar de la carga impuesta por el tributo y el servicio personal, implementados en el



➔ **FIGURA I.** Mapa de localidades identificadas a partir de la Relación de Santillán de 1558 y de otras fuentes posteriores

Fuente: elaboración propia con base en Santillán; Bibar; AGI, G, Chile, 50, n° 6; ANCh, CG, vol. 578, s. n.º; ANCh, RA, vol. 2467, n° 14; Lovera.

valle de Copiapó tras la visita y tasa consiguiente de Santillán, los indígenas del valle pudieran gozar de un descanso relativo y experimentar una mejora de sus condiciones de vida. Sin embargo, a casi cinco siglos de distancia de dicho proceso, no cabe duda de que la visita y consiguiente tasa, por más ambiciosas y justas que hayan sido para ese entonces, como lo pretendía probablemente Santillán, muestran que su objetivo se limitó a implementar una producción perenne en beneficio de la Corona y de la administración colonial más que un corpus legislativo que permitiera el auge de los grupos encomendados. En este sentido, tal como lo afirmara Ruggiero Romano hace ya cinco décadas, la implementación de la administración colonial, ya fuese impulsada desde España, simbolizada aquí por García Hurtado de Mendoza y Hernando de Santillán, o desde las Américas de la mano de los conquistadores, no fue ni más ni menos que una manera de reproducir sistemas sociopolíticos y económicos provenientes de Europa, en particular los feudales. En este sentido, Santillán reorganizó la encomienda local limitándose a concebir estructuras hispanas de tributo y servicio personal feudal, sirviéndose para Copiapó de lo implementado por los inkas previamente en él. Y esto último probablemente posibilitó la adhesión de los grupos locales, así como la de su encomendero Aguirre, a nuevas políticas productivas y renovadas relaciones jerárquicas sociales.

Hacia 1560 el capitán Francisco de Villagra asumiría el cargo de gobernador de Chile, lo cual iba a generar un retroceso en las medidas tomadas en 1558, brindándoles a los encomenderos mayor disponibilidad de fuerza de producción para la minería (M. I. González 10). Se sabe que la regulación de la mano de obra indígena tuvo altibajos, lo que fue motivo de tensiones entre encomenderos, iglesia y gobierno (M. I. González 10-11), aunque para Copiapó no tenemos certeza de si se mantuvo el sistema implementado por Santillán. En 1580 se dictó una nueva tasa (tasa de Gamboa) con el propósito de brindar mayor protección a los indios encomendados. Si bien esta no fue instaurada en el corregimiento de La Serena (BNM, Ms), se desconoce el porqué. ¿Se debió ello a que la de Santillán aún continuaba en aplicación, o, por el contrario, a que los encomenderos controlaban el Norte Chico? Solo nuevos estudios permitirán responder a dicho interrogante. No obstante, sabemos que a finales del siglo XVI la población encomendada de Copiapó estaba siendo diezmada, pudiendo más los encomenderos y su codicia, sus afanes de llegar a ser grandes señores en estos nuevos territorios, y crear así, como lo afirma Romano, feudos americanos a la imagen de Europa.

Coincidimos en este análisis y esperamos que poco a poco salgan a luz documentos inéditos que permitan comprender mejor este periodo histórico desde dentro de la sociedad indígena. A su memoria dedicamos este estudio.



BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS

A. Archivo

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI)

Gobierno (G)

Chile, 50, n.º 6. "Confirmacion de encomienda de Fernando de Aguirre, términos de la Serena". 1581.

Chile, 322, n.º 108. "Cedula de confirmacion de la encomienda en los terminos de la Serena, valle de Copiapó, Morro Moreno y Marquessa de don Fernando de Aguirre". 1666.

Archivo Nacional de Chile, Santiago de Chile, Chile (ANCH)

Capitanía General (CG)

Vol. 155, n.º 3. "Autos seguidos por Bernabe de Riveros contra Joseph de Carvajal y Juan Roco, por estancia de Camasquil". 1633.

Vol. 481, n.º 46. "Visita a las encomiendas del valle de Copiapo". 1708.

Vol. 578, s. n.º "Instrumentos del maestro de campo don Francisco de Cisternas". 1633.

Real Audiencia (RA)

Vol. 50, s. n.º. "El protector de los Indios por el amparo y defenza de los del Valle de Copiapó contra el General Don Juan de Sisternas sobre el despojo de un Potrero en dicho valle y que de la Brea que hubiese sacado se les señale alguna parte". 1684.

Vol. 2467, n.º 14. "Cacique de Copiapo José Taquia contra Juan de Morales Bravo, sobre reducción de los indios de Copiapó y Huasco". 1685.

Biblioteca Nacional de Madrid, Madrid, España (BNM)

Manuscritos (Ms)

"Tasacion de los tributos de los yndios del Reino de Chille". 1580.

B. Impresos

Actas del Cabildo de Santiago. *Primer Libro de Actas del Cabildo de Santiago llamado generalmente Libro Becerro. De 1541-1557.* 1541-1557. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril, 1861.

Bibar, Jerónimo de. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile*, doble versión facsímil y paleográfica editada por Irving A. Leonard. 1558. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1966.

Frézier, Amédée. *Voyage de la mer du Sud aux côtes du Chili et du Pérou.* 1717. Dijon-Quetigny, 1995.

Góngora y Marmolejo, Alonso de. *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año de 1575.* 1575. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril, 1862.

López de Velasco, Juan. *Geografía y descripción universal de las Indias.* 1574. Madrid: Edición Atlas, 1971.

Lovera, Pedro Mariño de. *Crónica del Reino de Chile, escrita por el capitán don Pedro Mariño de Lovera. Dirigida al excmo. Señor don García Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, vice-rei y capitán jeneral de los Reinos del Perú y Chile. Reducida a nuevo método, y estilo por el padre Bartolomé de Escobar, de la Compañía de Jesús.* 1595. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril, 1865.

Santillán, Hernando de. “Relación de lo que el licenciado Fernando de Santillán, oidor de la Audiencia de Lima, proveyó para el buen gobierno, pacificación y defensa del reino de Chile”. 1559. *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile - tomo XXVIII*, editado por José Toribio Medina. Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana, 1901, pp. 284-302.

---. “Relación de lo que el licenciado Fernando de Santillán, oidor de la Audiencia de Lima, proveyó para el buen gobierno, pacificación y defensa de Chile. 14 de junio de 1559”. 1559. *El salario de los indios y los sesmos del oro en la Tasa de Santillán*, editado por Álvaro Jara. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1961, pp. 95-108.

---. “Relación de lo que el licenciado Fernando de Santillán, oidor de la Audiencia de Lima, proveyó para el buen gobierno, pacificación y defensa de Chile. 14 de junio de 1559”. 1559. *Fuentes para la historia del trabajo en el reino de Chile, legislación t. 1*, editado por Álvaro Jara. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones de Historia Americana, 1965, pp. 14-27.

---. “Relación de lo que el licenciado Fernando de Santillán, oidor de la Audiencia de Lima, proveyó para el buen gobierno, pacificación y defensa de Chile”. 1559. *Fuentes para la historia del trabajo en el reino de Chile. Legislación, 1546-1810*, t. 1, editado por Álvaro Jara y Sonia Montesinos. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1982, pp. 19-34.


- . “Relación de lo que el licenciado Fernando de Santillán, oidor de la Audiencia de Lima, proveyó para el buen gobierno, pacificación y defensa de Chile, 4 de junio de 1559”. 1559. *Trabajo y salario indígena, siglo XVI*, editado por Álvaro Jara. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1987, pp. 191-208.
- . “Relacion de las Visitas y tasas que el señor licenciado Fernando de Santillán oydor de su Magestad hizo de la cibdad de Santiago provincias de Chile de los repartimientos de yndios de sus terminos y de la cibdad de la Serena”. 1559. *Pueblos originarios del Norte Florido de Chile*, doble versión facsímil y paleográfica editada por Hernán Cortés Olivares, Patricio Cerda Carrillo y Guillermo Cortés Lutz. La Serena: Fondart, 2004, pp. 18-213.
- Torres, Alonso de.** “Declaración de Alonso de Torres. Cuarta información sacada de una probanza hecha por Lorenzo Maldonado, procurador de la ciudad de Santiago del Estero, contra el capitán Juan Núñez de Prado”. 1554. *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*. t. x. Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana, 1896, pp. 192-194.
- Valdivia, Pedro de.** “Al emperador Carlos V. La Serena, 4 de septiembre de 1545”. 1545. *Cartas de Relación de la Conquista de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1978, pp. 26-51.
- . “Merced de encomienda a Francisco de Aguirre”. 1549. *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*, t. xv. Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana, 1898, pp. 220-222.

II. FUENTES SECUNDARIAS

- Bakewell, Peter.** “La maduración del gobierno del Perú en la década de 1560”. *Historia Mexicana*, vol. 39, n.º 1, 1989, pp. 41-70.
- Bittmann, Bente.** “Interrelaciones étnicas establecidas a lo largo de la costa del norte de Chile y sur de Perú en el contexto de la colonia: Los camanchacas”. *Estudios Atacameños*, n.º 7, 1984, pp. 327-334. DOI: <https://doi.org/10.22199/s07181043.1984.0007.00031>.
- Castillo Gómez, Gastón.** “Diaguitas arqueológicas y diaguitas etnohistóricas, una aproximación a la problemática étnica del valle de Elqui”. *Culturas surandinas. Huarpes y diaguitas. Actas Congreso Binacional Raíces de Etnicidad; Región de Coquimbo, Chile - Provincia de San Juan, Argentina*, editado por Arturo Volantines. La Serena: SALC, 2011, pp. 31-102.
- . “Los períodos intermedio tardío y tardío: desde la cultura Copiapó al dominio Inca”. *Culturas prehistóricas de Copiapó*, editado por Hans Niemeyer, Miguel Cervellino y Gastón Castillo. Santiago de Chile: Museo Regional de Atacama, 1998, pp. 163-282.

- Contreras Cruces, Hugo.** “Encomienda y servicio personal entre las comunidades indígenas de Chile central, 1541-1580”. Tesis doctoral en Historia. Universidad de Chile, 2009.
- Cornejo, Luis.** “Sobre la cronología del inicio de la imposición cuzqueña en Chile”. *Estudios Atacameños*, n.º 47, 2014, pp. 101-116. DOI: <https://doi.org/10.4067/s0718-10432014000100007>.
- Cortés Larravide, Enrique.** “¿Existió un grupo llamado *Copiapó* en el valle homónimo? Reflexiones a partir de los testimonios coloniales”. *Revista Tiempo Histórico*, n.º 12, 2016, pp. 17-32. DOI: <https://doi.org/10.25074/th.voi12.1383>.
- . “La langue des Indiens de Copiapó au XVI^e siècle: discussion et premières hypothèses”. *Enjeux méthodologiques en science du langage. Orientations, matériaux, contraintes*, editado por Virginia Garin, Guillaume Roux y Maude Vaudot. París: L’Harmattan - Collection Langue & Parole, 2014, pp. 49-70.
- . “La pérdida de las tierras de los indios de Copiapó (siglos XVI-XIX): economía extractivista colonial hispana en el norte semiárido chileno”. *Diálogo Andino*, n.º 64, 2021, pp. 187-198.
- Cortés Olivares, Hernán.** “Evolución de la propiedad agraria en el Norte Chico (siglos XVI-XIX)”. *Dinámicas de los sistemas agrarios en Chile árido: la región de Coquimbo*, editado por Patrick Livenais y Ximena Aranda. Santiago de Chile: Universidad de Chile, IRD, Universidad de La Serena, LOM Ediciones, 2003, pp. 33-64. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.24905>.
- . Introducción. *Pueblos originarios del Norte Florido de Chile*, editado por Hernán Cortés Olivares, Patricio Cerda Carrillo y Guillermo Cortés Lutz. La Serena: Fondart, 2004, pp. 13-17.
- . “El origen, producción y comercio del pisco chileno 1546-1931”. *Universum*, vol. 20, n.º 2, 2005, pp. 42-81. DOI: <https://doi.org/10.4067/s0718-23762005000200005>.
- Garrido Escobar, Francisco.** “El camélido sagrado y el hombre de los valles: Una aproximación a la Cultura Copiapó y sus relaciones a partir de la alfarería”. Tesis de pregrado. Universidad de Chile, 2007.
- Góngora, Mario.** *Encomenderos y estancieros. Estudios acerca de la Constitución social aristocrática de Chile después de la Conquista, 1580-1660*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1970.
- González Godoy, Carlos.** “Síntesis de la prehistoria alfarera tardía del valle de Copiapó: desde las sociedades agrícolas locales (cultura Copiapó) a la presencia del Tawantinsuyu (1000 d. C. aprox.-1536 d. C.)”. *Bajo la Lupa*, 2018, s. p.
- González Pomes, María Isabel.** “La encomienda indígena en Chile durante el siglo XVII”. *Historia*, vol. 5, 1966, pp. 7-103.

- Hidalgo Lehuédé, Jorge.** “Algunos datos sobre la organización dual en las sociedades protohistóricas del Norte Chico de Chile. El testimonio de los cronistas”. 1971. *Historia andina en Chile*, de Jorge Hidalgo Lehuédé. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2004, pp. 25-32.
- Itier, César.** “La langue de Copiapo”. Manuscrito. 2010.
- Jara, Álvaro.** *El salario de los indios y los sesmos del oro en la Tasa de Santillán*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1961.
- Murra, John V.** “El ‘control vertical’ de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”. *Visita a la Provincia de León de Huanuco en 1562, Inigo Ortiz de Zúñiga*, editado por John V. Murra. Huanuco: Universidad Emilio Valdezán, 1972, pp. 429-472.
- Pärssinen, Martti.** *Tawantinsuyu. El Estado inca y su organización política*. Lima: IFEA, 2003.
- Romano, Ruggiero.** *Les mécanismes de la conquête coloniale : les conquistadores*. París: Flammarion, 1972.
- Ruiz Rivera, Julián B.** *Encomienda y mita en Nueva Granada*. Sevilla: CSIC, 1975.
- Yaeger, Timothy J.** “Encomienda or Slavery? The Spanish Crown’s Choice of Labor Organization in Sixteenth-Century Spanish America”. *The Journal of Economic History*, vol. 55, n.º 4, 1995, pp. 842-859. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0022050700042182>.
- Zavala, Silvio.** *La encomienda indiana*. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1935.
- Zúñiga Fuentes, Erika.** “Esclavitud infantil. Otra historia de la ‘conquista’ de los pueblos originarios. Una lectura a partir del testimonio de Hernando de Santillán”. *Temas de Educación*, vol. 20, n.º 1, 2014, pp. 107-120.



Apuntes para la historia de los carruajes y otros vehículos representativos en el virreinato de Nueva Granada

Notes for the History of Carriages and the Other Representative Vehicles in the New Granada Viceroyalty

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1520>

Recibido: 7 de septiembre del 2020

Aprobado: 8 de marzo del 2021

ÁLVARO RECIO MIR*

Universidad de Sevilla

alvarorecio@us.es

R E S U M E N

Este artículo recoge las referencias conocidas de los coches que circularon por el virreinato de Nueva Granada y aporta nueva documentación al respecto. Tal contenido, en el marco del mundo hispánico, tendrá como objetivo analizar

el desarrollo de su carrocería y mostrar su trascendencia, ya que el carruaje fue uno de los grandes fetiches de distinción social en la Edad Moderna, que afectó tanto a la política como al urbanismo, la arquitectura y la fiesta.

Palabras clave: historia, coche, vehículos representativos, virreinato, Nueva Granada

* Doctor en Historia del Arte y profesor titular de la Universidad de Sevilla. Sus líneas de investigación se centran en el arte español e hispanoamericano de la Edad Moderna. En cuanto a sus publicaciones cabe destacar, junto a los profesores Fátima Halcón y Francisco Herrera, los libros *El retablo barroco sevillano* (2000) y *El retablo sevillano desde sus orígenes hasta nuestros días* (2009). Participó en la publicación de *Cortijos, haciendas y lagares. Arquitectura de las grandes explotaciones agrarias de Andalucía*, en los volúmenes correspondientes a las provincias de Sevilla y Córdoba. Se ha centrado en el estudio del coche de caballos, tanto en España como en América y Filipinas, destacando *El arte de la carrocería en Nueva España. El gremio de la ciudad de México, sus ordenanzas y la trascendencia social del coche* (2018), galardonado con el premio Nuestra América. <https://orcid.org/0000-0001-7874-5625>.

A B S T R A C T

This article collects the known references of carriages that circulated by the viceroyalty of New Granada and provides new documentation on the subject. Such content, within the framework of the Hispanic world, will have as objective to analyze

the development of its body shop and to show the social transcendence of matter, since the carriage was one of the great fetishes of social distinction in the Modern Age, that affected so much politics, such as town planning, architecture or partying.

Keywords: History, carriage, representative vehicles, viceroyalty, New Granada



El carruaje ha sido atendido por la historiografía hispánica solo en fechas muy recientes, a diferencia de lo ocurrido en Alemania, Francia o Inglaterra que cuentan con una notable tradición investigadora al respecto. Todo indica que el papel que España desempeñó en esta historia fue el de darle dimensión planetaria al coche de caballos, surgido en Europa en el tránsito de la Edad Media al Renacimiento, ya que gracias a la corona de Castilla alcanzó los virreinos americanos desde el siglo XVI, antes que Francia, Inglaterra y otras potencias llevaran los carruajes a sus respectivos imperios coloniales¹.

En esta ocasión nos ocuparemos del carruaje en el virreinato de Nueva Granada, para lo que contamos con el interesante precedente del artículo de Harry C. Davidson, “Los coches en Colombia”. A pesar de que fue publicado hace más de medio siglo, sigue siendo cimiento fundacional de la historia de la carrocería neogranadina. No obstante, hay que advertir que tal trabajo se basa en fuentes distintas a la documentación de archivo, por lo que habrá que tomar sus referencias con cierta cautela. Por fortuna, en esta ocasión aportaremos nuevos datos, estos sí tomados de documentos de archivo, a lo que sumaremos interpretaciones y comparaciones en el contexto del mundo hispánico.

1 Obras de referencia en el ámbito europeo son, entre otras, Wackernagel, *Staats-und Galawagen*; Piggott; Roche; Furger. Sobre la carrocería hispánica véanse López Álvarez, *Poder lujo y conflicto*; Galán; Recio, *El arte de la carrocería*.

Los antecedentes carreteros y las referencias carroceras previas a la creación del virreinato

El artículo de Davidson se ocupa mayoritariamente de la carrocería de la Colombia independiente, pese a lo cual da interesantes referencias anteriores. No obstante, al tratar del arte carrocerero hay que aludir a su antecedente: la carretería. El carro tuvo su origen en la Antigüedad, pero hasta el final de la Edad Media a esa estructura básica no se añadió un sistema de suspensión, que generó la distinción técnica entre carros y coches (Galán 16-109).

Otro artículo de Davidson nos informa de la carretería neogranadina. Refiere, por ejemplo, que en 1564 fue abierto el camino de Santafé a Honda, “entablado en su traxión las primeras requas y carretas”. Especifica también que Alonso de Olalla Herrera “descubrió a su costa el camino para el desembarcadero del río Grande de la Magdalena, desde Santa Fe a Onda [...] y le hizo trajnable para recuas, siendo el primero que las tuvo, y carretas” (Davidson, “Los carros” 251).

También aporta interesantes datos sobre Cartagena, en la que hacia 1590 su cabildo mandó “que los carretones que andan por la ciudad los recojan sus dueños a partes señaladas [...] de noche [...] y días que no trabajan” (Davidson, “Los carros” 251). Se alude así a los primeros problemas de circulación y a las más antiguas normas al respecto.

De 1688 ofrece otra referencia de Cartagena: “sus vecinos usan de tener carretas que las conducen sus esclavos y sirven para llevar de unas partes a otras los bastimentos que se trajinan”. Esta función de transporte de mercancías marcó la diferencia con los coches, los cuales se usaban para personas, de ahí su referido sistema de suspensión. El transporte de materiales en carros también se atestigua en Tunja o Cali (Davidson, “Los carros” 252).

El uso de carros, lógicamente, se mantuvo vigente tras la aparición del coche. De hecho, todo el desarrollo de la carretería fue paralelo, por lo que se refiere a su manufactura, a la evolución del arte carrocerero, de lo que se tiene referencias en otros ámbitos americanos (Recio, *El arte de la carrocería* 168-184).

En cuanto a los coches propiamente dichos, Davidson apunta que los primeros en Nueva Granada aparecieron en Cartagena de Indias en 1622 y que “se van introduciendo muy de prisa” (Davidson, “Los coches” 446).

En las entonces capitales virreinales americanas el uso de coches se registra, igual que en la metrópoli, desde mediados del siglo xvi. Su difusión en ellas, como luego en Cartagena, fue tan rápida que se temió la pérdida de la tradición caballeresca, lo que llevó a Felipe II a dictar una real cédula el 24 de noviembre de 1577 prohibiendo los coches en América. Es muy posible que tan drástica medida frenara la llegada del carruaje al Nuevo Reino de Granada, ya que todo parece indicar que la norma se cumplió (Serrera 292-296; López Álvarez, “Los vehículos”; Recio, *El arte de la carrocería* 42-50).

La aparición del carruaje en Cartagena en la fecha referida hay que relacionarla con su institucionalización en España bajo Felipe III, que con la pragmática de 1611 marcó quién podía —y quién no— usar coche y estableció un sistema de licencias que resultó esencial para formar parte del elitista ámbito cortesano del poder (López Álvarez, *Poder, lujo y conflicto* 181-264; López Álvarez, “El nuevo”).

El caso de Cartagena pone en evidencia cómo las ciudades se convirtieron en escenario del coche; hay referencia de su rápida progresión en las principales urbes americanas. El carácter pionero del gran puerto caribeño prueba su primacía entre las ciudades de lo que más tarde sería el virreinato de Nueva Granada².

Falúas y carruajes virreinales y su repercusión en el urbanismo y la fiesta

La primera referencia a un carruaje en Santafé que recoge Davidson data de 1761, con motivo de la entrada del virrey Pedro Messía de la Cerda, el cual empleó para tan solemne ocasión un “coche que por el señor su antecesor le tenía prevenido”, en referencia a José Solís y Folch de Cardona (Davidson, “Los coches” 446).

La primera cuestión que cabe deducir de este apunte es que fija la presencia de coches en la capital desde al menos la década de los años cincuenta del xviii, cuando gobernó el virrey Solís. No obstante, aunque no contamos con alusiones al respecto, que es posible que aparezcan en futuras investigaciones de archivo, es factible que antes existieran coches en Santafé. Su carácter de capital virreinal entre 1717 y 1724 y definitivamente desde 1739 permite suponer que pudo contar con coches antes de llegar Solís. A ese respecto cabe referir, por

2 Algunas referencias más, aunque no tan específicas como las de Davidson, se recogen en Groot y en Ibáñez.

ejemplo, que en la remota Manila el origen de la carrocería se fija a inicios del siglo XVIII, vinculado a sus capitanes generales y arzobispos (Recio, “Caballos”).

No obstante, quizá la comparación más apropiada sea con Buenos Aires, que se convirtió en capital virreinal poco después que Santafé. Allí la primera referencia a un coche data de 1673, y está documentado que en el siglo XVIII tanto los prelados bonaerenses como sus gobernadores tuvieron carruajes, cuyo número aumentó al convertirse en capital virreinal (Torre; Sánchez).

En Santafé, concretamente en el caso del virrey Solís, aunque no contamos con otras referencias que lo vinculen con los carruajes, cabe recordar que destacó como impulsor de carreteras para conectar las principales ciudades neogranadinas (Restrepo). En relación con ello, la *Descripción* del virreinato de Francisco Silvestre en 1789 destaca de Solís “el carácter blando y cortesano de este Jefe [que] sirvió [par]a docilitar y civilizar mucho la capital” (Silvestre 78). Enlaza ello con la polémica que se originó en España en el siglo XVII al generalizarse los coches, cuando muchas voces alertaron de su carácter muelle, de la pérdida de la tradición caballeresca que ocasionarían y de que, incluso, afeminaban a los hombres (López Álvarez, *Poder, lujo y conflicto* 415-422).

Además, la referencia civilizadora y urbanizadora de Solís hay que conectarla con los carruajes, que tuvieron un carácter básicamente urbano en un principio y se convirtieron en muestra de la importancia de las ciudades en las que abundaban, de lo que es buen ejemplo México, que presumía ufana de ello (Recio, *El arte de la carrocería* 50-64).

También en relación con lo anterior, cabe recordar que la difusión del carruaje obligó a las ciudades a adaptarse para facilitar su circulación, alineando y ensanchando sus calles. Incluso, surgieron tipologías espaciales para el lucimiento de los coches, como las alamedas. A la cabeza de ellas estuvo la de Hércules de Sevilla, y la primera de América fue la de México, articulándose muy poco después la de los Descalzos de Lima (Recio, “Alamedas”).

Ramón Gutiérrez se ha ocupado del caso neogranadino, del que indica que fue precisamente durante el gobierno de Solís cuando se proyectó en Santafé un paseo que vincularía la plaza de San Victorino con la de Armas y que subiría hasta Belén, atravesando el río San Francisco, y bajaría a San Diego, para tomar la antigua alameda y regresar a San Victorino, obra con una concepción lúdica del espacio y que tardaría décadas en perfeccionarse. Señala también que a fines del siglo XVIII el plano de Domingo Esquiaqui recoge todavía la existencia de dos alamedas, la Vieja y la Nueva, obra aparentemente del virrey

José de Ezpeleta. La voluntad de hacer estas alamedas casi simultáneamente está vinculada a usos peatonales y de cabalgaduras diferenciados, dadas sus distintas extensiones. En relación con ello, y según el cronista Pedro María Ibáñez, dicho virrey se esmeró en “adornar la capital para quitarle su aspecto mezquino”, disponiendo una importante arboleda desde la plaza de San Victorino hasta la periferia de San Diego, en lo que habría de ser la llamada alameda Vieja, consolidando quizá un paseo habitual que ya estaba establecido aunque sin precisión. Por su parte, la alameda Nueva tenía un kilómetro desde “el desprendimiento de la calzada de Occidente, debajo de la plaza de San Victorino, hacia Puente Aranda”. Así, el paseo tradicional de la capital giró en torno a la plaza de San Victorino, hacia donde los domingos se dirigían algunas de las tres carrozas que había en la ciudad: la del virrey, la del arzobispo y la de los marqueses de San Jorge (R. Gutiérrez 154-156)³.

No obstante, Santafé pese a ser capital del enorme virreinato neogranadino, nunca tuvo una proporcional categoría urbana, ni alcanzó el desarrollo de México o Lima. Como indica Carlos Martínez, en ella no destacó un palacio virreinal, ni grandes edificios públicos, “no lució parques, ni centros de reunión y esparcimiento, ni conformó ese ambiente social fabuloso, alegre y opulento, propio de una corte virreinal”. Tampoco por población se pudo comparar con las otras cortes virreinales americanas (Martínez 76-98).

En tal idea insiste Verónica Salazar, que ha interpretado el escaso boato ceremonial de esta corte como reflejo de la débil autoridad de sus virreyes en términos políticos. Su tardía presencia en Nueva Granada y el arraigado poder de audiencias y cabildos, hizo que los virreyes quedasen eclipsados por otras autoridades más asentadas y enraizadas en la sociedad neogranadina (Salazar 109).

De vuelta a los coches de los virreyes, cabe añadir el que empleó en su toma de posesión en Cartagena, el 31 de octubre de 1772, Manuel de Guirior, al suceder a Pedro Messía de la Cerda. De este acto se dice que

los dos mandatarios subieron al coche virreinal y [...] se dirigieron a la plaza de la Contaduría [...] en la sala de audiencia los esperaban los miembros del cabildo, justicia y regimiento. Los virreyes tomaron asiento bajo dosel. Messía de la Cerda entregó a Guirior el título que contenía su nombramiento. (Aristizábal 28)

3 Sobre las vías referidas véase Rosa y para su contexto urbano Ojeda.

A los anteriores cabe añadir el caso del virrey Pedro Mendinueta y Múzquiz, del que sabemos por una carta de 13 de noviembre de 1796 que había decidido permanecer en Cartagena algún tiempo en vez de dirigirse a Santafé. La razón de ello era que su “media falúa estaba muy dañada”, por lo que “ha sido forzoso componerla”. A ello añadía: “mañana se comenzará a armar la carroza que también ha tenido mucho que hacer y continuando con el esmero que hasta aquí saldrá el 19 o 20 del presente con los tres champanes de a 18” (Pita 918).

La explícita alusión a que se habría de armar parece indicar que se había traído de España desmontada. De este carácter metropolitano de los coches neogranadinos haremos más referencias en adelante.

En cuanto a las falúas, contamos con referencias anteriores, como la del virrey Juan de Torrezar Díaz Pimienta en 1782, cuando remontó el Magdalena en una de estas embarcaciones. Una vez en Santafé “quiso su desgracia o feliz suerte que apeado del coche para entrar a su palacio fuese menester, a breves minutos, suministrarle todos los Santos Sacramentos, agravándose tanto su dolencia por instantes, que falleció a los tres días” (Pérez 124).

Vinculan ambas referencias, coche y falúa, por lo que cabe intuir relaciones entre la carpintería de ribera y el arte carrocer. En cuanto a la embarcación, hay que recordar el uso recreativo de falúas en los reales sitios, en particular las conservadas en el Museo de Falúas Reales de Aranjuez. Estas lujosas embarcaciones las empleaban los monarcas en paseos fluviales de carácter representativo y lúdico. Cabe suponer que, en claro contraste con las canoas y los champanes que surcaban el Magdalena, las falúas neogranadinas serían un claro signo de distinción de los virreyes. Aunque el calificativo de media que se le da en la documentación nos hace suponer que no alcanzarían la riqueza de los modelos reales.

Las falúas neogranadinas contaban en su popa con una estructura cubierta, igual que las españolas, cerrada por cortinas y que cobijaba un sillón para el virrey. Incluso, la comitiva virreinal pasaba la noche en la falúa en caso de no encontrar alojamiento en las poblaciones ribereñas (Aristizábal 40 y 41).

De vuelta al carruaje del virrey Mendinueta, el documento citado especifica que se trataba de una carroza, que era la denominación de los coches más suntuosos, por ello suponemos que la usaría en su entrada en Santafé, como había hecho su antecesor Díaz Pimienta y era habitual en los demás virreinos americanos como uno de los máximos atributos de poder (Recio, “La carroza”).

Los carruajes formaron parte de la ceremonia de entrada de los virreyes neogranadinos, siguiendo el modelo limeño, como señala Diana Aristizábal. Por ejemplo, en el caso de Flores, su antecesor, Guirior, le envió un coche a la

cercana localidad de Facatativá. Una vez en la capital, el desfile en coche arrancaba de la calle larga de Las Nieves hasta la plaza de Santo Domingo, donde prestó juramento ante las autoridades, para continuar luego a su residencia (Aristizábal 53).

Por su parte, Roger Pita Pico insiste en que las entradas de los virreyes neogranadinos siguieron el modelo limeño. Así, en 1758, al preparar el recibimiento de Solís se planteó observar la etiqueta de la capital peruana, donde el coche se empleaba en tales fastos desde hacía más de un siglo. No obstante, la adaptación limeña ocasionó problemas, como la carencia en ese momento de coches en Santafé (Pita 921), lo que apunta a que Solís debió de traer el suyo de España.

Davidson recoge referencias que ponen en evidencia una cierta pomposidad al paso de la carroza virreinal. Alude así a que en los primeros años del siglo XIX “todas las tardes veíamos rodar por aquí [San Diego] algunos carruajes, eran inefables los del virrey, con sus seis caballos, sus batidores y alabarderos de aparato real” (Davidson, “Los coches” 447).

En efecto, el virrey tenía la prerrogativa de emplear tiros de seis caballos, privilegio exclusivo de los miembros de la familia real y de los representantes de los reyes. De igual manera, su carruaje estaba rodeado por la guardia de alabarderos, por su dignidad de capitán general (Recio, “La carroza”).

No obstante, el carruaje virreinal no siempre se vio rodeado de tanto aparato ni vinculado a sus entradas. Un caso excepcional es el del virrey Antonio José Amar y Borbón, del que se dice que tuvo una brillantísima entrada. No obstante, fue testigo del comienzo de la independencia y de hecho la revolución que estalló en la capital el 20 de julio de 1810 ocasionó que fuese depuesto, apresado y expulsado, de manera que la tarde del 15 de agosto él y su esposa salieron en coche de Santafé (Pumar 213-216).

La imagen del virrey depuesto en su coche no puede ser más expresiva del final de una época. Por desgracia, carecemos de referencias iconográficas de la carrocería neogranadina, pero en el caso hipotético de existir, sin duda esta del virrey Amar y Borbón cerraría el ciclo.

Otra referencia esencial de Davidson, de 1819, alude a un anónimo oficial británico que aseguraba que en el palacio del virrey Juan de Sámano había “dos carrozas de estado que vimos en una cochera del patio, estaban cargadas de dorados y tenían pinturas de paisajes caprichos” (Davidson, “Los coches” 447).

Destaca el empleo del término “carrozas de estado”, que pone de manifiesto el carácter representativo y de atributo y símbolo del poder que el coche

había alcanzado en Nueva Granada. No menos significativa es la descripción de dichos coches, lo que prueba que seguían aún la modalidad barroca francesa, frente a la inglesa neoclásica, ya implantada en otras capitales americanas y en Europa. Característico de los coches barrocos es que contaron con ciclos pictóricos y abundante decoración de talla dorada, como indica la cita recogida⁴.

Una tercera cuestión interesante es la cochera aludida, ya que, además de al urbanismo, el coche afectó a la arquitectura. Los edificios, empezando por el Alcázar de Madrid, tuvieron que adaptarse a esta realidad. En primer lugar, ampliando sus portadas para que entrasen por ellas los coches. De igual modo, sus apeaderos hubieron de hacerse mayores, para facilitar su maniobrabilidad. Por último, se levantaron cocheras para guardarlos⁵. Junto a la cochera virreinal referida y a la que veremos en relación con los coches de los arzobispos, cabe señalar que el palacio que levantó el virrey-arzobispo Caballero y Góngora en Turbaco también contaba con cochera (Mantilla).

En cualquier caso, todo indica que la llegada de los coches a Santafé está vinculada a la instauración del virreinato, lo que generaría una corte en la cual los símbolos de estatus cobrarían destacado protagonismo. El hecho de que a las anteriores instituciones, arzobispado y audiencia, se sumase la del virrey, permite imaginar significativos cambios en el ceremonial y las habituales rivalidades protocolarias. En tal sentido, resulta ilustrativo que las referencias sobre carruajes en Nueva Granada con las que contamos sean básicamente de virreyes y arzobispos. Así, al afán de lujo y de boato en el mobiliario que se ha vinculado a los virreyes (López Pérez, “Tres momentos” 41-47), cabría sumar el de los coches.

Los coches y las sillas de manos de los arzobispos de Santafé y sus usos

Para insistir en la vinculación coche-poder en Nueva Granada, hay que referir el caso de sus prelados. Davidson apunta que el virrey-arzobispo Caballero y Góngora, al renunciar a sus cargos en 1789, cedió sus coches “a favor de los arzobispos sus sucesores”. Se trataba de dos carruajes, “un coche y una berlina”, a

4 Sobre la decoración de los coches barrocos remitimos a Wackernagel, *Der französische*; Recio, “De color”; Recio, “Devociones”.

5 Sobre el significativo caso de las cocheras del palacio virreinal de México véase Castro.

diferencia de cuando llegó en 1782, momento en el que en la cochera del palacio arzobispal solo había un “coche viejo”. En concreto, de los que legaba especificó que el coche era nuevo, “de cuatro asientos y la berlina de dos, forrados de nuevo y con todos sus cristales de la fábrica de San Ildefonso”. A ello añadía que este último fue empleado en 1802 para agasajar a Humboldt (Davidson, “Los coches” 477 y 478).

La biografía de Caballero y Góngora de Pérez Ayala, que es la fuente de Davidson, da otros datos. Así, alude a la relación del virrey-arzobispo con las sillas de manos, vinculadas a su patrocinio sobre el Sagrario de la catedral santafereña, ya que en 1781 —año que se produjo el motín de los Comuneros— encargó una para que fuese tras el sacerdote al llevar el viático a los enfermos y que sirviese de defensa “en cualquier evento”. Para tal iniciativa el prelado dispuso 2 000 pesos que sufragarían los lacayos que la acarrearán. El capital ofrecido fue tan elevado que se hicieron dos sillas, una para el servicio ordinario y otra para las funciones solemnes. Contaron, además de con los silleros, con un *quitasolero*, todos uniformados con libreas con botones de hilo de oro y pasamanería. Ambas sillas se usaron hasta 1835 (Pérez 58, 59).

Las sillas de manos fueron otros de los vehículos representativos desarrollados junto a los coches, siendo incluso manufacturadas por los mismos carroceros. No tenemos referencias al respecto, pero resulta posible que los arzobispos de Santafé antes de hacer sus entradas en coche las hicieran en sillas, como ocurrió con los prelados de Manila. En cualquier caso, cabe señalar que la silla es apenas una caja sin ruedas para transportar un pasajero, cargada por unos sirvientes llamados silleros que sostenían las dos varas que la alzaban. Se conservan al menos dos del periodo virreinal neogranadino, la primera en la Casa del Escribano de Tunja, de la que se dice que es del siglo XVI; la otra, del XVII, en el Museo Colonial de Bogotá (López Pérez, “Del taller” 90). Corresponden ambas a la tipología habitual de esa época, al estar forradas de cuero fijado con tachuelas doradas. Su presencia en Nueva Granada está atestiguada en otros casos, como el de la esposa del virrey Díaz Pimienta, que la empleó entre el Magdalena y la capital (Aristizábal 53). Por su parte, María del Pilar López Pérez documenta otros ejemplos (López Pérez, “Del taller” 91).

Con referencia, nuevamente, a los coches de Caballero y Góngora, Pérez Ayala insiste en que en 1789 donó a sus sucesores “toda su librería, coches aperados y menaje de casa que tiene en el palacio arzobispal de Santafé”. Los coches se describen como ya vimos, a lo que se añadía que sustituyeron a “los que les robaron sus ingratos diocesanos”. Junto a estos carruajes legaba

también guarniciones para seis mulas, “las mejores que ha tenido su excelencia, que actualmente están sirviendo en el coche” (Pérez 187-193).

El mismo Pérez de Ayala señala que Caballero y Góngora usaba el coche los domingos para ir a la quinta de los arzobispos, cerca de Santafé, donde se conservaba aun en 1890, siendo el único de la localidad. Otra referencia de la carroza de Góngora dice que

apenas si cabía en las calles de la ciudad y en las carreteras que a ella dan acceso, hubo necesidad de ampliar estas en algunos puntos para que pudiera cambiar de rumbo, tales son los paréntesis que aun vemos cerca de la quinta de los arzobispos, hoy la Magdalena, y en el camino de Occidente.

También se apunta, en una nueva prueba de la relación urbanismo-carrocería, que

el nombre de Las Vueltas del Virrey dado a los paréntesis que se ven todavía en La Magdalena [...] confirman el objeto con que fueron hechos aquellos semicírculos que no era otro que el poder dar la vuelta el pesado carruaje virreinal tirado por varias parejas de mulas. (Pérez 192)

Sin embargo, el “magnífico coche regalado por el virrey arzobispo” tuvo otro uso, ya que “sirvió por muchos años en la procesión de Quasimodo. Se guardaba en la cochera de la casa arzobispal y fue totalmente destruido por la guerrilla de Guasca durante la invasión a Bogotá en 1862” (Pérez 192).

En relación con Caballero y Góngora todavía podemos aportar que, a la muerte del arzobispo Fernando Portillo y Torres en 1804, un representante del cabildo catedral, Fernando Caycedo, con la intención de defender “tanto los derechos de la yglesia como los de la mitra”, solicitó a la audiencia “conservar a la dignidad aquellas alhajas propias de ella y que deben existir en el palacio”. En concreto, pidió “que se reserve a la mitra arzobispal el coche, berlina y mulas que dexó el yllustrísimo señor”, que describe como “un coche grande, nuevo, con sus correspondientes guarniciones, seis mulas y una berlina de dos asientos, igualmente buena”. Relata, además, que las usó Martínez Compañón, “dexándolas a su muerte en estado de buen servicio como que sirvieron al yllustrísimo señor difunto”. Este último, Portillo y Torres, usó ambos carruajes hasta que “le llegaron el coche y berlina que hizo venir de Santo Domingo”. Llegados estos, donó la berlina antigua a Felipe Groot. Por otro lado, se decía del coche antiguo que su “juego de ruedas se prestaba con frecuencia a qualquiera que

quería amansar caballos cerreros como fue notorio en esta ciudad y también lo es el que por esta causa dicho juego de ruedas se halla hecho pedazos” (AGNC, CO, SC, 2I, 43, D. 18, ff. 452-453 v.).

El citado representante del cabildo insistía en que de ningún modo se piense en vender la berlina, sino que con sus correspondientes guarniciones y las seis mulas queden en el palacio para reponer la que el ylustrísimo señor difunto enagenó y también que respecto a que el coche grande se halla totalmente deteriorado por un uso muy ageno del fin para que lo dexó el señor donador se mande componer a costa de los caudales del expolio hasta ponerlo en estado de servicio en que se le entregó al señor difunto. (AGNC, CO, SC, 2I, 43, D. 18, ff. 453 v.-454)

Se reclamaban de este modo dos vehículos, la berlina de Portillo y Torres y el viejo coche de Caballero y Góngora. Pero, además, se da una información preciosa acerca de los coches neogranadinos al final del virreinato, como su procedencia, en este último caso de Santo Domingo, lo que apunta, al igual que ya hemos señalado para los carruajes de los virreyes, un origen español.

También cabe aludir al uso de estos coches, incluso para domesticar caballos; como medio para pagar servicios, como se especifica en el caso del aludido canónigo Groot⁶; o para el recibimiento de personajes, como el mencionado Humboldt.

En cuanto a las mulas referidas y sus arneses, tendrían que ver con Caballero y Góngora, que en su calidad de virrey ya indicamos que gozaba del privilegio de usar tiros de seis animales. Por otra parte, en el complejo universo artístico que se generó en torno a los coches, destacaron las guarniciones, que alcanzaron una pareja riqueza al arte carroceros. Manufacturadas por guarnicioneros, eran el conjunto de correas de cuero y hebillas, argollas y tachuelas de latón dorado e incluso de metales preciosos que vinculaban los animales al vehículo. De igual forma, los carruajes eran atendidos por numerosos servidores, tanto cocheros como lacayos, que iban lujosamente uniformados, siguiendo en el siglo XVIII la moda francesa.

Otra cuestión interesante es la tipológica, ya que se alude a que Caballero y Góngora tenía una berlina de dos plazas y un coche. El término genérico que

6 Sobre este personaje véase Marín.

se utilizó en castellano para los carruajes fue el de coche. Con el desarrollo de la carrocería se fueron distinguiendo diversas tipologías, como la mencionada berlina, caracterizada por estar unidos los ejes de sus ruedas no por una viga, como hasta entonces, si no por dos, lo que le daba mayor estabilidad. Pero lo llamado en la documentación berlina era en realidad un *coupé* o, castellanizado, cupé, un tipo de berlina cuya caja está cortada, como su nombre francés indica, de ahí su carácter biplaza⁷.

Un tipo de vehículo del que no hemos encontrado referencias, aunque es posible que existiese en Nueva Granada, fue la litera. Igual que las sillas, carecía de ruedas, ya que su caja, similar a la de los coches, era sostenida por dos largos varales que acarreaban animales. Eran utilizadas para los viajes cuando había que transitar por caminos de herradura, que en el caso de Nueva Granada eran mayoritarios.

De vuelta al uso de los carruajes, destaca su carácter procesional, en la referida celebración de Quasimodo. Davidson dice que, además del ya aludido carruaje arzobispal, para esta procesión eucarística se “mandó construir un elegante coche, que era tirado por dos mulas, con cochero vestido con rica librea”, siendo estrenado en la procesión de 1791 y del que se especifica que se trajo de la metrópoli (Davidson, “Los coches” 449).

El coche procesional, sobre todo en el Corpus Christi, tuvo su origen en 1685, cuando Carlos II cedió el suyo a un sacerdote que llevaba el viático a una enferma. Este hecho fue muy publicitado hasta convertirse en una costumbre que arraigó a ambos lados del Atlántico. Sin duda, se trata de la máxima manifestación del carácter simbólico de los coches al convertirse en custodias rodantes (López Álvarez, *Poder, lujo y conflicto* 112-135; Recio, “Los coches de Dios”).

La limitada difusión de los carruajes al final del virreinato

A partir de su uso por virreyes y arzobispos los coches fueron empleados por otros personajes de la sociedad neogranadina, como los ya referidos Groot o Humboldt. La difusión del coche se produjo por emulación, ya que desde sus orígenes fue un verdadero fetiche prestigio, indicativo de un estatus social privilegiado.

7 Sobre la compleja cuestión tipología véase la bibliografía de la nota 1.

Davidson ofrece un nuevo e interesante ejemplo al respecto. Se trata del ya mentado coche del marqués de San Jorge, del que contamos con una descripción. En tal sentido, hay que recordar que el estudio de los coches en este periodo debe partir de un hecho que complica su análisis: la desaparición de todos los ejemplares. De ahí la enorme significación de este caso del que se dice que era “un aparato formidable de cuatro ruedas pintadas de rojo” sobre las que se disponía su caja, a la que se llama “cámara”, la cual estaba tapizada de damasco carmesí y contaba con “dos grandes sofás frente el uno al otro”. Tal caja estaba suspendida sobre “cuatro fortísimos barrotes de hierro, montados en resortes verticales”. También se mencionaba su pescante sobre las ruedas delanteras, del cual se dice que estaba “fuera de la zona de los resortes, para que el cochero bailara en su asiento por el movimiento de trepidación”. El coche también tenía una “galería trasera en la que iba [...] la servidumbre femenina de la casa”. A ello sumaba que “la subida al vehículo se hacía por una escalera de hierro doblada al costado de cada portezuela, con las correspondiente vidrieras, persianas y cortinas”. Seguía narrando la rica descripción que “ponían en movimiento la enorme máquina cuatro hermosas mulas de perezoso andar, enjaezadas con arneses guarnecidos de plata y un caballo montado por el postillón en silla chocontana para amadrinar las mulas y guiar la caravana” (Davidson, “Los coches” 449 y 450).

Tal referencia pone de manifiesto la enorme complejidad del coche, que iba más allá del propio vehículo. A este había que añadir, para entender esta realidad en movimiento, los animales de tiro, cinco en este caso, solo uno menos que los de los virreyes. También interesante es la alusión a sus arneses, con elementos de plata, así como a los servidores, en concreto, el postillón, que guiaba desde el caballo, y el cochero, desde el pescante. Significativa es la alusión a la silla chocontana, de carácter local y que muestra el desarrollo de la guarnicionería neogranadina. A ello hay que sumar los ocupantes del carruaje, así como su servidumbre⁸.

La referida descripción apunta la importancia que las piezas metálicas cobraron en los carruajes a fines del siglo XVIII. A ello hay que sumar las telas de sus tapicerías, las cortinas y los uniformes de sus servidores; la pintura de las ruedas y la caja o los vidrios de sus ventanas, lo que pone en evidencia la aludida complejidad de estos artefactos.

8 Este conjunto de coche, animales, arnés, servidores y ocupantes se denomina en la actualidad enganche, Véase Rivero.

No obstante, quizá lo más significativo sea comprobar cómo la nobleza local, al igual que ocurrió con la metropolitana, usó el carruaje. En este caso concreto se trataba del segundo marqués de San Jorge de Bogotá, don José María Lozano de Peralta, sin duda buen ejemplo de tantos criollos enriquecidos, ennoblecidos y que ocuparon altos puestos en la administración colonial, dignos de ser investigados en el futuro en relación con la difusión del carruaje siguiendo los modelos establecidos por virreyes y arzobispos.

Davidson da referencias de otras ciudades, como Popayán. Alude a Jerónimo Torres, el cual en 1807 afirmaba que había intentado comprar un coche mediante un agente en Cádiz, pero que al no conseguirlo decidió hacerlo en Popayán siguiendo el *Manual del cochero*. En concreto, narra:

hice en la pared baja blanqueada, a falta de papel grande, primero el diseño de los detalles del coche con medidas exactas, como eje, cubos, bocines, llantas, camones, rayos, pinas, resortes, lanzas, collares, etcétera. Dirigime a la casa de moneda en solicitud de obreros. (Davidson, “Los coches” 450)

En cuanto a las materias primas, recibió de Pasto “unas excelentes vaquetas”, “de Panamá, los tornillos y fierro dulce y no agrio como el de aquí” y, por último, “de Buga, el granadillo que tanto se aprecia, por ser madera dura, maciza y de precioso color encarnado oscuro”. Concluye afirmando que tras “casi tres meses tuve el placer de verlo concluido [...] refrescando [...] con aceite de palma la rueda, la caja y lanzas” (Davidson, “Los coches” 450).

Ello pone de manifiesto que en Nueva Granada no había carroceros, lo que resulta lógico teniendo en cuenta los pocos coches existentes en el virreinato, apuntando la fuente su habitual importación. Pese a ello, la obstinación de Torres le hizo construir el primer carruaje neogranadino, aunque de forma *amateur*, lo que permite intuir su irrefrenable deseo de contar con uno. Resulta expresivo que al carecer de papel usase una pared para su diseño, a la manera de las montañas arquitectónicas. También de gran significación es que para su ejecución empleara el mencionado *Manual del cochero*. En tal sentido, cabe señalar que Torres pudo referirse a *L'art du menuisier-carrosier*, de André Jacob Roubo, publicado en 1771 y de tradición barroca francesa, o *A treatise on carriages*, de William Felton, aparecido en 1794 y que muestra la opción neoclásica inglesa⁹.

9 Sobre los tratados referidos, véanse Roubo y Felton. La influencia de Roubo en España es tratada en López Castán. En relación con la construcción de carruajes remitimos a Turmo.

Esta descripción muestra la enorme variedad de materiales que configuraban los coches, así como su elevado número de piezas y la complejidad de estas manufacturas, en las cuales la amortiguación y la lubricación tenían un destacadísimo papel.

También este caso pone en evidencia la fascinación social del coche. Torres, según Renán Silva, fue un personaje excepcional que nos dejó un relato de su familia. Su intención era ensalzarla, ya que se trataba de unos emigrantes tardíos, de mediano caudal y sin demasiado reconocimiento. Esto último estamos seguros de que intentó solventarlo Torres con el referido coche, que sin duda sería el único de Popayán, lo que le daría un enorme protagonismo social (Silva).

El coche, no podemos dejar de insistir en ello, fue desde sus orígenes un fabuloso fetiche de prestigio, hasta tal punto que su deseo se convirtió en una patología social. Resultaría en tal sentido de gran interés abordar en futuras investigaciones la vinculación del desarrollo de la carrocería a la evolución de la sociedad santafereña en particular y neogranadina en general¹⁰.

Otro caso de la difusión de los carruajes neogranadinos que podemos aportar en esta ocasión es el del ingeniero Antonio Arévalo¹¹. En una carta, firmada en Cartagena el 11 de enero de 1775, afirmaba que “deseando el excelentísimo señor virrey libertarme de la indispensable pensión de mantener carruaje para los diarios viajes a la obra de Bocagrande”, le pidió que “exponga qué gratificación concidero se me podrá señalar para dicho gasto” (AGNC, MM, SC, 37.57.196, f. 1040).

La contestación del virrey al gobernador de Cartagena fue igualmente significativa:

como por real orden de 1 de septiembre del año próximo pasado tubo a bien su majestad concederme la facultad de que a el brigadier ingeniero en jefe de esa plaza don Antonio de Arévalo y su subalterno les señale las gratificaciones que me parescan por la manutención del carruaje que indispensablemente deben mantener para la diaria asistencia a las obras de Bocagrande, distantes 4.400 varas de esa plaza, cuio clima imposibilita el que puedan andarlas a pie; he resuelto que al expresado brigadier e ingeniero en jefe se le contribuía con la gratificación de cincuenta pesos mensuales y la de treinta pesos a su subalterno para el expresado efecto. (AGNC, MM, SC, 37.57.196, ff. 1041-1042)

10 Punto de partida en tal sentido sería Vargas.

11 Sobre este personaje véase, entre otros, Gómez Casado.

Ello muestra el uso del coche como una suerte de prerrogativa real y la enorme proyección de la monarquía hispánica al respecto, que fue modelo permanente, lo que lo vuelve a vincular al poder.

No obstante, pese a estos casos, el desarrollo de la carrocería en Nueva Granada fue muy limitado, en primer lugar, por su propia orografía. En tal sentido señala Ramón Serrera que la ubicación de la capital en la meseta de Cundinamarca, a ochocientos kilómetros de la costa caribeña, hizo que la supervivencia del territorio se basase en la comunicación entre ambos polos. El medio principal fue el Magdalena, hasta Honda, desde la cual se accedía a Santafé por carretera. En relación con ello señala que a fines del siglo XVIII, a pesar de los esfuerzos borbónicos, el trazado vial del Nuevo Reino de Granada “presentaba un panorama muy arcaico comparado con otras áreas del continente” (Serrera 95-108).

En la misma línea apunta Secundino Gutiérrez Álvarez, que destaca el papel de Cartagena como llave y pulso del territorio e insiste en la preponderancia del Magdalena como arteria del virreinato hasta Honda, de la que partía un solo camino que se hacía intransitable en época de lluvias (S. Gutiérrez 255-271).

Santafé no tendría parangón en relación con los coches con México o Lima, ni tan siquiera con Buenos Aires, en la que en 1770 había 16 y en 1800 ascendían a 73 sus propietarios (Sánchez 102; Torre 164). En cambio, en el caso neogranadino solo tenemos atestiguados los de los virreyes, arzobispos y poco más. Ello, no obstante, haría que tales casos tuvieran un mayor impacto social que los de otras urbes, donde su población llevaba tiempo acostumbrada a estos artefactos.

La proyección de la carrocería virreinal en la Colombia independiente

El fin de la carrocería virreinal y el inicio de la Colombia independiente se fija en los coches de Simón Bolívar. De él se ha afirmado que tuvo el primer coche “moderno” del país (Davidson, “Los coches” 451).

Seguramente, el coche más antiguo conservado en Colombia sea precisamente el de Bolívar que se custodia en la quinta de San Pedro Alejandrino, en Santa Marta. Sin duda, la enorme importancia y significación histórica de este vehículo merece un detallado y particular análisis que esperamos acometer en otra ocasión.

Por otra parte, ya vimos que los coches virreinales se siguieron usando tras la independencia. Contamos con alguna referencia de ese periodo. Así, en 1814 José Antonio de Ugarte solicitó que de los bienes embargados al difunto Mariano Millán, se le entregase un coche que le pertenecía (AGNC, SA, Anexo Grupo 1,II.1.34).

Davidson, por su parte, recoge que el norteamericano Guillermo Duane en 1822-1823 afirmaba que en Cartagena los únicos coches eran “unas pocas máquinas de construcción pesada, llamadas *volantes*”. En ello insistía otro viajero de igual procedencia y fecha que apuntaba que dicha ciudad era la única “de Colombia que he visitado en donde se usan carruajes de ruedas” (Davidson, “Los coches” 445 y 446).

De la capital, en 1836-1837, se afirmaba que “hay solamente tres carruajes cerrados, uno que pertenece al arzobispo, otro al señor Morales y el tercero al presidente Santander, y solo dos o tres coches de peso liviano y cabriolés”. Aunque el mejor era el del presidente, su apariencia era de “un coche de alquiler común, muy desgastado por el uso. Cuando uno de ellos sale, se reúnen multitudes para verlos cuando van rebotando sobre los pavimentos desiguales de Bogotá” (Davidson, “Los coches” 452).

Por su parte, en 1840 el embajador francés indicaba que los coches que había en la ciudad eran

una grande y antigua carroza que hacía parte del mobiliario del arzobispo y que no salía de la cochera sino en circunstancias solemnes, una calesa que le habían regalado a Bolívar y de la cual casi no se servía y un landó que el cónsul general de Inglaterra había traído consigo de Europa. (Davidson, “Los coches” 452 y 453)

A manera de conclusión, cabría señalar que futuras investigaciones permitirán conocer nuevos carruajes, tanto en la capital como en otras ciudades del virreinato. En tal sentido, se habrán de consultar diversas tipologías documentales, como testamentos, cartas, compraventas o normas municipales. Ello mostrará los diferentes ritmos en los que se desarrolló la carrocería en el mundo hispánico, la circulación de coches en tal espacio, su trascendencia social y como se proyectó hasta mediados del siglo XIX, que aquí hemos apuntado en un primer esfuerzo sistematizador para el caso neogranadino¹².

12 Ello permitiría conectar con la aparición del tranvía, tratado para nuestro ámbito en Montezuma.



BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS

A. Archivos

Archivo General de la Nación, Colombia (AGNC)

Sección Anexo (SA)

Anexo Grupo 1,11.1.34.

Sección Colonia (SC)

Curas y Obispos (CO)

SC 21, 43, D. 18.

Milicias y Marina (MM)

SC, 37.57.196.

II. FUENTES SECUNDARIAS

Aristizábal García, Diana. *Poder y distinción colonial: fiestas del virrey presente y el rey ausente. Nueva Granada, 1770-1800*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2011.

Castro, Efraín. *Palacio Nacional de México*. México: Museo Mexicano, 2003.

Davidson, Harry C. "Los carros de yunta en Colombia". *Thesaurus*, vol. 22, n.º 2, 1967, pp. 251-256.

---. "Los coches en Colombia". *Thesaurus*, vol. 22, n.º 3, 1967, pp. 444-466.

Felton, William. *A Treatise on Carriages*. Londres: Stationer Halls, 1796.

Furger, Andres. *Driving. The Horse, the Man and the Carriage from 1700 up to the Present Day*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2009.

Galán Domingo, Eduardo, coord. *Historia del carruaje en España*. Madrid: Fomento de Construcciones y Contratas, 2005.


Gómez Casado, Manuel. "La pacificación de La Guajira por el ingeniero Antonio Arévalo. Sobre el proyecto de defensa de Sabana del Valle". *Laboratorio de Arte*, n.º 28, 2016, pp. 373-386. DOI: <https://doi.org/10.12795/la.2006.i.01.20>.

Groot, José Manuel. *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*. Bogotá: Foción Mantilla, 1869.

- Gutiérrez Álvarez, Secundino.** *Las comunicaciones en América: de la senda primitiva al ferrocarril*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Gutiérrez, Ramón.** “La ciudad americana y las alamedas”. *Las alamedas. Elemento urbano y función social en ciudades españolas y americanas*. Barcelona: Ediciones del Sebal, 2019, pp. 83-176.
- Ibáñez, Pedro María.** *Crónicas de Bogotá*. Bogotá: Biblioteca de Historia Nacional, 1913-1923.
- López Álvarez, Alejandro.** “El nuevo cortesano barroco: la institucionalización del coche y las licencias para su uso (el caso de Murcia, 1611-1621)”. *Las élites en la época moderna: la monarquía española*, editado por Enrique Soria Mesa y Juan J. Bravo Caro. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2009, t. 4, pp. 269-279.
- . *Poder, lujo y conflicto en la corte de los Austrias. Coches, carrozas y sillas de mano, 1550-1700*. Madrid: Polifemo, 2007.
- . “Los vehículos representativos en la configuración de la corte virreinal: México y Lima, 1590-1700”. *Materia crítica. Formas de ocio y de consumo en la cultura áurea*, editado por Enrique García Santo Tomás. Madrid: Universidad de Navarra, 2009, pp. 269-291.
- López Castán, Ángel.** “El tratado de carpintería y ebanistería de André Jacob Roubo y los extractos publicados por el conde de Campomanes en 1776”. *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, n.º 6, 1994, pp. 239-244.
- López Pérez, María del Pilar.** “Del taller de oficio a las estancias seculares y los espacios sacros: los muebles y sus usos en la vida cotidiana neogranadina”. *Catálogo Museo Colonial. Vol. III: mobiliario*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2018, pp. 77-98.
- . “Tres momentos de desarrollo del mueble en la Nueva Granada”. *Catálogo Museo Colonial. Vol. III: mobiliario*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2018, pp. 27-55.
- Mantilla, Luis Carlos.** “El palacio de los virreyes en Turbaco”. *Boletín de Historia y Antigüedades*, n.º 835, 2006, pp. 939-948.
- Marín, Juana.** *Gente decente: la élite rectora de la capital, 1797-1803*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008.
- Martínez, Carlos.** *Santafé. Capital del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Banco Popular, 1988.
- Montezuma, Ricardo.** *La ciudad del tranvía 1880-1920. Bogotá: transformaciones urbanas y movilidad*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2008.
- Ojeda Pérez, Robert.** *Ordenar la ciudad: reforma urbana en Santafé de 1774 a 1801*. Bogotá: Archivo General de la Nación, 2007.
- Pérez Ayala, José Manuel.** *Antonio Caballero y Góngora. Virrey y arzobispo de Santa Fe 1723-1796*. Bogotá: Imprenta Municipal, 1951.

- Piggott, Stuart.** *Wagon, Chariot and Carriage. Symbol and Status in the History of Transport.* Londres: Thames and Hudson, 1992.
- Pita Rico, Roger.** “La llegada de los virreyes al Nuevo Reino de Granada”. *Boletín de Historia y Antigüedades*, n.º 835, 2006, pp. 913-937.
- Pumar Martínez, Carmen.** *Don Antonio Amar y Borbón, último virrey del Nuevo Reino de Granada.* Zaragoza: Centro de Estudios Borjanos, 1991.
- Recio Mir, Álvaro.** “Alamedas, paseos y coches: función y significación social en España y América (siglos XVI-XIX)”. *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 72, n.º 2, 2015, pp. 515-543. DOI: <https://doi.org/10.3989/aeamer.2015.2.05>.
- . *El arte de la carrocería en Nueva España. El gremio de la ciudad de México, sus ordenanzas y la trascendencia social del coche.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2018.
- . “Caballos, sillas de manos y coches en Filipinas: los vehículos representativos en las entradas arzobispales en Manila como símbolos de estatus”. *Filipinas y el Pacífico. Nuevas miradas, nuevas reflexiones*, editado por Salvador Bernabéu, Carmen Mena y Emilio Luque. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2016, pp. 517-535.
- . “La carroza del virrey: el coche en Nueva España como atributo del poder”. *Las artes y la arquitectura del poder*, editado por Víctor Mínguez. Castellón de la Plana: Universidad Jaime I, 2013, pp. 2425-2439.
- . “Los coches de Dios: carrozas y sillas eucarísticas en España y América”. *Teatro y fiesta popular y religiosa*, editado por Mariela Insúa y Martina Vinatea. Pamplona: Universidad de Navarra, 2013, pp. 269-289.
- . “De color hoja de oliva: la pintura de los coches en la Sevilla del siglo XVIII”. *Laboratorio de Arte*, n.º 22, 2010, pp. 235-261.
- . “Devociones y aficiones a veces peligrosas: la pintura de los coches novohispanos”. *Temas americanistas y diversidad cultural.* Sevilla: Universidad de Sevilla, 2015, pp. 283-296.
- Restrepo Olano, Margarita.** *Nueva Granada en tiempos del virrey Solís, 1753-1761.* Bogotá: Universidad del Rosario, 2009.
- Rivero Merry, Luis.** *Manual de enganches.* Sevilla: Caja Rural del Sur, 1991.
- Roche, Daniel, dir.** *Voitures, chevaux et attelages du XVIIe au XIXe siècle.* París: Art Équestre de Versailles, 2000.
- Rosa, Moisés de la.** *Calles de Santa Fe de Bogotá.* Bogotá: Academia de la Historia de Bogotá, 1988.
- Roubo, André Jacob.** *Le menuisier carrossier.* París: Inter-livres, 1994.

- Salazar Baena, Verónica.** “Fastos monárquicos en el Nuevo Reino de Granada. La imagen del rey u los intereses locales (siglos XVII-XVIII)”. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona, 2013.
- Sánchez Zinny, Eduardo Florencio.** *Catálogo del Museo Colonial e Histórico de Luján*. Buenos Aires: Arte, 1934.
- Serrera, Ramón María.** *Tráfico terrestre y red vial en las Indias españolas*. Madrid: Dirección General de Tráfico, 1993.
- Silva, Renán.** *Los ilustrados de Nueva Granada 1760-1808. Genealogía de una comunidad de interpretación*. Medellín: Banco de la República, 2002.
- Silvestre, Francisco.** *Descripción del reyno de Santa Fé de Bogotá*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1968.
- Torre Revello, José.** “Los coches en el Buenos Aires antiguo”. *Historia*, n.º 3, 1956, pp. 161-166.
- Turmo, Isabel.** “Construcción de carruajes”. *Reales Sitios*, n.º 13, 1967, pp. 33-40.
- Vargas Lesmes, Julián.** *La sociedad de Santafé colonial*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular, 1990.
- Wackernagel, Rudolf H.** *Der französische Krönungswagen von 1696-1825. Ein Beitrag zur Geschichte der repräsentativen Zeremonienswagens*. Berlín: Neue Münchner Beiträge zur Kunstgeschichte, 1964.
- coord. *Staats- und Galawagen der Wittelsbacher. Kutschen, Schlitten und Sänften aus dem Marstallmuseum Schlos Nymphenburg*. Stuttgart: Arnoldsche, 2002.



Insertando a huérfanas de ascendencia española en la sociedad limeña por medio de dotes del Colegio Santa Cruz en el siglo XVII

Inserting Orphans of Spanish Descent into Lima Society through Dowries from Santa Cruz School in the 17th Century

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1347>

Recibido: 3 de junio del 2020

Aprobado: 26 de enero del 2021

PAULA ERMILA RIVASPLATA VARILLAS*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
rivasplatavarillas@gmail.com

R E S U M E N

El Colegio de Santa Cruz para Niñas Ex-pósitas fue una institución creada por voluntad testamentaria de los esposos Mateo Pastor de Velasco y Francisca Vélez en 1655. Este proyecto fue gestado en la época de mayor efervescencia religiosa limeña en la primera mitad del siglo XVII

y respondía a una necesidad que a todas luces ambos esposos conocían que era proteger, por medio de dotes, a las niñas huérfanas que acogía la Casa de Atocha. En tal contexto, la hipótesis que aquí se plantea consiste en que la dote fue una práctica europea, llevada a las Indias, que

* Doctora en Historia, literatura y poder: procesos interétnicos culturales en América, Universidad de Sevilla, Sevilla, España. Doctora en Europa, mundo mediterráneo y su difusión atlántica. Métodos y teorías para la investigación histórica, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España. Doctora en Historia Contemporánea, Universidad del País Vasco, campus de Leioa, Leioa, España. Profesora de la Facultad de Educación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Pertenece al grupo de investigación Lexi de la misma Universidad. <https://orcid.org/0000-0001-7036-6436>

caló en la sociedad limeña, al punto que no solo la élite la adoptó, sino también los pobres y los expósitos. De tal manera, mediante las dotes, el Colegio de Santa

Cruz trató de transferir el cuidado de las huérfanas de ascendencia española a otras instituciones paternalistas, como eran la familia y el convento.

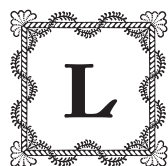
Palabras clave: Colegio Santa Cruz, expósitas, dote, matrimonio, convento

A B S T R A C T

The Santa Cruz school for exposed girls was an institution created by the testamentary will of the husbands Mateo Pastor de Velasco and Francisca Vélez in 1655. This project was conceived at the time of Lima's greatest religious effervescence in the first half of the 17th century and responded to a need that both spouses clearly knew was to protect the orphan girls that the Atocha house received, through dowries.

In this context, the hypothesis proposes that the dowry was an European practice, brought to America, which entered to Lima society, to the point that not only the elite assumed it but also the poor and orphans. In such a way that through dowries, the Santa Cruz school tried to transfer the care of orphans of Spanish descent to other paternalistic institutions, such as the family and the convent.

Keywords: Santa Cruz school, orphans, dowry, marriage, convent



a costumbre de que una mujer se casara dotada la había impuesto la sociedad europea y América hispana lo había interiorizado, al menos entre las familias de ascendencia española. La dote sellaba un matrimonio legítimo, aun cuando en la metrópoli hispana y en sus colonias primaran las uniones consensuales o amancebamientos, al punto de que los matrimonios dotados eran una pequeña fracción del total (Lavrin y Couturier 12; Rey 82).

Sin embargo, instituciones laicas y religiosas propagaron el uso de la dote entre las pobres y las huérfanas, pues no fue solo una práctica llevada a cabo por mujeres de estamentos sociales altos, sino que se había irradiado a los estratos más bajos (Hunefeldt 90-91; Gamboa 36). Ante esta situación, la sociedad proporcionaba dotes gratuitas mediante donaciones pías testamentarias, destinadas a huérfanas. De ahí que surgieran patronatos que las gestionaran. Las dotes pías eran una costumbre ligada a creencias religiosas bastantes arraigadas en la sociedad mediterránea europea, en general, y en España y sus colonias, en particular, relacionadas con aligerar el paso del donante por el Purgatorio, teniendo presente su buena memoria a lo largo del tiempo (Birriel 165). De esta

manera, la dote social cumplió un papel dentro de la sociedad patriarcal colonial, de protección de la mujer, considerada menor de edad, ayudando a las huérfanas a acceder al siguiente paso en sus vidas: el matrimonio o el convento.

En tal contexto, este artículo busca visualizar un caso, entre muchos, de ayudas a huérfanas de ascendencia española que no tenían una familia que las amparara económicamente. Para remediarlo, surgió una institución pía que asumió esa paternidad y les proporcionó a dichas mujeres un lugar donde vivir y educarse y una dote que les permitiera entrar en el mercado matrimonial o conventual. Se trata del Colegio de Santa Cruz, fundado por la voluntad testamentaria de Mateo Pastor de Velasco y Francisca Vélez a comienzos del siglo XVII, institución que trató de encauzar la vida de las huérfanas, educándolas para ser esposas o monjas, insertándolas en el lugar que les correspondía dentro de la sociedad limeña, por medio de suculentas dotes y el prestigio de haber sido educadas en una institución bajo la protección de la Inquisición limeña.

Las fuentes primarias utilizadas provienen del Archivo General de la Nación del Perú (AGN) y del Archivo Histórico de Lima Metropolitana (AHLM), que han permitido conocer la labor benefactora del Colegio de Santa Cruz para proteger a jóvenes huérfanas de ascendencia española, encaminándolas hacia el matrimonio con individuos de su misma etnia o ingresar a un convento.

El contexto histórico en el que se fundó el Colegio de Santa Cruz para Niñas Expósitas

En el siglo XVII Lima tenía un alto índice de población española (38,9 %) y negra (41,9 %) y pocos indios y mestizos (8,7 %), según el censo de 1614 (Barriga 84; Durán 56). Indudablemente, la Lima colonial de aquel entonces vivía en un sistema de segregación racial, en el que sus habitantes vivían juntos, pero aún no tan entremezclados como en el siglo XVIII, en el que hubo más mestizos (Rodríguez 281). En tal contexto social, se plantea la hipótesis de que existieron instituciones, como la estudiada, que ayudaron a huérfanas de ascendencia española a formar matrimonios o entrar al convento, mediante dotes. El patronato del colegio trató de casarlas con sus iguales y mantener de alguna manera el número de descendientes de la etnia políticamente dominante, cada vez más reducida en la capital del virreinato peruano.

En Lima había un alto índice de niños huérfanos, la ausencia del padre era altísima y la madre tenía que asumir esa responsabilidad sola, lo que pesaba mucho, económica y socialmente, y debía decidir por el abandono o la muerte (Hernández 33). En algunas ciudades del virreinato peruano, como Trujillo, la mitad de los niños españoles y mestizos eran huérfanos; había un alto porcentaje de esposos ausentes y viudas (Borges y Vetter 137). Los gremios podían acoger niños como aprendices, hasta alcanzar la mayoría de edad para independizarse en algún oficio, pero en el caso de las niñas era más complicado, pues no podían acceder a los gremios, a lo sumo podían convertirse en criadas desde temprana edad. Sin embargo, algunas niñas de ascendencia española abandonadas y huérfanas fueron acogidas en hospitales, monasterios, recogimientos y beaterios, pero estas instituciones no eran suficientes para acoger a las que terminaban en la calle, abandonadas a la violencia y la prostitución. Algunas de estas jóvenes podían ingresar a ciertos hospitales como enfermeras y a los conventos como donadas, supervisando a las criadas y las esclavas (Rivasplata, “Dotes de doncellas” 373; Coello de la Rosa 106). Ante esta situación, hombres y mujeres legaban testamentariamente sus patrimonios para que instituciones laicas y civiles los gestionaran y obtuvieran rentas para amparar a niñas de ascendencia española en la sociedad limeña colonial.

Desde 1559 otra institución protegía a las doncellas blancas de procedencia española: el Hospital de la Caridad, también llamado San Cosme y San Damián, para las mujeres españolas pobres y enfermas. Esta institución, regida por la Hermandad de la Caridad y Misericordia, cumplía varias funciones, entre ellas recogimiento, centro de instrucción, albergue y amparo de jóvenes huérfanas que trabajaban en aquel hospital como enfermeras. La dotación para tomar estado de casadas de las jóvenes era dada a conocer por medio de procesiones, como se hacía en Sevilla, tratándose de una costumbre metropolitana replicada en Lima (Rivasplata, “Dotes de doncellas” 359-361). Como es evidente, esta entidad no era suficiente para socorrer a tanta huérfana en una ciudad tan populosa como Lima, por lo cual surgieron otras iniciativas que no tuvieron tanta suerte y desaparecieron en el intento.

En el siglo XVII había una alta tasa de nacimientos de niños de tez clara, producto de relaciones extramatrimoniales, que terminaban abandonados en cualquier parte de la ciudad, hasta la fundación de la Casa de Expósitos el 24 de diciembre de 1603, durante el gobierno del virrey don Luis de Velasco, por Luis de Ojeda, que había demostrado gran interés en ayudar a niños desprotegidos desde su llegada a Lima (Vargas 94). El fundador, autodenominado “el Pecador”,

fue nombrado hermano mayor de la hermandad de los niños perdidos, huérfanos y desamparados de Nuestra Señora de Atocha. La cofradía de escribanos reales y los receptores de la Real Audiencia contribuyeron a su mantenimiento (Burford 6). Esta casa inició sus labores atendiendo a niños blancos en estado de abandono, pero después dio cabida a niños de otras castas, aunque con tratamiento diferencial (Mannarelli 260).

La principal preocupación de las instituciones coloniales pías que acogían a huérfanas era proteger a las niñas de ascendencia española (Moreno 669). El Hospital de la Caridad cumplía aquella labor, pero entregando dotes que no eran suficientes. Eso lo sabía Mateo Pastor, mayordomo de la Casa de Expósitos de Atocha, por lo que gestó la idea de ampararlas con becas y dotes. Su amplia experiencia le había enseñado que existía la necesidad latente de socorrer a las niñas abandonadas en el torno, que habían tenido la suerte o desgracia de sobrevivir sus primeros años de vida, para pasar a la siguiente etapa, la adolescencia y adultez, con cierto amparo.

De esta manera, a cincuenta años de la fundación de la Casa de Expósitos de Atocha, en 1655, los administradores, mayordomos, capellanes y personas que trabajaban en esa institución habían visto que muchas de aquellas niñas al llegar a la adultez no lograban encontrar un espacio digno donde sobrevivir y quedaban expuestas a la violencia social, las enfermedades y las epidemias, e incluso terminaban sus días en la prostitución, el abandono y la muerte (Barriga 84-86). La necesidad de remediar tan triste destino fue un objetivo por alcanzar para un puñado de personas piadosas, y su realización estaba ligada fatalmente a sus muertes, pues solo por medio de sus últimas voluntades lograrían despojarse de sus bienes para destinar gran parte de ellos a la creación de obras pías. De esta manera, Mateo Pastor y su esposa, quienes habían acumulado una fortuna, tomaron la decisión definitiva de crear un colegio de huérfanas, financiado con sus bienes, que destinaron a solventar las necesidades y la manutención de las huérfanas acogidas en el colegio de expósitas que crearían en Lima, así como la entrega de dotes matrimoniales o conventuales para que estas jóvenes pudieran salir con la seguridad necesaria y afrontar la vida. Este deseo se hizo realidad como voluntad testamentaria, y la administración del colegio se delegó en el Tribunal del Santo Oficio limeño.

En 1655, una vez fallecido el agente de la Inquisición y boticario Mateo Pastor, y abierto su testamento en el que figuraba el valioso respaldo económico, la fundación fue aprobada por el Superior Gobierno con la anuencia del virrey conde de Alba, el 18 de junio de 1659 (Burford 6). El aporte de los donantes era mantener

un colegio que proporcionara a las expósitos educación, vestimenta y alimentación, además de dotes para tomar estado de casadas o hábito en algún convento.

En el testamento de los benefactores no se indicaba que las dotes fuesen solo para niñas de ascendencia española, parece que esta prerrogativa la impusieron los patronos que tomaron las riendas del colegio, la Inquisición limeña, pero los fundadores aceptaban y tomaban por correcto cualquier cambio que el patronato hiciera. Hay que tener en cuenta que esta segregación no solo estaba presente en las colonias hispanas, sino también en la misma metrópoli en ciudades cosmopolitas como Sevilla, donde el mayor centro de distribución de dotes, la Casa de Misericordia, solo las entregaba selectivamente a doncellas pobres, de buena fama, que hubiesen servido al menos durante dos años a gente honrada en calidad de recogidas, y que no fuesen indias, negras, moriscas ni mulatas (Gonzales 83-91; Rivasplata, “Algunas características” 198).

El Colegio de Santa Cruz alivió el destino de muchas huérfanas entre 1659-1686, antes del gran terremoto y la crisis agraria limeña del siglo xvii (Sala 347). Además, dentro del imperio hispánico, el virreinato del Perú empezó a experimentar una crisis económica estructural bastante marcada en aquel siglo (Rosas 231-252). Esta crisis impactó en las relaciones de género, puesto que había una correlación entre inestabilidad económica y frecuencia de matrimonios legales. De tal manera, se desalentó la formalización de nuevas familias y se atrasó la edad matrimonial, lo cual dio lugar a un repunte de la ilegitimidad (Mannarelli 156). A partir de entonces, la voluntad de Tomás Pastor y Francisca Vélez de ayudar a la mayor cantidad de niñas abandonadas fue difícil de cumplir, por las pobres rentas obtenidas de los bienes inmuebles donados, disminuidas por las inestabilidades de los tiempos y la inflación monetaria que los caracterizó.

Así, al menguar las rentas, el colegio se convirtió en un recogimiento que albergaba a niñas de tez blanca que envejecían tras sus muros, pues no conseguían colocarse en el mercado matrimonial. La institución no había sido fundada para este fin, sino para que las doncellas permanecieran allí hasta la edad de contraer matrimonio y dieran oportunidad a otras huérfanas, de manera que las inquilinas se renovaran de una generación a otra. Una visita de los patronos al colegio realizada en 1675 reveló la pobreza en sus bienes muebles y la falta de enseres (AGN, *I, F*, 4159, leg. 17, doc. 2, f. 76, 13-02-1675).

De manera paulatina, el abandono en el que estaba sumido el colegio fue superado y a fines del siglo xviii albergaba veinticuatro niñas, una rectora, una maestra, un administrador, dos capellanes, dos criadas, una recadera y varios esclavos. También requería los servicios de un médico, un cirujano, un

procurador y un abogado. En aquel siglo, sus rentas ascendieron a 14 932 pesos, de los cuales empleaban 6 700 en la manutención y el vestido de las niñas, además de otros gastos del colegio. Lo restante se invertía en las dotes de las colegialas (“Noticia histórica” 172).

Las jugosas dotes matrimoniales que había ofrecido su fundador, de 1 000 pesos, hicieron que se presentaran solicitudes de matrimonio que el Tribunal del Santo Oficio miraba con recelo y redoblaba el cuidado en su entrega. Los visitadores enviados por la Inquisición debían verificar la calidad y las intenciones de los pretendientes, lo que hacía difícil lograr una de las anheladas dotes. El resultado era que solo algunos eran los elegidos para alcanzar una de las mejores dotes caritativas ofrecidas en la ciudad de Lima. Los extranjeros itinerantes eran rechazados. Viudos, dueños de comercios, de pulperías, de trapicheras, artesanos, barberos que tuvieran arraigo en la ciudad y residentes eran los candidatos idóneos.

Algunas características administrativas del Colegio Santa Cruz para Huérfanas de Lima

Este colegio emulaba una institución familiar, con un padre que era el patrono y una madre que era la rectora, la mano derecha e izquierda de la institución, pero con características conventuales porque vivían en reclusión. Gran parte del día se dedicaba a la oración, cumpliendo las horas canónicas, rezando laudes, prima, tercia, sexta, nona, vísperas, completas y maitines, y otra parte se dedicaba al trabajo manual y al estudio. La rectora podía ser cualquier mujer, generalmente viuda, que no tuviese ninguna responsabilidad externa, como familia o casa que administrar para que se ocupara totalmente del colegio; sin embargo, se prefería a beatas. El Colegio de Santa Cruz asumía su responsabilidad como institución patriarcal de velar por el honor del elemento femenino que albergaba, y para eso tenía que contar con la certeza de que se respetara su reglamento con la ayuda del personal que trabajaba en la institución.

El colegio, las obras pías y las capellanías estaban dirigidos por el Tribunal del Santo Oficio de Lima, que elaboraba las constituciones para su buen gobierno, así como los inventarios de los bienes de la institución. Además,

realizaba el proceso de entrega de dotes y las visitas generales y particulares para controlar el trabajo de la rectora, la maestra, el capellán, dos criadas y criados, esclavos, y las necesidades de las huérfanas que acogía. A las niñas, que procedían de la Casa de Atocha, en un rango de 8-16 años, se les brindaba una educación práctica y efectiva: las que iban a casarse aprendían a servir una casa y atender a sus maridos, en tanto que a las que hubiesen de ser monjas se les proporcionaban habilidades altamente demandantes en los conventos limeños, como cantar y tocar instrumentos. Por añadidura, aprendían a leer, escribir y atender a los enfermos en la enfermería. De esta manera, el colegio era un recogimiento femenino de clausura, cerrado, sin acceso a varones y mujeres que no trabajaran en la institución, con el fin de proteger el honor y la buena fama de la institución y de las niñas albergadas. Incluso, ni el capellán ni el médico tenían acceso, salvo a determinadas horas y bajo vigilancia de la rectora, y no vivían en el colegio. Esta institución respondía a las necesidades imperantes de su época, como aquella de educar a las huérfanas descendientes de españoles para ser esposas o monjas.

La visita anual del patronato

El colegio recibía una visita anual de los inquisidores, sus patronos. Por ejemplo, el consejero visitador general Pedro Antonio de Arenaza y el patrono del colegio, el inquisidor Mateo de Amusquibar, realizaron una visita el 24 de noviembre de 1749, en compañía del administrador de los bienes y las rentas del colegio y el secretario del secreto. La visita anual consistía en recorrer todas las habitaciones del colegio, acompañados del administrador, de la madre rectora y de la maestra. Al terminar ordenaban a las colegialas retirarse a los dormitorios o sala labor. Acto seguido, indagaban sobre el régimen y el gobierno del colegio a la rectora y maestra para comprobar si se cumplían las constituciones, además de informar los problemas existentes en la institución. Igualmente, los visitadores interrogaban a cinco de las colegialas más antiguas y a tres de las más recientes sobre el trato que recibían de la rectora y la maestra, si la comida era buena y si se servía a tiempo, si sabían que hubiese contactos exógenos y si tenían alguna queja contra sus cuidadoras (AGN, I, F, 4159, leg. 17, doc. 2, f. 76, 03-10-1674 a 12-08-1820).

El proceso de acceso a una beca de colegiala en el Colegio de Santa Cruz

Las huérfanas de la Casa de Atocha

Uno de los requisitos para ingresar al Colegio de Santa Cruz era la orfandad de ambos padres. Es evidente la cercana relación entre la Casa de Expósitos de Atocha y el Colegio de Santa Cruz de Expósitas, pues la mayoría de las niñas provenía de aquella casa, distinguiéndose por el apelativo que ostentaban: Juana de Atocha, María de Atocha.

Los niños de la Casa de Atocha eran criados los primeros años de sus vidas por amas de paga y luego por mujeres con el objetivo de realizar una obra de caridad o “por limosna”. En este caso, en la Casa de Expósitos de Atocha, los niños y las niñas podían no crecer en recogimiento. Los otros niños, que no eran recogidos por alguna persona para educarlos, permanecían en la Casa de Atocha en reclusión.

La institución pagaba para que mujeres pobres cuidaran y alimentaran a los huérfanos en los primeros años de vida, hasta su destete. En este proceso fallecían muchos niños, al punto de que durante el gobierno de Pedro Antonio Fernández de Castro, conde de Lemos (1662-1672), fue denunciado que cada ama recibía de tres a cuatro niños, y el resultado era el fallecimiento de algunos de ellos e incluso de las mismas amas (AHLM, FCC, OP, caja I, n.º 014-CC-OP). Posteriormente, los huérfanos de Atocha podían cumplir una función de compañía para algunas personas, generalmente mujeres, que no estaban acostumbradas a estar solas, para “su consuelo y compañía”. Tan fácil como sacarlas e inter-narlas en una familia era devolverlas por cualquier motivo. El caso presentado ejemplifica el proceso por el que una expósita pasaría desde el momento de su abandono en la Casa de Atocha. Una niña fue sacada de la institución por una mujer para criarla, y cuando esta falleció su hermano pidió su devolución. Se trataba del capellán de la Real Capilla de Palacio, Bernardino de Alarcón y Manrique, que el 3 de agosto de 1728 solicitó se admitiera en el Colegio de Santa Cruz de Lima a la niña que su hermana Mariana de Alarcón Manrique crió por seis años. Había que demostrar primero, por medio de un certificado, que la niña había sido sacada de la institución. Y se solicitó al mayordomo de la casa hospital y del colegio de las huérfanas, Juan de Herrera, un certificado para devolverla porque el hermano consideraba que no era decente tenerla, ni

tenía las comodidades necesarias para poderla criar (AGN, I, F, 3272, leg. 42, doc. 66, f. 1, 02/1736).

La investigación en los libros de la Casa de Atocha concluyó que el mayordomo de aquel entonces, don Julián Joseph de Herrera, había certificado que una niña española recién nacida había sido abandonada el 31 de julio de 1728, como a las nueve de la noche. La habían expuesto envuelta en dos mantillas, una azul de Castilla vieja, un ombligero por faja y una camisita de Bretaña vieja. Ese día se le bautizó y puso nombre.

A los tres días, sacó a la “botadita” para hacerse cargo de su alimentación doña Margarita Pérez Sanabria, quien la entregó a su esclava Antonia para que la amamantara (AGN, I, A, 2847, leg. 32, doc. 34, fol. 4, 10-01-1736 a 11-01-1736, s. f., “Admisión de huérfana”). Al cabo de año y medio, el 15 de diciembre de 1729, la devolvió destetada a la Casa de Atocha. El día 22 de dicho mes y año doña Mariana de Alarcón la sacó para criarla en su domicilio. Al morir la encargada de la niña, su hermano solicitó devolverla y, como no podía regresarla a la casa de huérfanos porque tenía siete años, solicitaba su ingreso al Colegio de Santa Cruz.

Las niñas huérfanas de la Casa de Atocha podían solicitar al Colegio de Santa Cruz una beca y, si había vacante, lograr una plaza que se producía cuando las colegialas de la institución lograban casarse o convertirse en monjas, ayudadas por las dotes del patronato del Colegio.

El proceso de entrega de las becas en el Colegio de Santa Cruz

El primer paso para acceder a una de estas becas era solicitarla. Tenían que presentarse pruebas de ser descendiente de españoles, por medio de las ropas que la niña llevaba al ser abandonada, el certificado de bautismo y haber sido amparada por la Casa de Atocha. En las fuentes documentales se encuentran listas de pretendientes a becas, entre las cuales puede mencionarse, a título de ejemplo, una elaborada a mediados del siglo XVII por María de la Asunción, expósita en el Casa y Hospital Real de Nuestra Señora de Atocha. La joven solicitó ser admitida como becaria en el Colegio de Santa Cruz de Lima, al inquisidor Juan de Huerta Gutiérrez el 10 de agosto de 1677. La joven huérfana tenía doce años y había sido criada y alimentada por la Casa y Hospital de Atocha a partir del 14 de agosto de 1664. Por ello, presentó fe de bautismo en la que se confirmaba que el 14 de agosto de 1664 el capellán del hospital Pedro

de Contreras había bautizado a una niña española recién nacida, envuelta en dos mantillas viejas, que decía:

Mi señora doña Juana viendo la caridad que hay en vuestra merced, por la virgen [...], se sirva de amparar y criar a esta criatura que Dios se lo pagará. Nació víspera de Nuestra Señora a las 4 de la tarde y no tiene agua de bautismo a quien guarde Dios. Bautícela y póngale por nombre María de la Asunción. (AGN, I, A, 2324, leg. 2I, doc.13, f. 4, 13-08-1677 a 02-12-1677, “Pretensión de beca”)

La procedencia española era deducida por el color de la piel de las niñas abandonadas y por las ropas que llevaban: “una niña española recién nacida y que vino envuelta en dos mantillas, la una amarilla y la otra azul de castillas viejas, un ombligero, por falta una camisita de Bretaña” (AGP, I, F, 3272, “Bernardino de Alarcón y Manrique, capellán de su majestad en la real capilla de palacio”, 1732).

El 18 de enero de 1668, el mayordomo llevó a la niña María donde Juana de Espinosa, una parda libre que vivía en casa de Lorenzo Clavijo, en la esquina del Hospital San Bartolomé, pasando la pulpería, hacia el Hospital de Santa Ana. Sin embargo, al cabo de un tiempo, el mayordomo quitó a la niña del poder de la mujer por andar por las calles sola y porque la trataba mal, y la llevó a su casa a la edad de cuatro años. Se le dio la beca.

Cualquier huérfana de la Casa de Niños Expósitos de Atocha podía solicitar una beca, siempre y cuando fuera de ascendencia española, presentara certificación y hubiera vacante. Los inquisidores pedían informe al administrador del colegio de la pretendiente a una beca, y dicho funcionario verificaba en la certificación de bautismo si era española y expósita de Atocha. Sin embargo, el acceso a una de estas becas podía requerir mayores comprobaciones, y para ello la Inquisición pagaba a terceros, pertenecientes a la institución patronal, para hacer las respectivas averiguaciones y presentar informes de las niñas (AGN, I, F, 3893, leg. 3, doc. 92, leg. 3, 28-04-1813. “Expediente de expósita”).

Una vez cumplidos estos requisitos y si había vacante, una triada de inquisidores que eran los patronos del colegio, congregados, veían a la niña para comprobar su ascendencia española, y si no manifestaban oposición y estaban de acuerdo con el informe del administrador procedían a conceder una beca. El Colegio de Santa Cruz solo aceptaba a niñas provenientes de la Casa de Atocha. He ahí la relación cercana de estas instituciones.

Proceso de entrega de la dote para tomar estado de casada o de monja del Colegio de Santa Cruz

Una cosa era ingresar al Colegio de Santa Cruz y otra obtener la dote para tomar estado de matrimonio o convento. Ambos pedidos se solicitaban al Tribunal del Santo Oficio. Algunas huérfanas de la Casa de Expósitas de Atocha solicitaban ingresar como becarias al Colegio de Santa Cruz y otras solicitaban una de las dotes que entregaba la institución para tomar estado de casada o hábito de monja en algún convento. A ambas solicitudes agregaban, según los requerimientos, certificación de bautismo de expósita de la Casa de Atocha y declaración de testigos de tener buena fama, entre otros documentos.

En el periodo correspondiente a los años 1693-1699, el administrador del patronato José de Soto y Merino entregó más dotes para tomar estado de casada que de monjas. Los inquisidores apostólicos y patronos del Colegio de Niñas Expósitas de Santa Cruz de la ciudad mandaron al administrador del patronato que de la renta pagaran veintidós dotes de casamiento y una para convento (AGN, *I, F*, 3678, leg. 1, doc 5, f. 25, 16/09/1693 a 02/05/1699). Los esposos tenían que entregar escritura de haber recibido 1 000 pesos de dote al administrador de los bienes y las rentas del patronato de Mateo Pastor de Velasco.

El patronato entregaba más dinero a las mujeres que tomaban estado de monjas. Por ejemplo, en 1715, el administrador Francisco Fernández Valdez entregó 1 590 pesos y 4 reales al monasterio de Nuestra Señora de la Concepción como dote de velo blanco de la colegiala Magdalena de Mansilla y Atocha, ante los inquisidores Gómez Suarez de Figueroa y Gaspar Ibáñez (AGN, *I, A*, 2236, leg. 20, doc. 70, f. 1, 07-II-1715).

Dote matrimonial

El pretendiente debía, en primer lugar, pedir licencia matrimonial al patrón del Colegio Santa Cruz, lo que dejaba en el administrador la tarea de convocar a miembros de la Inquisición para averiguar las cualidades del novio. Una vez investigadas sus costumbres, su proceder y naturaleza, se le concedía la licencia si ante la comunidad se había portado con honra y verdad. Una vez admitida la idoneidad del pretendiente, el matrimonio debía realizarse en forma pública, ante testigos, para poder acceder a la dote ofrecida (AGN, *I, F*, 4164, leg. 17, doc. 5, f. 4, 26-03-1745 a 11-09-1745. “Licencia matrimonial”).

Los pretendientes solicitaban al colegio casarse con alguna de las colegialas por la dote ofrecida, lo cual era sometido a investigación por la Inquisición. Ilustra esta situación el caso de un suplicante que por tres veces había solicitado permiso para casarse, en un lapso de dos meses, sin obtener respuesta, pero seguía insistiendo. El 7 de octubre de 1817, Juan Prieto, natural de Lima, comerciante, hijo legítimo de José Jorge Prieto y María Mercedes Rotalde, insistía en su solicitud de casarse con la expósita Valentina Arredondo Atocha del Colegio de Santa Cruz. Alegaba que el silencio y la indeterminación de la Inquisición se debían a que no satisfacía el perfil esperado con los informes de su conducta. Había presentado en cartas anteriores una idea cabal de su nacimiento, bienes, conducta y pertenencia a una honrada familia. Sentía que el silencio significaba negación de su pretensión. Y volvía a suplicar su petición a los patronos de la institución:

Me arrostró a poner [...] esta reverente suplica con el fin de que previas y reproducidas las informaciones de estilo se digne la verdad de acceder a las gracias a que tanto aspiro. (AGN, I, F, 3903, leg. 3, doc. 102, f. 17, “Licencia matrimonial de Juan Prieto”)

En la carta, el pretendiente explicaba la naturaleza y limpieza de su nacimiento, así como la honradez de su conducta y sus bienes. Lo explicaba porque temía calumnias hacia su persona. Esperaba la resolución de las pesquisas de la Inquisición.

El solicitante confirmaba que el objetivo de la mayoría de los hombres que solicitaban en matrimonio a las huérfanas del colegio era la dote, señuelo perfecto para obtener dinero fácil, pues “donde hay desigualdad manifiesta puede existir caza de dotes”, lo que coincidía con lo que rezaba un refrán castellano: “si es vieja doña Irene, su plata moza la vuelve” (Fabre 543-545; Montoto y Rautenstrauch, t. 2, 6):

Mis fines son ajenos del común de los que pretenden a estas infelices niñas, pues unas tristes experiencias nos ha enseñado que las más son movidos del interés de la dote para el remedio de sus indigencias. (AGN, I, F, 3903, leg. 3, doc. 102, f. 17)

En su caso podía demostrar que su propósito no era ese. Era de dominio público, decía, que tenía “una casa de abasto, aunque pequeña, como también una experiencia suficientemente probada y capaz de servir para mi sustento” (AGN, I, F, 3903, leg. 3).

El tipo de hombres que solicitaban casarse con las dotadas, según el pretendiente, eran interesados en obtener dinero fácil, y resultaba muy difícil atinar con un buen matrimonio a las educandas del Colegio de Santa Cruz. Entre otros inconvenientes, se encontraba la clase de sujetos que las solicitaban. Los informantes que los pretendientes ofrecían a la institución para que averiguaran sobre sus personas, solían ser de la misma especie, otros estaban desinformados, y los demás ocultaban sus nombres para no granjearse un enemigo.

Los inquisidores averiguaron que el pretendiente no tenía crédito con los sujetos ofrecidos para calificar su persona, por lo que nada dijeron sino que nada sabían contra su conducta, e ignoraban si tenía bienes y que era hijo legítimo de matrimonio honrado. Los testigos presentados fueron los siguientes:

- 1) Ignacio Antonio de Alcarajos, que conoció a los padres del pretendiente, gente honrada al igual que su hijo. Indicó que tal era su concepto y el de muchos a quienes había oído hablar en esos mismos términos, pero nada tenía que decir sobre su conducta y bienes porque no lo había tratado.
- 2) Cesarco Agustín de la Torre y Ceballos, que vivía en la misma cuadra que el pretendiente, sabía que trabajaba en su chingana y que le tenía como hombre de bien, sin que hubiese llegado a él nota alguna de defecto de su conducta.

En enero de 1818, el pretendiente volvió a pedir permiso para contraer matrimonio con la colegiala del colegio Valentina Arredondo, siguiendo la forma que prescribía el Concilio de Trento (Twinam 69). Pedía que los patronos admitieran la información que ofrecía acerca de su conducta y bienes que poseía.

El pretendiente tenía una casa chingana en la calle Padre Jerónimo, habilitada con más de 1 000 pesos de efectos vendibles, fuera de los menajes que también formaban parte de su capital, sin que la joven que solicitaba por esposa tuviera necesidad de experimentar necesidad o abandono en el futuro. Él mismo indicaba que su tienda le servía para mantenerse a él y a sus hijos, habidos en su primer matrimonio. También confesó que durante su primer matrimonio había sido un jugador y había dado mala vida a su primera esposa. De esta manera, se trataba de un viudo con hijos que tenía en su haber un negocio.

Con toda esta información que les dieron los testigos y con lo que averiguaron los visitadores, los inquisidores reunidos en audiencia el 28 de abril de 1818, dieron licencia a Juan Prieto para contraer matrimonio y recibir la dote de 1 000 pesos. Prieto debía previamente entregar recibo dotal. El pretendiente,

una vez esposo, estaba obligado a devolver la dote a la obra pía si se anulaba el matrimonio o si la colegiala falleciese sin tener sucesión.

Dote para ingresar a convento

Las dotes para entrar a convento eran entregadas a las colegialas que habían demostrado su inclinación religiosa. El patronato entregaba dotes y un ajuar. También, una limosna para mantener a la colegiala en calidad de novicia en el convento que eligiera hasta que se recibiese como monja de velo blanco o negro. En el expediente de la antigua expósita del Colegio de Santa Cruz y novicia del monasterio de Santa Clara, Ninfa Andrea de Atocha y Montejo, formado a lo largo de los años por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima, se indicaba que había sido abandonada junto a su hermana en la Casa de Atocha:

El lunes 9 de noviembre de 1735, a las tres y media de la mañana, expusieron una niña española y melliza [...] Española y un papel que decía son mellizas las dos y van sin bautizar. (AGN, I, F, 2934, “Andrea Atocha y Montejo solicitó ser admitida como becaria”)

El capellán las bautizó. De este acto, la huérfana obtuvo certificación y fe de bautismo que indicaba que había sido expósita. El administrador de la Real Casa de Nuestra Señora de Atocha de niños huérfanos Diego Ladrón de Guevara certificó dicha fe de bautismo, tal como se solicitó.

En otro libro, en el que constaban las pagas a las amas de leche que investigó el administrador al hacer el expediente de esta huérfana, se indicaba que había sido entregada a una mestiza, llamada María Margarita, que vivía en la calles Jesús y María. La institución le había pagado por la crianza y educación de la niña, que había aprendido a leer, escribir, coser y hacer trencilla y algunos rudimentos de doctrina cristiana. Su ama falleció.

En 1749, a los 14 años, Ninfa de Atocha solicitó una de las becas del colegio de Santa Cruz para niñas expósitas. En aquel entonces, tres personas atestiguaron a su favor: los presbíteros Bartolomé Bustamante y Gregorio Montejo y el alarife Pedro Ramírez de la orden de San Juan de Dios, y la niña logró entrar al colegio.

Quince años más tarde, Ninfa Atocha y Montejo, niña del Colegio de Santa Cruz, solicitó al administrador del patronato de Mateo Pastor de Velasco una limosna para su ajuar, ya que iba a tomar el hábito de religiosa de velo negro en el monasterio de Santa Clara. Necesitaba catre, colchón, sábanas,

almohadas, colchas y alguna ropa blanca y de color. La institución le había entregado 266 pesos, como constaba en un recibo del 31 de enero de 1764. En este caso, el administrador del patronato de Mateo Pastor le donó la cantidad señalada como limosna para su profesión en el monasterio escogido. El colegio entregaba por separado la dote de ropa y alimentos mientras la colegiala fuese novicia, pues tenía que sufragar sus gastos en el convento que la acogiera. Así, el 27 de octubre de 1696, la madre María Jacinta de Santísima Trinidad, priora del convento de Jesús María y José, recibió del Colegio Santa Cruz una limosna de 24 pesos como ayuda en los alimentos de la hermana Margarita de Atocha, colegiala que había sido del Colegio de Santa Cruz, que vivía en el convento (AGN, I, 3710, leg. 1, doc. 38, f. 1, 17-10-1696. “Carta de pago de María Jacinta de la Santísima Trinidad”).

Finalmente, el 23 de diciembre de 1768, Ninfa Atocha y Montejo pidió una de las dos dotes para tomar estado de religiosa de 1 000 pesos que ofrecía anualmente la institución para destinarlos a la caja de tres llaves del convento. Había pasado un año de novicia para religiosa de velo negro en el convento de Santa Clara y la madre abadesa había determinado su profesión el día de los inocentes, el 28 de diciembre. También, solicitó otros 1 000 pesos por su habilidad de tocar el arpa, que había aprendido en el colegio. De esta última cantidad ya había recibido 266 pesos, por lo que solicitaba lo restante, 634 pesos, para los ajuares que había comprado. Este pedido se le concedió. El tocar un instrumento en actividades litúrgicas le hacía merecedora de una limosna que fue acumulando y usó para engrosar su ajuar. Este caso es un ejemplo de la constancia de una huérfana que a base de esfuerzo y saber utilizar las ventajas que le ofrecía la institución, supo labrarse un futuro y así remediarse o sostenerse económicamente, logrando convertirse en una religiosa de velo negro en el convento de Santa Clara, con las dotes que entregaba el patronato de Mateo Pastor. Ninfa Andrea de Atocha y Montejo profesó a los 33 años (AGN, I, F, 2934, 04-02-1749 a 23-12-1768. “Pretensión de beca de Ninfa Andrea”).

Conclusiones

En Lima colonial no solo había jerarquías estamentales sino también diferenciación y jerarquización racial, donde todos teóricamente debían vivir juntos, pero no “revueltos”. Un mundo en el cual prevalecía un sistema dominado por un orden jerárquico de grupos raciales, clasificados según la proporción de sangre

española (Cope 24). Una realidad que ejemplifica bien esta situación fueron los hospitales limeños, en los cuales el acceso dependía del color de piel que tuviese: el Hospital de la Caridad para españolas y criollas pobres, el Hospital de San Andrés para sus homólogos varones, el Hospital de Santa Ana para indios y el Hospital de San Bartolomé para negros. Pero también había hospitales según ocupaciones. De esta manera, la compartimentación en la sociedad colonial era una de sus características y este estudio es un reflejo de ello.

En esta sociedad basada en la desigualdad, donde el honor, la virtud, el origen, la limpieza de sangre y el color fueron determinantes, los descendientes de los españoles estaban en el ápice y se consideraban los únicos poseedores de la virtud y todos los valores morales altisonantes. De cierta forma, los españoles trataban de protegerse de la cada vez mayor presencia de mestizos, en una sociedad de mayoría negra, al menos en la Lima del siglo XVII.

En ese contexto, la dote era una costumbre europea, implantada en la sociedad indiana, y los españoles trataron de inducirla entre su descendencia y mantenerla en el tiempo como parte de su cultura que se organizó para amparar a sus iguales y, sobre todo, a la niñez expósita de ascendencia ibérica. La sociedad indiana participaba por medio de legados testamentarios, encomendando su continuidad en el tiempo a instituciones atemporales que las administraban. Así, instituciones metropolitanas entroncadas en sociedades coloniales, como el Colegio de Santa Cruz y la Inquisición, se pusieron en la tarea de incorporar la dote, como premio final a una serie de requisitos valorados por su sociedad para conseguirla.

El Colegio de Santa Cruz surgió en la época de mayor esplendor religioso y dadivoso en la Lima virreinal del siglo XVII, bajo el amparo de individuos de probada práctica misericordiosa y dadivosa como Mateo Pastor de Velasco y Francisca Vélez. Este colegio fue la voluntad testamentaria de una pareja que dedicó su vida a servir a los demás. Mateo Pastor era boticario y también fue mayordomo de la Casa de Niños Expósitos de Atocha de Lima. Reconoció en su testamento la labor de otras instituciones como el Hospital de la Caridad de Lima en amparar a huérfanas que trabajaban como enfermeras en aquel nosocomio. El Colegio de Santa Cruz estaba dirigido exclusivamente a niñas descendientes de españoles, a las que se amparaba con jugosas dotes y se aseguraba de que se casaran con sus iguales étnicamente. Se podría decir que esta institución protegía a la etnia dominante y propiciaba su propagación, en una sociedad estamental en la que cada persona ocupaba su lugar.

Los donantes del colegio eligieron a la Inquisición para administrar el capital entregado en bienes muebles e inmuebles, rentabilizado en diversas actividades productivas. Uno de los requisitos determinados por el patronato, la Inquisición, para acceder al colegio era que las jóvenes demostraran ser de ascendencia española, haber sido expósitas de la Casa de Atocha, tener buena fama ante la colectividad y ser cristianas. El patronato enviaba visitantes para controlar y vigilar que se cumpliera la voluntad testamentaria de los fundadores que creó un colegio de huérfanas de donde salían las dotadas. En este caso, el patronato se aseguraba mediante la educación que impartía en su establecimiento que las jóvenes cumplieran con las condiciones determinadas en sus ordenanzas para ser merecedoras de las dotes. Como el peligro ya no estaba en las huérfanas, entonces la vigilancia se centraba en los pretendientes a esposos, un problema que desaparecía si la joven deseaba entrar al convento.

Los pretendientes solicitaban licencia de matrimonio y los visitantes del patronato investigaban a los posibles esposos. Después de algunos meses daban su veredicto, permitiendo el matrimonio, que debía ser público. Una vez casados, el esposo presentaba una carta dotal notarial en la que aceptaba los requerimientos para la entrega de la dote. La dote de matrimonio era de 1000 pesos y la de convento podía ser mayor. La novicia incluso recibía un ajuar y dinero para su manutención.

La principal preocupación del patronato del Colegio de Santa Cruz era proteger a las doncellas que acogía, ubicándolas en la sociedad en otras instituciones patriarcales, matrimonio o convento, que las amparara y les permitiera continuar con sus vidas de adultas. De esta manera, en una sociedad colonial como la limeña predominaba la idea de la debilidad intrínseca de la mujer, por lo que se le debería dar protección, teniendo que estar bajo la tutela del padre, esposo, persona responsable de que se hiciese cargo de ella o una institución como el convento.

Aunque en la Edad Moderna los matrimonios se celebraban entre iguales estamentalmente, en el caso de las huérfanas dotadas en el Colegio de Santa Cruz se producía una movilidad social de jóvenes desclasadas y abandonadas, pero reconocidas como hijas de la Casa de Atocha. Una buena dote lograba concertar matrimonios donde el marido pasara por alto que su novia fuese una expósita, igualándola a su esposo, pues el matrimonio era materia para tratar entre iguales. Las doncellas solo podían casarse si la Inquisición aprobaba las características morales y económicas del novio. Los pobres se casaban con dote por el simbolismo moral que le había concedido la sociedad y la religión, que

era dar honor a la mujer, en este caso expósita. Casarse era una solución para enmendar la suerte de una niña, por lo cual la dote era un señuelo para atraer al pretendiente. En cuanto a las monjas, las dotes podían incrementarse en las jóvenes que cantaban o tocaban un instrumento, que podían dar un salto social y acceder a una plaza de monja de velo negro.



BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS

A. Archivos

Archivo General de la Nación de Perú, Lima, Perú (AGN)

Inquisición (*I*)

Administración (*A*)

2236, leg. 20, doc. 70, f. 1, 07-11-1715.

2847, leg. 32, doc. 34, fol. 4, 10-01-1736 a 11-01-1736, "Admisión de huérfana".

2324, leg. 21, doc. 13, fol. 4, 13-08-1677 a 02-12-1677, "Pretensión de beca".

3272, 1736, s. f., "Petición de devolución de niña al colegio de Santa Cruz".

Fundaciones (*F*)

2934, 04-02-1749 a 23-12-1768, "Pretensión de beca de Ninfa Andrea de Atocha".

3678, leg. 1, doc. 5, f. 25, 16/09/1693 a 02/05/1699.

3710, leg. 1, doc. 38, f. 1, 17-10-1696, "Carta de pago de María Jacinta de la Santísima Trinidad".

3893, leg. 3, doc. 92, 28-04-1813, "Expediente seguido por María de la asunción expósita en el Hospital Real de Nuestra Señora de Atocha, solicitando ser admitida como becaria en el colegio de Santa Cruz de Lima, para niñas expósitas".

3903 leg. 3, doc. 102, f. 17, "Expediente seguido a Juan Prieto, comerciante, natural de Lima, solicitaba licencia para casarse con Valentina Arredondo, colegiala del colegio de Santa Cruz de Lima para niñas expósitas. Incluye correspondencias".

4159, leg. 17, doc. 2, f. 76, 03-10-1674 a 12-08-1820, "Cuadernos de visitas realizadas por los inquisidores del Tribunal del Santo Oficio de Lima al colegio en calidad de patronos del patronato fundado por Mateo Pastor".

4164, leg. 17, doc. 5, fol. 4, 26-03-1745 a 11-09-1745, "Licencia matrimonial".

Archivo Histórico de Lima Metropolitana (AHLM)

Fondo Cabildo Colonial (FCC)

Obras públicas (OP)

Caja 1, n.º 014-CC-OP.

Inquisición (I)

Fundaciones (F)

3913, Lima, 02-09-1658 a 28-01-1659, “Testamento de Mateo Pastor de Velasco”.

“Noticia histórica y económica del colegio de niñas expósitas de esta capital”. *El Mercurio Peruano* (Lima), 6 de marzo de 1791, pp. 169-173.

II. FUENTES SECUNDARIAS

Barriga Calle, Irma. “La experiencia de la muerte en Lima, siglo XVII”. *Apuntes* 31, 1992, pp. 81-101. DOI: <https://doi.org/10.21678/apuntes.31.359>.

Birriel Salcedo, Margarita María. “Las mujeres en la frontera del Poniente granadino”. *Las mujeres en la historia. Itinerarios por la provincia de Granada*. Granada: Universidad de Granada, 2012, pp. 273-320.

Borges de Souza, Marina y Luisa Vetter Parodi. “Artesanos huérfanos y desamparados: Perú siglos XVI y XVII”. *Diálogo Andino*, n.º 49, 2016, pp. 137-142. DOI: <https://doi.org/10.4067/s0719-26812016000100016>.

Burford, Robert. *Lima and the Surrounding Country Now Exhibiting at The Panorama, Leicester Square*. Londres: Brettell, Rupert Street, Haumarket, 1836.

Coello de la Rosa, Alexandre. “Género, poder y espiritualidad en lima colonial: la reforma conventual del místico diego Martínez, SJ (1609-1626)”. *Illes i Imperis: Estudios de historia de las sociedades en el mundo colonial y post-colonial*, n.º 10-11, 2008, pp. 105-131.


Cope, R. Douglas. *The Limits of Racial Dominations: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press, 1994.

Durán Montero, María Antonia. *Lima en el siglo XVII. Arquitectura, urbanismo y vida cotidiana*. Sevilla: Diputación de Sevilla, 1994.

Fabre, Daniel. “Familias: lo privado contra la costumbre”. *Historia de la vida privada. Del Renacimiento a la Ilustración*. Tomo 3. coord. por Peter Brown, Evelyne Patlagean, Michel Rouche, Yvon Thébert, Paul Veyne. Madrid: Taurus, 2000, pp. 543-580.

Gamboa Mendoza, Jorge Augusto. *El precio de un marido. El significado de la dote matrimonial en el Nuevo Reino de Granada. Pamplona (1570-1650)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.

- Gonzales Jiménez, Manuel.** “Hospitales en Sevilla durante los siglos XIII-XVI. Historia y documentación”. *I Congreso Nacional de Historia de la Enfermería. Libro de ponencias y comunicaciones*. Barcelona: Fundación Uriach 1838, 1996, pp. 83-91.
- Hernández García, Roxana.** “El bien invisible. Una aproximación a la consideración de los niños durante el período virreinal en América hispana”. *Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, n.º 26, 2005, pp. 15-40.
- Hunefeldt, Cristine.** “Las dotes como instrumento social: Lima 1800-1900”. Ponencia presentada a la Conferencia Internacional sobre Género y Familia, México, El Colegio de México, 1993.
- Lavrin Asunción y Edith Couturier.** “Dowries and Wills: A View of Women Socioeconomic Role in Colonial Guadalajara and Puebla (1640-1790)”. *Hispanic American Historical Review*, vol. 59, n.º 2, 1979, pp. 280-304. DOI: <https://doi.org/10.2307/2514415>
- Mannarelli, María Emma.** *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 1994.
- Montoto y Rautenstrauch, Luis.** *Personajes, personas y personillas que corren por las tierras de ambas castillas*. T. I y II. Sevilla: Tipografía Gironés O'Donnell, 1922.
- Moreno, José Luis.** “El delgado hilo de la vida: los niños expósitos de Buenos Aires, 1779-1823”. *Revista de Indias*, vol. 60, n.º 220, 2000, pp.663-685.
- Rey Castelao, Ofelia.** *Historia de las mujeres de Galicia (siglos XVI al XIX)*. Vigo: Nigratea, 2009.
- Rivasplata Varillas, Paula Ermila.** “Algunas características del proceso de entrega de dotes a jóvenes que trabajaban en familias por la Casa de la Misericordia de Sevilla”. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, n.º 31, 2018, pp. 195-214. DOI: <https://doi.org/10.5944/etfiv.31.2018.21932>.
- . “Dotes de doncellas pobres sevillanas y su influencia en la ciudad de Lima”. *Revista de Indias*, vol. 75, n.º 264, 2015, pp. 351-388. DOI: <https://doi.org/10.3989/revindias.2015.012>.
- Rodríguez Jiménez, Pablo.** “Sangre y mestizaje en la América Hispánica”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º 35, 2008, pp. 279-310.
- Rosas Moscoso, Fernando.** “El Perú y la crisis del siglo XVII”. *Yuyaykusun*, n.º 6, 2013, pp. 231-252.
- Sala Vila, Nuria.** “La revuelta de Julí en 1806: crisis de subsistencia y economía campesina”. *Revista de Indias*, vol. 51, n.º 192, 1991, pp. 343-374. DOI: <https://doi.org/10.3989/revindias.1991.1192.1194>.
- Twinam, Ann.** *Vidas secretas, secretos privados. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Vargas Ugarte, Rubén.** *El santo de los pobres. San Martín de Porras*. Lima: Paulinas, 2008.



Una frontera ¿imposible?: los conflictos hispanoportugueses en el sur de América y la expedición a Río Grande de San Pedro (1773)

An Impossible Borderline? Spanish-Portuguese Conflicts in South America and the Expedition to Rio Grande de San Pedro (1773)

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1409>

Recibido: 3 de agosto del 2020

Aprobado: 3 de noviembre del 2020

.....
MARÍA BELÉN CHERUBINI*

Universitat Pompeu Fabra, España
belen.cherubini@upf.edu

R E S U M E N

Este trabajo propone un nuevo aporte al estudio de los conflictos de la frontera hispanoportuguesa en la región de Río Grande en la segunda mitad del siglo XVIII.

Para ello, se analiza la expedición comandada desde Buenos Aires por Juan José de Vértiz en 1773, desde una perspectiva renovada por la incorporación de nuevas

.....
* Máster universitario “Europa y el mundo atlántico: poder, cultura, sociedad”, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea, Vitoria-Gasteiz, España (2016). Estudiante del Doctorado en Historia en el Departamento de Humanidades de la Universitat Pompeu Fabra, bajo la dirección de Josep María Fradera y Gabriel DiMeglio, con una beca UPF-Ph. D., Barcelona, España (2018-2022). Miembro del Grupo de Investigación en Imperios, Metrópolis y Sociedades Extraeuropeas (Grimse), del Instituto de Historia Jaume Vicens i Vives (IUHJV), desde el 2018. Forma parte del equipo editorial de la revista *Illes i Imperis* desde el 2019. Sus principales líneas de investigación giran en torno a la conformación, la reforma y la acción de los ejércitos coloniales en el Río de la Plata y su rol ante el estallido revolucionario de comienzos de siglo XIX. <https://orcid.org/0000-0002-8121-1728>.

fuentes y por los avances historiográficos recientes. Esto permite visibilizar los límites de la acción imperial en aquel espacio fronterizo disputado, donde era muy difícil materializar con una línea divisoria el poder y la soberanía pretendidos por ambas

coronas. Se concluye que la frontera que la expedición estableció provisoriamente no era el resultado de la geografía, la diplomacia o la guerra, sino de las limitaciones que los imperios encontraban para proyectarse en áreas como esa.

Palabras clave: frontera, expedición, imperios, Río Grande, Río de la Plata, España, Portugal, reformas borbónicas

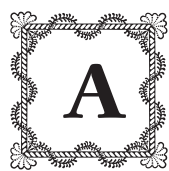
A B S T R A C T

This paper proposes a new contribution to the study of the conflicts on the Spanish-Portuguese border in the region of Rio Grande in the second half of the 18th century. To do this, it analyzes the expedition commanded from Buenos Aires by Juan José de Vértiz in 1773, from a perspective renewed by the incorporation of new sources and recent historiographical advances. This allows to visualize the

limits of imperial action in that disputed border area, where it was very difficult to materialize with a dividing line the power and sovereignty claimed by both crowns. It is concluded that the border that the expedition provisionally established was not the result of geography, diplomacy or war, but of the limitations that empires encountered in projecting themselves in areas like that.

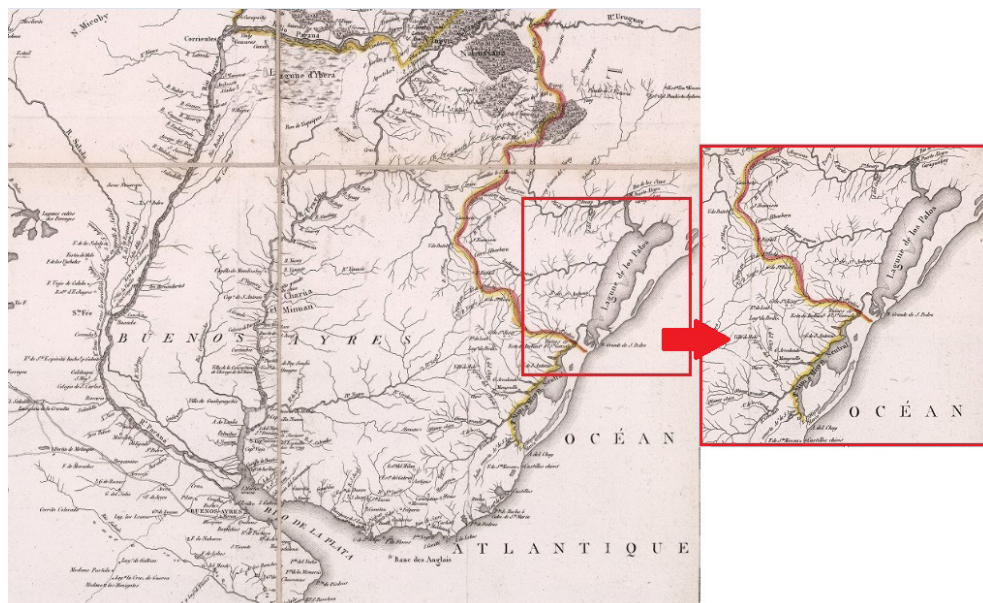
Keywords: border, expedition, empires, Rio Grande, Rio de la Plata, Spain, Portugal, Bourbon reforms.

Introducción



Al finales de 1773 el gobernador de Buenos Aires Juan José de Vértiz comandó una expedición con más de mil efectivos hacia la frontera hispanoportuguesa de Río Grande (figura 1), con el fin de evacuar los territorios ocupados por los lusitanos en jurisdicción “técnicamente” española, así como proteger algunos de los puntos fronterizos más amenazados. Además, buscando contener los sistemáticos robos de ganado efectuados por los lusobrasileños, Vértiz mandó levantar un fuerte en Santa Tecla. Si bien el gobernador logró desalojar las guardias portuguesas de los ríos Piquirí y Tabatingay, también sufrió la pérdida del puesto ubicado a orillas del Bacacay Mini, y el ataque sobre las partidas de milicias guaraníes y correntinas que debían socorrerlo. La ocupación del territorio fue efímera, pues

los lusitanos recibieron refuerzos, volvieron a avanzar rápidamente sobre la región y destruyeron el fuerte de Santa Tecla en 1775.



❖ **FIGURA I.**

“Carte generale du Paraguay et de la province de Buenos-Ayres”

Fuente: Fuente: Azara (III). Recuperado de Cherubini (65).

Poco más se sabe al respecto, pues por su corta duración, la limitada cantidad de tropas que movilizó y el relativo alcance de sus resultados, este episodio es escasamente mencionado en la historiografía hispanoargentina (Gil; Beverina; Rico; Biroló). Además, estas referencias por lo general se basan en fuentes editadas (*Campaña del Brasil*) que solo permiten un análisis limitado. La situación es similar en la historiografía brasileña, que se ha interesado eminentemente por lo ocurrido en la región tras la firma del Tratado de San Idelfonso (1777). No obstante, cada vez son más los trabajos enfocados en décadas anteriores, interesados especialmente en los circuitos del contrabando y los estudios de frontera (Kühn y Comissoli; Comissoli y Prestes; Osório, “A organização”; Osório, “Incidências”; Osório, “Continuidades”; Dillmann *et al.*). En consecuencia, sigue pendiente la realización de un estudio pormenorizado sobre esta campaña que la analice desde una perspectiva renovada.

Este trabajo propone estudiar dicha coyuntura a partir del conflicto de frontera, en el marco de las disputas hispanoportuguesas por fijar soberanía sobre los territorios ubicados entre la laguna de los Patos y el río de la Plata, así como por los derechos de navegación a través de tales cuerpos de agua. Estos territorios se encontraban en gran medida bajo control de grupos nómades de naturales no sometidos (los “indios infieles”), que ejercían una autoridad mucho más efectiva que la de los imperios ibéricos. Cuando esta campaña deja de ser vista como un operativo menor en el contexto de una disputa bilateral y se la sitúa dentro del conflicto mucho más extenso y complejo del que fue parte, su análisis proporciona interesantes detalles sobre los límites que el Imperio español (y el proyecto reformista borbónico) encontró al intentar proyectar su poder sobre áreas marginales como aquella, buscando traducirlo en un control sobre el territorio, los habitantes y los recursos allí situados.

Con este objetivo, se analizan fuentes inéditas que aportan nueva información al estudio de estos hechos. Dichas fuentes provienen del Archivo General de la Nación de Argentina (AGN) y del Archivo Histórico Ultramarino de Lisboa (AHU). Asimismo, se incorporan los avances de la historiografía reciente, especialmente la riograndense. Gracias a estos nuevos aportes, se brinda no solo una visión más completa del desarrollo de esta expedición, sino del contexto en el que fue proyectada y llevada a cabo, exponiendo sus límites y posibilidades, los cuales condicionaron sus resultados y no fueron más que el reflejo del alcance de la acción imperial en aquel espacio escasamente controlado.

El origen de la frontera de Río Grande: breve reseña histórica

La existencia de grandes espacios al margen del control estatal fue un gran desafío para el proyecto reformista borbónico del siglo XVIII, que entendía que la ocupación física y el control del territorio americano eran sustanciales al programa de reformas. Esta conciencia geográfica territorialista se hizo especialmente visible desde 1750, cuando la Corona buscó implantarse en las áreas marginales de su imperio para ordenarlas de acuerdo con una nueva lógica de organización territorial y articularlas bajo un efectivo control social y político del espacio.

En ese sentido, la delimitación entre los territorios de España y Portugal asociada con los tratados de Madrid (1750) y San Idelfonso (1777) marcó la génesis de una regionalización a escala continental (Lucena 268-273). No obstante,

estas tentativas de separar los dominios de ambos imperios tropezaron con el territorio, que apenas conocían y controlaban. La frontera hispanoportuguesa en el sur de América se reveló difícil de crear y materializar, a falta de límites o diferencias marcadas en unas tierras escasamente dominadas como aquellas. La continuidad, en cambio, era lo que predominaba (Osório, “Incidências” 369-370).

De tal modo, durante el siglo XVIII y la primera mitad del XIX el territorio meridional lusoamericano tuvo una estructura y un paisaje agrario muy similares a los del litoral del Río de la Plata, destacándose una fuerte influencia cultural platina reflejada en la existencia de un vocabulario, una estructura agraria y un perfil demográfico en común (Gelman 48). En tal sentido, la frontera era parte de un “continuum agrario”, por el que circulaban hombres y bienes de ambos imperios (Osório, “Incidências” 370).

Más allá de las especializaciones regionales, destacaba en todo este amplio espacio la presencia de labradores-pastores, esclavos trabajando en la ganadería, unidades productivas mixtas y otras que se dedicaban a la ganadería de los portes más diversos. Las disputas imperiales no impedían que la organización espacial de la producción tuviera características comunes y que la lógica económica de los productores y trabajadores fuera la misma. Las diferencias, en cambio, se establecían en el ámbito de la circulación de bienes, orientada a los circuitos comerciales de cada imperio (Osório, “Continuidades” 93-95)¹.

Además de los establecimientos hispanoportugueses, las regiones interiores estaban habitadas por comunidades nómades autónomas, que vivían en *tolderías* “móviles” bajo una lógica de posesión muy distinta a la proyectada desde Europa: *minuanes*, *charrúas*, *bohanes*, *guenoas* y *yaros*. Para transitar por la campaña y acceder a sus recursos, las autoridades imperiales tenían que tratar con estas parcialidades pagando tributos, haciendo regalos o cumpliendo peticiones, probando su influencia y autoridad efectiva sobre el territorio interior. Al mover y ubicar estratégicamente sus asentamientos, estos grupos lograban posicionarse como intermediarios entre ambos imperios, arbitrando la circulación entre las plazas fuertes y el acceso a los recursos de la campaña.

Lo que se observa en este espacio a mediados del siglo XVIII es un puñado de plazas y puestos colocados por las autoridades hispanoportuguesas (que ejercían un control territorial muy limitado) y un conjunto heterogéneo de *tolderías* nómades no sometidas, sin una unidad política que controlara estos

.....
 I Esto contradice la imagen tradicional de un paisaje agrario conformado por grandes latifundios ganaderos manejados por pocos e indomables peones libres.

territorios conectados por rutas frágiles y “puntos ciegos” a la autoridad imperial (Erbig 449-456). Tal situación era extensiva al espacio rioplatense en general, donde entre los principales focos de civilización “controlaban los españoles tan solo el terreno preciso para mantener las comunicaciones entre el Paraguay, el Interior y el Atlántico”, dando una imagen frágil y quebrada “de las tierras realmente dominadas y pobladas en esa avanzada meridional del imperio español” que vino a superponerse a las poblaciones prehispánicas (Halperín 15).

En consecuencia, materializar esta frontera implicaba reestructurar las lógicas de asentamiento, posesión y explotación preexistentes, bajo un nuevo patrón de exclusividad imperial con el que entraban en disputa. Sin embargo, la presencia inmediata de los portugueses, dispuestos a aliarse con los nativos, favoreció a estos clanes a la hora de dirimir las tensiones interimperiales, permitiéndoles forzar a la administración hispana a hacer concesiones y abandonar las pretensiones de dominio total sobre ellos. Irónica y contradictoriamente, esto ocurría mientras la Corona buscaba extender y consolidar las fronteras efectivas de su imperio, demostrando el obstáculo que estas parcialidades representaban para el proyecto reformista borbónico. Precisamente, fueron estos imperativos los que forzaron a buscar vías pacíficas para conseguir la lealtad o el apoyo de estas parcialidades, conciliando y negociando con ellas: las relaciones de poder desiguales entre estas distintas esferas no impidieron que la frontera fuera el resultado de un proceso complejo de negociación, antes que una imposición vertical de arriba hacia abajo, o desde el centro hacia la periferia (Weber 147-171).

Como se ha mencionado, al hablar de esta frontera también se hace referencia a las disputas hispanoportuguesas por establecer soberanía sobre esta región amplia, compleja y poco precisa. No habiendo dominación efectiva por ninguna de las dos partes, se observa una tensa, inestable y continua variedad de situaciones de soberanía compartida o parcial, que perduró hasta la consolidación de los Estados centralizados y las soberanías oficiales. En consecuencia, estas reivindicaciones meramente nominales deben ser entendidas como proyecciones y ambiciones por parte de ambas coronas; los tratados y los mapas elaborados por entonces son apenas el reflejo de un proceso de definición de áreas de control, al igual que armas diplomáticas usadas a conveniencia según la concurrencia.

Lo anterior explica el esfuerzo permanente por generar antecedentes de ocupación, uso y dominio de los espacios en disputa, y por ocupar esos territorios con población propia (Comissoli y Prestes 12). Para Portugal, esa política de conquista giró en torno a cuatro ejes: la política de concesión de sesmarías,

con el dominio extensivo de la tierra; la colonización azoriana y el poblamiento intensivo de pequeñas propiedades; el desarrollo de la ganadería, actividad económica extensiva de la ocupación territorial; y la militarización, que hizo de aquel un espacio fortificado frente a la “frontera viva” (Maciel 2).

Sin embargo, a diferencia de otros espacios, el territorio riograndense se vio tardíamente ocupado al no ofrecer atractivos económicos para una colonización, de acuerdo con la política mercantilista imperante. A partir del siglo XVII dicha región fue abordada por los jesuitas y los *bandeirantes*, que atacaron activamente las misiones que los primeros establecieron al otro lado del río Uruguay (Maciel 6). No obstante, en la segunda mitad del siglo XVII hubo un significativo avance en la ocupación lusitana, impulsado desde San Pablo y en dirección al sur. Esto dio lugar a la fundación de Paranaguá (1648), San Francisco do Sul (1658) y Curitiba (1668), y posteriormente se ocupó la isla de Santa Catarina (1675) y la zona de Laguna (1676).

A las mencionadas fundaciones se sumó la de Colonia del Sacramento (1680), que propició repetidos conflictos entre España y Portugal durante casi un siglo (Osório, “A organização” 71). Esta avanzada sobre el Río de la Plata buscaba intervenir en la circulación de la plata potosina, controlar la navegación atlántica para colocar manufacturas y esclavos en los principales centros consumidores de la región y aprovechar las potencialidades económicas de aquellas tierras, señaladas por numerosos viajeros que las recorrieron y resaltaron la necesidad de poblarlas (Dillmann *et al.* 5-6).

Si bien las hostilidades de los *bandeirantes* contuvieron la colonización hispana, la fundación de Colonia dio nuevo impulso al proyecto misionero de los jesuitas, que por entonces fundaron siete pueblos en la margen oriental del río Uruguay: las “misiones orientales”. En consecuencia, a comienzos del siglo XVIII la Corona portuguesa decidió implementar una política de poblamiento y ocupación más enérgica, especialmente necesaria ante la expansión de la minería en Minas Gerais (Maciel 6). Con este objetivo, se reconoció el territorio ubicado entre Colonia y Laguna, y en 1723 hubo una tentativa rápidamente frustrada por establecerse en Montevideo, que mostró la clara intencionalidad de facilitar a los navíos portugueses la actividad comercial y la libre navegación por el río de la Plata (Osório, “A organização” 71). Dichos avances fueron acompañados de un flujo constante de pagos por parte de las autoridades lusitanas hacia los caciques minuanes, que permitió a los comerciantes de ganado establecer una ruta a lo largo de la costa entre Colonia, Maldonado y Río Grande (Erbig 455).

Tras la fallida tentativa de recuperar Montevideo y establecerse en Maldonado, los lusitanos decidieron salvaguardar militarmente sus avances en Río Grande. Para las autoridades lusobrasileñas era fundamental el establecimiento de un punto estratégico en la boca de la laguna de los Patos (única entrada posible a la región a lo largo de la franja costera), acompañado por un sistema de fortificaciones defensivas que diera apoyo a Colonia y favoreciera el desplazamiento de colonos para poblar aquellas tierras (Dillmann *et al.* 6).

De este modo, en 1737 José da Silva Paez fundó Río Grande, primer asentamiento urbano estable en la región, que fue acompañado por el establecimiento del fuerte de Jesús-María-José. Tras la creación de otros fuertes y presidios en la región sudeste, además de la formación de nuevos poblados en torno a ellos, el poblamiento se extendió hacia Viamão (Viamont), Tramandaí y Vacaria (Maciel 7-8). La fortaleza de Río Grande pasó a ser administrada por un comandante, por medio de la Comandancia Militar de Río Grande de San Pedro, subordinada directamente a la Capitanía de Río de Janeiro. El presidio adquirió un año más tarde el estatuto de *freguesia* (parroquia), al igual que varios de los nuevos poblados establecidos en la región. Dos años después se estableció la Guardia de Viamont (1739), ubicada 60 leguas al norte, para controlar el flujo de las mulas y caballos que se dirigían a San Pablo y Minas Gerais (Osório, “A organização” 71-72).

Lejos de ser un proceso sencillo, el que se describe aquí se vio plagado de dificultades y enfrentó la resistencia de los indios tapes, oriundos de las misiones jesuítico-guaraníes (Dillmann *et al.* 6-7). No obstante, estos avances en la colonización lusitana reflejan que el poblamiento de Río Grande se había vuelto estratégico para permanecer en la cuenca del Plata, navegar por sus afluentes, mantener el comercio ilícito y continuar beneficiándose del ganado salvaje de la región (Cacciatore 114). Algunos años después, buscando avanzar en la delimitación de fronteras, el gobernador de Río de Janeiro erigió un fuerte a orillas del río Jacuí, a medio camino de los pueblos misioneros, dando origen a la guardia y parroquia de Río Pardo.

El proyecto portugués era poblar la región con migrantes azorianos conducidos inicialmente a Santa Catarina. Así, entre 1752 y 1754, unas 2 300 personas se trasladaron a Río Grande, y ante el fracaso en la materialización del Tratado de Madrid (del que se hablará más adelante) fueron situándose a ambos márgenes del río Jacuí. Lejos de verse detenida, esta política de ocupación y poblamiento se intensificó desde 1760, de modo que se observó un considerable incremento en la fundación de parroquias en las décadas de 1760 y 1770.

Asimismo, la distribución de tierras entre la población congregada en torno a tales parroquias era el claro reflejo de una voluntad de ordenamiento territorial y social (Osório, “A organização” 72-80).

La dificultad por ocupar este espacio geográfico ante el recelo de las autoridades hispanas dio además un carácter marcadamente militar a la región, que persistió hasta el siglo XIX (Comissoli y Prestes; Dillmann *et al.*). No es casual que la mayor parte de estos asentamientos comenzara con el establecimiento de un fuerte. De hecho, la permanente cercanía con el enemigo hizo que los soldados fueran grandes protagonistas de la colonización de estas tierras, por lo que las experiencias sociales militarizadas marcaron con intensidad aquella incipiente formación urbana (Dillmann *et al.* 8).

Estas experiencias se veían colmadas de dificultades que minaban la permanencia y la obediencia de las tropas². Las tensiones entre las nuevas territorialidades que buscaban materializarse y las preexistentes se hicieron cada vez más frecuentes, y se volvieron especialmente violentas en el periodo comprendido entre las décadas de 1750 y 1780. Este trabajo se centra en un momento de esa larga coyuntura de disputas diplomáticas y militares, cuando el gobernador Vértiz encabezó un operativo militar para poner freno al avance portugués sobre la región.

La avanzada portuguesa y el triunfo de la postura belicista en el Río de la Plata

La avanzada portuguesa en el Río de la Plata se hizo especialmente evidente al fundar Colonia en 1680, buscando reestablecer las rutas comerciales con los territorios lusobrasileños que habían florecido durante la Unión Ibérica (1580-1640), pero eran ilegales tras la Restauración Portuguesa (Prado 13-15). Las autoridades rioplatenses evacuaron la plaza en varias oportunidades (1680, 1704, 1737, 1762), aunque la situación política en Europa —marcada por la guerra de Restauración Portuguesa, la guerra de Sucesión Española y la guerra de los Siete Años— forzó a restituirla sucesivamente a la Corona portuguesa (Birolo 35-47, 73-91). El intento simultáneo de establecerse en Montevideo también movilizó una

2 La experiencia de los soldados portugueses en aquella región y los problemas de subordinación es abordada con profundidad por Dillmann *et al.*

ofensiva desde Buenos Aires que forzó el abandono de aquel puesto, el cual comenzó a ser fortificado (Marchena 61).

De manera inmediata, las autoridades españolas buscaron entablar acuerdos con las *tolderías* minuanas, factor crítico para evitar su colaboración con los portugueses y asegurar la supervivencia del enclave (Erbig 455). Tras el fracaso de los portugueses en su intento de recuperar la plaza en 1736, y a diferencia de lo ocurrido en Colonia, esta ocupación española se vio consolidada con el establecimiento de un gobierno político y militar en 1751.

La superposición de asentamientos dio lugar a una frontera de jurisdicciones efectivas muy limitadas, pues poseer una plaza no implicaba controlar la campaña. Más bien, hubo múltiples intentos de establecer focos de control fundando plazas, puestos y establecimientos en la región costera, lo que generó un archipiélago de enclaves relativamente aislados y autónomos, conectados por estrechos corredores que atravesaban los dominios de las *tolderías* (Erbig 457). La situación era aún más compleja si se considera que Colonia, Buenos Aires y Montevideo conformaron un complejo portuario marcado por la complementariedad y el influjo de las redes comerciales interimperiales. Se desarrolló así una zona de interacción porosa en la que operaban agentes de distintos orígenes bajo formas muy diversas.

Lo descrito muestra que las lógicas territoriales preexistentes se asociaban con unos patrones de comercio e intercambio también perdurables. Estos patrones entraban en tensión con la exclusividad pretendida por España, que los volvía ilegales (Prado 13-16). Sin embargo, las ganancias del comercio ilícito eran más fuertes que cualquier legislación prohibitiva: el contrabando con el Brasil se constituyó así en una de las bases de la economía rural de la Banda Oriental (Halperín 38-39). Si bien estos asentamientos no garantizaban la posesión o el acceso exclusivo a la región (y a sus recursos), servían como base para reclamar derechos de navegación sobre las vías fluviales adyacentes, soberanía sobre las tierras colindantes y acceso al interior de la campaña. La única forma de obtener una división estable entre ambos imperios y jurisdicciones exclusivas para cada uno era, sin embargo, avanzar en la elaboración de mapas y tratados limítrofes que impusieran el formato de “provincia” sobre una región definida por *tolderías* y plazas (Erbig 457-460).

La tensa situación entre ambos imperios estuvo cerca de resolverse durante el reinado de Fernando VI, cuya política “neutral” afectó particularmente la relación con Portugal. En tal sentido, se encaró la gestión de un tratado que pusiera fin a los conflictos limítrofes con Portugal y normalizara el vínculo

entre ambas coronas: el Tratado de Madrid (1750), cuyas cláusulas incluían el intercambio de Colonia por el territorio de las misiones orientales (Marchena 64-65; Birolo 48-49). Más que el intento por definir y separar dos territorialidades distintas, esto era una auténtica avanzada en pro de transformar la composición territorial de la región, apoyándose en un aparato legal que habilitara un control territorial inexistente en los hechos; es decir, convertir aquellos territorios en espacios gobernables y lucrativos, gracias a su posesión exclusiva (Erbig 463-465).

El acuerdo tuvo, no obstante, una aplicación muy dificultosa debido a la resistencia de los 30 000 guaraníes que debían ser reubicados dentro de la nueva demarcación española (Marchena 67). Esta oposición desembocó en la feroz guerra Guaranítica (1752-1756), en la cual el accionar de los ejércitos ibéricos en simultáneo resultó demoledor para los guaraníes (aunque conseguir el apoyo de los caciques de las tolderías fue determinante para destrabar el enfrentamiento). Sin embargo, pese al gran derramamiento de sangre, el convenio fue anulado a comienzos del reinado de Carlos III con la firma del Tratado del Pardo (1761).

Lejos de abandonar la idea de establecer una línea fronteriza extendiendo las jurisdicciones coloniales, continuaron replicándose los esfuerzos por materializarla. La idea de un “control territorial total” ya estaba presente en los agentes imperiales, asociada con la seguridad y la estabilidad de la frontera, así como con el control de las tierras del interior. Las autoridades hispanoportuguesas, reiterando los esfuerzos demarcadores, siguieron compitiendo por implantar esta frontera y establecer un control sobre la jurisdicción que quedaba de su lado (Erbig 460-463). Esta incipiente lógica de control territorial se hizo evidente tras la designación de Pedro de Cevallos como gobernador de Buenos Aires en 1755, y muy especialmente tras el ascenso al trono de Carlos III en 1759 y la pérdida de La Habana y Manila en 1762 (Birolo 67-68).

En ese contexto de endurecimiento de la política imperial, el gobernador intensificó los preparativos para enfrentar militarmente a los lusitanos y logró la capitulación de Colonia en octubre de 1762. La plaza fue conquistada y la escuadra angloportuguesa enviada desde Río de Janeiro a comienzos de 1763 fue derrotada. Lejos de detenerse, Cevallos también expulsó a los portugueses de los fuertes de Santa Teresa y San Miguel, ubicados al nordeste de Montevideo; tras la retirada, estos se establecieron en la banda norte del Río Grande, en el puesto de São José do Norte. Sin conformarse con este retroceso, el gobernador quiso continuar la marcha hacia Viamont, Río Pardo y Río Grande, pero cuando se disponía a avanzar fue notificado del fin de la guerra de los Siete Años y debió acatar los términos del acuerdo de paz.

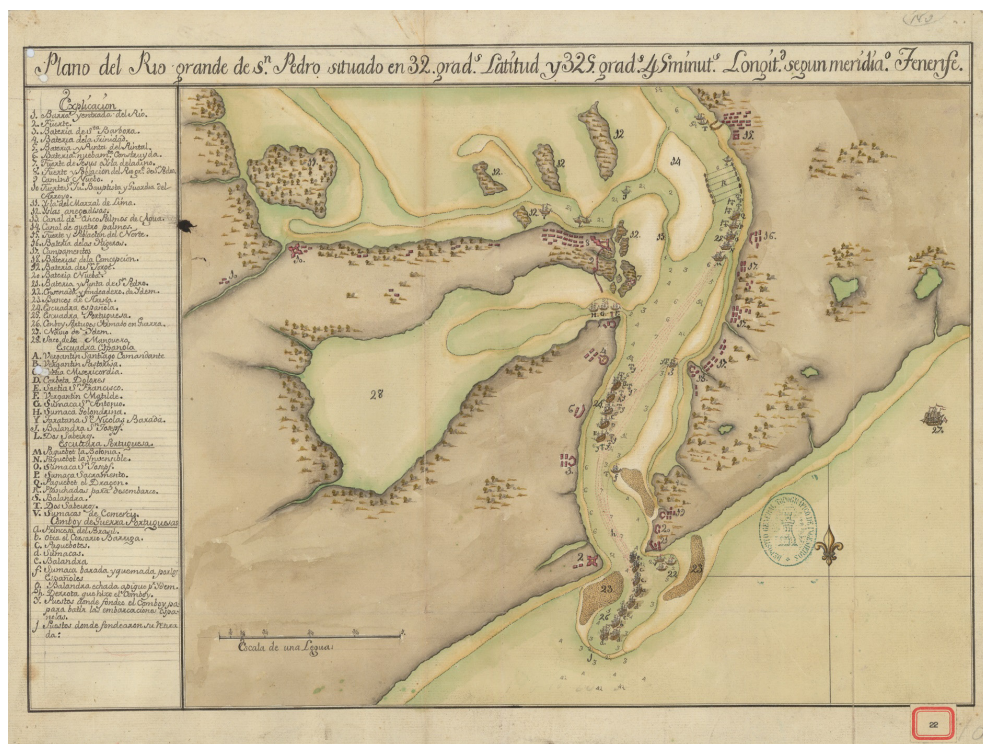
Si bien Colonia fue devuelta a las autoridades lusitanas, el resto de los territorios conquistados no fue reintegrado a Portugal, gracias a la insistencia de Cevallos, que tuvo eco en Madrid (Marchena 72-74; Birolo 73-79, 88-90). Así, la capital de la capitanía lusitana fue recolocada en Viamont, donde tuvo sede hasta 1773; asimismo, el puesto de São José do Norte quedó como un puesto centinela de avanzada tras la ocupación española de Río Grande (Maciel 8).

El avance de las tropas de Buenos Aires significó la configuración de un nuevo mapa del conflicto fronterizo que Cevallos había extendido hasta el río Ibicuí, con la intención de fijar allí el límite que no había podido establecerse en 1750 y garantizar la soberanía española en ese territorio. *Grosso modo*, esta fue la frontera que se intentó reestablecer mediante la expedición comandada por Vértiz, reiterando así los esfuerzos por preservar aquella línea divisoria que resultaba tan difícil de materializar y sostener en un territorio que presentaba múltiples territorialidades latentes. Al mismo tiempo, la presencia cada vez mayor de flotas inglesas en la desembocadura del río de la Plata y la continuidad de los portugueses en Colonia creó conciencia del peligro en las autoridades hispanas, para las cuales quedó de manifiesto que el estuario rioplatense debía ser defendido desde Buenos Aires, asegurando la Banda Oriental desde una serie de puntos neurálgicos: el puerto bonaerense, Colonia, Montevideo, Maldonado y Río Grande (Gil 83, 108).

Ocupación portuguesa de la banda norte del Río Grande y estallido de las primeras hostilidades

Aun cuando para 1767 había confianza en lograr un acuerdo con Portugal, la posibilidad de llegar a un arreglo se vio frustrada por una nueva ofensiva portuguesa. Esta se movió en varias avanzadas progresivas, hasta que el 5 de junio se efectuó un ataque general en el que se invadió la margen septentrional del Río Grande y se penetró en las misiones de Chiquitos, mientras continuaban fortificándose en las de Mojos. De este modo, quinientos soldados portugueses al mando del coronel Figueiredo ocuparon la banda norte de la laguna de los Patos, que fue abandonada por el destacamento español que la protegía. Las negociaciones diplomáticas emprendidas *a posteriori* finalmente fracasaron y las posiciones de ambas cortes llegaron a un punto irreconciliable (Gil 122-123).

En ese contexto, en el Río de la Plata se aceleraron los preparativos (en marcha desde 1764) para un nuevo enfrentamiento. La tarea fue encomendada en 1771 al nuevo gobernador Juan José de Vértiz, que reorganizó y reforzó la dotación veterana y miliciania de Buenos Aires³. Mientras tanto, la penetración de los lusobrasileños en la región de Río Grande obligó a Vértiz a enviar tropas a Misiones y reforzar la guarnición del fuerte de Santa Teresa, así como de los puestos ubicados a la margen derecha del Río Grande (figura 2), donde estableció gran parte de su tropa veterana (AGN, XIII, RD, 22-6-5).



➔ **FIGURA 2.**

Plano de Río Grande de San Pedro

Fuente: AGN, E-14-21

3 Realizo un análisis pormenorizado sobre el tema en el artículo “Hacer la guerra en tiempos de reforma: Juan José de Vértiz y la organización de la expedición a Río Grande (1773)”. Véase Cherubini.

Tras solicitar autorización de Madrid, el gobernador recibió el visto bueno para proteger los puntos fronterizos más amenazados y recuperar por la fuerza algunos de los territorios invadidos por los portugueses, es decir, la zona occidental del Río Grande de San Pedro: en la sierra de los Tapes, al sur del río Jacuí y al oeste de la laguna de los Patos, donde los portugueses habían establecido más de setenta estancias en territorios teóricamente castellanos (Rico 203). La real orden con la autorización llegó a Buenos Aires a finales de 1772 (AGN, IX, RO, 24-10-13), tras lo cual Vértiz se abocó a la organización de la expedición, que debió retrasar hasta el año siguiente por cuestiones climatológicas.

Además de negarse a restituir la margen septentrional de la laguna de los Patos, los portugueses aspiraban a habilitar para ellos la navegación por dicho estuario, lo que anticipó las primeras hostilidades. Ambas cosas —la devolución de los territorios ocupados y la navegación exclusiva para España— se habían acordado en un convenio firmado en Río Grande de San Pedro el 6 de agosto de 1763 (AGN, IX, CT, 4-3-6), aunque ninguno de estos puntos acabó cumpliéndose. Lo cierto es que esta era una pretensión que ya se había manifestado explícitamente, al menos desde 1763, según distintas evidencias, solicitándolo como “nación amiga”, o bien amparándose en los reclamos de restitución de los territorios ocupados por Cevallos. No obstante, este último se negó a tal petición y continuó exigiendo a las autoridades lusitanas la evacuación de los terrenos que los portugueses habían ocupado en jurisdicción española (AGN, IX, CT, 4-3-6).

De este modo, mientras que en enero de 1771 se supo que los portugueses habían establecido una guardia en la sierra de los Tapes, el arribo de los barcos lusitanos se hizo visible desde diciembre de ese mismo año, solicitando permisos de arribo forzoso, *modus operandi* con la clara finalidad de intentar sentar un precedente de navegación por el estuario. Dicho propósito quedó abiertamente expuesto en febrero de 1772, cuando ante las protestas del comandante de Río Grande por un bergantín portugués que fondeó y descargó sin mostrar daño alguno, su par del puesto de la Banda del Norte “respondió queriendo fundar derecho por tener ocupada aquella costa”.

Lejos de ser casos aislados, la presencia frecuente de embarcaciones portuguesas en Río Grande fue una constante a lo largo de 1773. Pese a los reclamos, esta presencia solo pudo intentar contenerse a fuerza de cañonazos, con resultados dispares pues no se contaba con medios suficientes para repeler la entrada de tales embarcaciones sin arriesgar seriamente las propias (AGN, IX, CT, 4-3-6).

Se hace evidente entonces que la expedición que comenzaba a planificarse y la tensión por la presencia de estas embarcaciones en la entrada de la laguna

de los Patos eran dos caras de una misma moneda. Lo que se estaba disputando, además del control de aquel espacio fronterizo, era el derecho de navegación sobre el río Grande. Vértiz tenía en claro que esa era la auténtica intención de los lusitanos, lo que expresó a Arriaga a finales de abril de 1773 (AGN, IX, VA, 8-3-1). Que la expedición que encabezó pocos meses después se dirigiera a esa región, donde se concentraban y fortalecían las tropas lusitanas, es otra muestra de la clara conexión entre el litigio fronterizo y la disputa por la navegación en la laguna de los Patos⁴. Al decir del gobernador, había que cerrar la frontera “todo a fin de poner a cubierto estos dominios de cualquier ataque, o invasión que intenten estos fronterizos” (AGN, IX, CT, 4-3-7).

Salida y desarrollo de la expedición

De acuerdo con la información con que contaba Vértiz en relación con el estado y la distribución de las tropas lusitanas, se calculaba la presencia de unos 2 942 efectivos repartidos entre los puestos de San José del Norte, Viamont y Río Pardo (tabla 1). La proporción de fuerzas veteranas y milicianas parecía equilibrada, aunque su distribución en el territorio era muy dispar. En ese sentido, solo en el puesto de San José del Norte se concentraba la mitad de la tropa veterana, que representaba el 70 % de la guarnición, mientras que en Río Pardo casi el 60 % eran milicias y en Viamont estas superaban el 72 %. De tal modo, Vértiz decidió dirigirse hacia Río Pardo y desalojar a los portugueses de dicho puesto, enfrentando a una guarnición conformada en su mayor parte por milicias y buscando adelantarse a la llegada de eventuales refuerzos de tropa veterana.

El gobernador tampoco ignoraba que las tropas en Río Pardo (1 300 hombres) eran superiores a las que podía movilizar hasta ese momento: 1 014 hombres. De estos últimos, 440 eran milicianos (40 %) y 574 eran soldados veteranos (60 %)⁵. A fin de reforzar sus tropas, Vértiz solicitó a Francisco Bruno de Zabala —gobernador de Misiones— el envío de 300 indios armados y una partida de 100 milicianos correntinos a la guardia del río Bacacay Mini, que debían unírsele el 31 de noviembre de 1773 (AGN, IX, CT, 4-3-7). No obstante,

4 La conexión entre ambos conflictos queda manifiesta en la contestación de Molina del 26 de marzo, en la que solicita refuerzos al gobernador de Buenos Aires y expone la delicada situación del puesto de Río Grande (AGN, IX, CT, 28-2-21).

5 Realizo un análisis pormenorizado en el artículo anteriormente referido. Véase Cherubini.

estos hombres nunca llegaron a destino pues fueron interceptados por los portugueses en el camino.

♦ **TABLA I.**

Fuerzas portuguesas por distribución de puestos, septiembre de 1773

Lugar	Tipo de cuerpo	Nombre del cuerpo	Compañías	Tropa
Banda del Norte	Infantería	Regimiento de Santa Catalina	4	416
	Infantería	Regimiento de Artillería	1	104
	Dragones	Regimiento de Río Grande	4	200
	Milicias	Milicias de a Caballo	1	100
	Milicias	Milicias de a Pie	2	200
				TOTAL
Viamont	Infantería	Regimiento de Santa Catalina	1	104
	Dragones	Regimiento de Río Grande	1	50
	Milicias	De a Caballo	2	200
	Milicias	De a Pie	2	200
				TOTAL
Rio Pardo	Infantería	Regimiento de Santa Catalina	1	104
	Infantería	Regimiento de Artillería	1	104
	Infantería	Voluntarios antiguos	1	100
	Caballería	Dragones	4	200
	Caballería	Voluntarios Reales	1	60
	Milicias	De a Caballo	4	400
	Milicias	De a Pie	4	400
				TOTAL
			TOTAL GENERAL	2 942

Fuente: elaboración propia a partir de AGN, IX, VA, 08-01-03.

Las tropas mencionadas llegaron a las inmediaciones de Montevideo y acamparon allí en las semanas previas a la campaña, que se desarrolló entre el 7 de noviembre de 1773 y el 14 de febrero de 1774. Su recorrido fue de más de 770 km (figura 3), según estimaciones, aunque el regreso (no contabilizado) se realizó por una vía alternativa debido al estado intransitable de los caminos. Junto a las tropas se movilizaron 114 carretas, con sus respectivas mulas, y 1400 caballos “de las mejores calidades” acopiados a lo largo del año anterior (AGN, IX, VA, 08-01-03). La principal fuente de información sobre el desarrollo de la campaña es el “Extracto del diario de las operaciones”, cuya autoría se atribuye a Vértiz (AGN, IX, CT, 4-3-7). En este puede leerse el detalle de lo ocurrido día a día durante la marcha.

Además de la considerable distancia, diversas dificultades se presentaron al destacamento durante el recorrido. La primera de ellas (constante en todo el camino) fue el estado de los ríos, que presentaban un crecimiento muy alto debido a las lluvias. Ello hacía que fuera muy difícil atravesarlos, y era necesario construir balsas *in situ* para cruzar las carretas, el ganado y las tropas⁶. Asimismo, por el mismo motivo, muchos caminos estaban intransitables debido a la presencia de lodazales o pantanos. Esto forzaba a preparar anticipadamente los pasos, o a buscar vías alternativas por las cuales transitar, lo que ocasionaba nuevos retrasos en la marcha.

El tercer gran problema fue el rápido deterioro de la caballada y la mulada, que al llegar a Santa Tecla (y sin haber arribado aún a la zona de conflicto) se encontraba en gran medida “inutilizada y aniquilada”. En el caso de los caballos, casi el 40 % estaba “inútil”, mientras que apenas poco más del 20 % se encontraba en buen estado⁷. La pérdida de las milicias guaraníes solicitadas por Vértiz a Zabala, que venían desde Misiones arriando ganado para consumo y montura, indudablemente profundizó este problema. A ello se agregaba una última problemática, que se hizo especialmente notoria al final de la expedición: la falta de víveres y otros auxilios para la tropa, como calzado, que llegaban muy dificultosamente debido a las fuertes lluvias, al estado de los caminos y al ya mencionado crecimiento de los afluentes.

6 Estos procedimientos no eran simples y podían retrasar la marcha varios días.

7 Había 750 de buen servicio, 1370 de mediano y 1314 inutilizables.



➔ **FIGURA 3.**

“Plano de las Marchas y acampamto. [...] en la expedición del año de 1773”

Fuente: MNM, MN, 38-A-1

Tras más de un mes de dificultoso avance a través de los ríos, el 17 de diciembre la expedición llegó a Santa Tecla, donde no se encontró ni rastro de las 500 000 cabezas de ganado que poco antes habían existido en la gran estancia del pueblo de San Miguel, las cuales habían sido arriadas a los dominios lusitanos. Como se ha mencionado, se había determinado construir allí un fuerte cuya guarnición permitiera contener la extracción de ganado que practicaban tanto los portugueses como los españoles “vagos”, protegidos por las tropas de los gobernadores de Río Pardo y Viamont. En ese sentido, merece la pena recordar que dentro del concepto de vagancia quedaban comprendidas las parcialidades indígenas no sometidas que habitaban la región (Erbig 465-467). Con esta finalidad, y ante la ausencia de los refuerzos de Misiones que aún no habían arribado, el gobernador dejó parte de su destacamento en aquel punto y continuó la marcha.

El primer encuentro con los portugueses se produjo recién en la mañana del 5 de enero de 1774, cuando la partida conducida por Vértiz llegó a orillas del río Piquirí. El gobernador dispuso el rápido desalojo de la guardia allí establecida por los lusitanos, para no darles oportunidad de concretar la estrategia de dilatar la situación y ganar tiempo hasta recibir refuerzos. En efecto, esas eran las órdenes que el virrey Lavradrio había dado a Figueiredo, y que este a su vez había transmitido a los puestos fronterizos: se recomendaba procurar ganar tiempo desentendiéndose de la situación, y en caso de no poder evitar el choque antes de recibir los auxilios remitidos, debía dejarse en claro que los agresores habían sido los españoles (AHU, CU, 059, Cx. 3, D. 185). Tras alguna escaramuza los lusitanos abandonaron el puesto, que fue rápidamente tomado por las tropas de Vértiz.

Retomada la marcha el 8 de enero, el día 11 se llegó a orillas del río Tabatingay; los baqueanos estimaron que había unos 200 soldados en sus cercanías, sin contar la tropa de prevención en la banda opuesta de la loma inmediata donde habían establecido una guardia. Durante esos días, los comandantes de las guardias de Río Pardo y Tabatingay enviaron pliegos a Vértiz intentando convencerlo de detener la marcha y suspender los desalojos, buscando ganar tiempo, como tenían indicado. Ante el avance armado de las tropas españolas, los portugueses nuevamente huyeron a buscar refugio a la guardia del río Pardo y evacuaron los puestos que tenían a orillas del Tabatingay.

Asimismo, los lusitanos y sus aliados también retiraron las yeguas y las vacas hacia el río Pardo, noticia que no era nueva y continuó repitiéndose en los reportes de los baqueanos de los días subsiguientes. Ese mismo día, llegó un oficial portugués con pliegos del gobernador del Viamont, donde pedía que no se avance sobre la antigua guardia del Tabatingay y que le dieran dos meses para consultar al virrey del Brasil. Poco después, este último ordenó disparar una salva de 24 cañonazos para dar a entender que estaba llegando al Río Pardo, de donde se supuso ausente para dilatar la respuesta a los oficios que se le pasaron, cuando se sabía que hacía más de un mes que estaba en aquella villa. Este artilugio (falseaba en sus oficios a Vértiz la ubicación en que se encontraba) fue denunciado en varias cartas del comandante de Río Grande de San Pedro, y es otra muestra de la estrategia portuguesa de ganar tiempo hasta que les llegaran los refuerzos necesarios (AGN, IX, CT, 4-3-7).

Tras retomar la marcha el 13 de enero, en medio de fuertes lluvias, Vértiz recibió nuevos pliegos del gobernador de Viamont informando su supuesta llegada a Río Pardo y alegando la antigüedad de sus poblaciones en la parte meridional del río Ibicuí. Se supo que los portugueses se habían retirado a la orilla

de este último para fortificarse y defender el paso, y no quedaban más guardias ni tropas portuguesas en el territorio recuperado. Como se estaba solamente a media legua (casi 2,5 kilómetros) de Río Pardo y su fortaleza, se meditó un posible ataque contra este puesto y los otros que tenían los lusitanos a la orilla septentrional del Ibicuí. Sin embargo, Vértiz consideró “evacuados los objetos de la expedición” y resolvió el regreso del destacamento, de modo que se alejó de la frontera, en la que, según expresó, ya nada quedaba por hacer.

En consecuencia, se reunió a los baqueanos para que propusiesen una ruta alternativa, pues el camino de ida estaba intransitable. Las razones para cambiar el rumbo eran muchas y en el extracto de las operaciones se detallan con cuidado. En primer lugar, estaba la continuidad de las fuertes lluvias y la consecuente crecida de los ríos y arroyos, que había retrasado mucho la llegada de auxilios desde Santa Tecla. A excepción de carne faltaba todo lo demás, y gran parte de la tropa estaba descalza. Del mismo modo, las caballadas ya estaban prácticamente aniquiladas por lo largo de la marcha y lo malo del terreno; ante el estado de los caminos podía esperarse una marcha lenta y caótica.

Finalmente, los recursos para trasladarse a Montevideo eran tan dilata-dos como escasos, que los forzarían a pasar el invierno en Santa Tecla. De este modo, el 17 de enero se retomó la marcha fijando rumbo a Río Grande de San Pedro, la población más cercana. Durante el trayecto de regreso, Vértiz se enteró del ataque a la guardia del Bacacay Mini, así como de la suerte corrida por las partidas que se dirigían a su encuentro. Sin embargo, estas noticias llegaban tarde: las operaciones de la expedición ya habían concluido.

Después de la expedición. Algunas conclusiones

Aunque Vértiz alegara que los objetivos de la expedición estaban cumplidos, resulta evidente que no se sintió con fuerzas para avanzar sobre Río Pardo: el desgaste de las tropas y caballadas, el mal clima y sus repercusiones sobre el terreno, la falta de auxilios y la imposibilidad de contar con las partidas de milicias para reforzar y abastecer el destacamento lo dejaron en una situación de inferioridad muy marcada, más notoria si se considera que las fuerzas portuguesas se habían reagrupado en dicho puesto, apenas habían sufrido algún desgaste y estaban bien aprovisionadas. La llegada de refuerzos era inminente, si es que no habían llegado ya desde Viamont.

Forzado por la pérdida de las partidas de guaraníes y correntinos, Vértiz además había dejado parte de su destacamento en Santa Tecla, por lo que en realidad se encontraba con muchas menos tropas que las proyectadas inicialmente. Si bien el extracto no menciona encuentros con las parcialidades indígenas que habitaban la región, es muy probable que gran parte de las tolderías cercanas a los puestos lusitanos hubiera buscado refugio del otro lado de la frontera, práctica habitual ante estas situaciones y que seguía la estrategia de las autoridades lusobrasileñas (Erbig 470).

No obstante, es altamente presumible que estos grupos hayan colaborado con los portugueses arriando el ganado y obstruyendo los pasos por donde tenía que transitar el destacamento comandado por Vértiz. Asimismo, el ataque a la guardia del Bacacay Mini y la intercepción de las partidas que iban a su encuentro difícilmente pudo lograrse sin su colaboración activa o pasiva. En todo caso, es evidente que Vértiz se había alejado lo suficiente de su zona de control y abastecimiento como para continuar avanzando.

En ese sentido, la nueva configuración provisoria de la frontera era el reflejo de los límites que la acción imperial encontraba para imponer su control y soberanía sobre aquel espacio disputado, que no lograba ser definido por la geografía, la diplomacia o la guerra. Esas limitaciones estaban directamente relacionadas no solo con la escasa capacidad que tenía la Corona de proyectar su soberanía sobre estos territorios marginales, sino con las dificultades para ejecutar la movilización sostenida de recursos que le permitiera conservarlos por la fuerza.

Resalta, por lo tanto, la complejidad histórica de la creación fronteriza, que sufrió avances y retrocesos en función de estos diversos intentos de asentamiento y estructuración política, social y económica, resultado de la interrelación entre lo concebido en Europa y lo posible en América (Lucena 271). Si bien los resultados no eran negativos, tampoco se puede negar que Vértiz no logró dar solución al problema y que era solo cuestión de tiempo para recibir una ofensiva portuguesa sobre la jurisdicción española.

Efectivamente, en octubre de 1775 una división al mando del Rafael Pinto Bandeira asaltó la guardia del Paso de San Martín; dos meses más tarde, naves de guerra lusitanas ancladas en Colonia cañonearon algunos barcos que navegaban con bandera española, reiterando su intención de controlar el paso por el río de la Plata. Poco después, en febrero de 1776, una fuerza naval atacó en Río Grande

a las naves españolas que se hallaban en el puerto. Estos golpes, lejos de ser algo aislado, se consagraron con conquistas territoriales en los meses siguientes: el 24 de marzo de 1776 los portugueses sitiaron y tomaron el fuerte que Vértiz había erguido en Santa Tecla. Pese a los acuerdos alcanzados con los charrúas y los minuanes para que establecieran sus *tolderías* de un modo estratégicamente favorable, los numerosos pagos efectuados por los oficiales portugueses para quebrar su alianza con las autoridades hispanas posibilitaron el ataque.

Lo anterior demuestra la influencia de las comunidades nómades en la supervivencia de estos asentamientos de avanzada y en la propia transformación de dicho espacio de frontera. Esta influencia de hecho se vio reforzada por las nuevas oportunidades que generaron para las *tolderías* los intentos de España y Portugal por crear y materializar una frontera interimperial, cuyos esfuerzos pudieron aprovechar de acuerdo con sus propios intereses (Erbig 446-447).

Pocos días después, el 1.º de abril, las fuerzas españolas situadas en Río Grande de San Pedro también fueron atacadas, y tras ofrecer una tenaz resistencia debieron rendirse ante la superioridad de las tropas y la flota lusitanas. La conexión entre las hostilidades navales y terrestres queda así confirmada, especialmente si se tiene en cuenta que ambas cosas respondían a un mismo propósito: el desarrollo del comercio de contrabando en la frontera entre ambos imperios, algo que España hubiera querido evitar, de contar con los medios necesarios para proyectar y afirmar sostenidamente su soberanía sobre aquellos territorios. En cambio, Portugal, gracias al apoyo británico y a las alianzas con las parcialidades indígenas, tuvo más recursos a la hora de ir consolidando sus avances.

De este modo, se cumplieron las previsiones de Vértiz y los portugueses recuperaron por tierra y mar la región de Río Grande (Birolo 175-176), consolidando el proceso paulatino que llevó a aquel puesto a convertirse en un enclave estratégico para el establecimiento y el control lusitano en el sur de América. Ni siquiera la respuesta vigorosa de la Corona, que envió una expedición de proporciones inéditas, pudo evitar que aquellos territorios se perdieran para siempre. La frontera no era imposible, simplemente se resistía a tomar la forma que las autoridades imperiales buscaban darle.

Gracias por su colaboración en la revisión y mejora de este artículo, en sus diferentes versiones, a Raúl Fradkin, Claudia Contente, Gabriel DiMeglio y Alexandre Coello de la Rosa. Proyecto dentro y fuera: cambio institucional e integración social y cultural en el Imperio Español contemporáneo (1550-1950), HAR2015-68183-P (MINECO-FEDER).



BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS

A. Archivos

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

Sala IX

Correspondencia Vértiz-Arriaga (VA)

8-1-3.

Portugueses. Conflictos Territoriales (CT)

4-3-6, 4-3-7, 28-2-21.

Reales Órdenes (RO)

24-10-13.

Sala XIII

Regimiento de Dragones de Buenos Aires (RD)

22-6-5.

Archivo General Militar de Madrid (AGM). Madrid, España

Arquivo Historico Ultramarino de Lisboa (AHU). Lisboa, Portugal

Conselho Ultramarino (CU).

Museo Naval Madrid (MNM). Madrid, España

Colección MN (MN).

B. Impresos

Archivo General de la Nación. *Campaña del Brasil: antecedentes coloniales*. Tomo III. Buenos Aires: G. Kraft, 1941.

Azara, Félix de. "Carte generale du Paraguay et de la province de Buenos-Ayres". *Voyages dans l'Amérique meridionale*. Paris: Dentu, Imprimeur-Libraire, Rue du Pont-de-Lodi, 1809, p. III.

II. FUENTES SECUNDARIAS

- Beverina, Juan.** *El Virreinato de las Provincias del Río de la Plata. Su organización militar.* 2.ª ed. Buenos Aires: Círculo Militar Argentino, 1992.
- Birolo, Pablo.** *Militarización y política en el Río de la Plata Colonial. Cevallos y las campañas militares contra los portugueses, 1756-1778.* Buenos Aires: Prometeo, 2015.
- Cacciatore de Garcia, Fernando.** *Fronteira iluminada. História do povoamento, conquista e limites do Rio Grande do Sul a partir do tratado de Tordesilhas (1420-1920).* Porto Alegre: Sulina, 2010.
- Cherubini, María Belén.** “Hacer la guerra en tiempos de reforma: Juan José de Vértiz y la organización de la expedición a Río Grande (1773)”. *Boletín Americanista*, vol. 81, n.º 2, 2020, pp. 63-87. DOI: 10.1344/ba2020.81.1003
- Comissoli, Adriano y Clarissa Prestes Madeiros Vianna.** “Governadores e generais: comunicação, inteligência e defesa no Rio Grande de Sao Pedro português”. *Navigator: subsídios para a história marítima do Brasil*, vol. 13, n.º 26, 2017, pp. 11-24.
- Dillmann, Mauro, Francisco Alves y Luiz Henrique Torres.** “Dos modos de ser soldado e capelão na militarizada população do Rio Grande do século XVIII”. *Revista Territórios & Fronteiras*, vol. 9, n.º 2, 2016, pp. 349-372.
- Erbig, Jeffrey.** “Borderline Offerings: Tolderías and Mapmakers in the Eighteenth-Century Río de la Plata”. *Hispanic American Historical Review*, vol. 96, n.º 3, 2016, pp. 445-480. DOI: <https://doi.org/10.1215/00182168-3601646>.
- Gelman, Jorge.** “De la historia agraria a la historia de las desigualdades. Un recorrido y varios homenajes”. *Anuario IEHS*, vol. 32, n.º 2, 2017, pp. 47-58.
- Gil Munilla, Antonio.** *El Río de la Plata en la política internacional. Génesis del virreinato.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1949.
- Halperín Donghi, Tulio.** *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la argentina criolla.* 2.ª ed. - 1.ª reimp. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2009.
- Kühn, Fabio y Adriano Comissoli.** “Administração na América portuguesa: a expansão das fronteiras meridionais do imperio (1680-1808)”. *Revista de História São Paulo*, n.º 169, 2013, pp. 53-81. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=285029402004>
- Lucena Giraldo, Manuel.** “El reformismo de frontera”. *El reformismo borbónico*, editado por Agustín Guimerá. Madrid: Alianza Editorial, 1996, pp. 265-275.
- Maciel Barroso, Vera Lucía.** “O povoamento do territorio do Rio Grande do Sul/Brasil o Oeste como direção”. *Estudios Historicos – CDHRP*, n.º 2, 2009.

- Marchena Fernández, Juan.** “De España, nem bom vento nem bom casamento. La guerra como determinante de las difíciles relaciones entre las dos coronas ibéricas en la península y en América. 1640-1808”. *Anais de Historia de Alem-Mar*, n.º 10, 2009, pp. 31-114.
- Osório, Helen.** “Continuidades: estructuras agrarias y el tránsito en la frontera luso-española en América Meridional”. *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 40, 2014, pp. 93-112. DOI: https://doi.org/10.5209/rev_rcha.2014.v40.46344.
- . “Incidências da guerra em uma fronteira imperial: Rio Grande de São Pedro, 1750-1825”. *Hombres, poder y conflicto: estudios sobre la frontera colonial sudamericana y su crisis*, coordinado por Emir Reitano y César Possamai. La Plata: FACHE, 2015, pp. 369-387.
- . “A organização territorial em um espaço de fronteira com o império espanhol e seu vocabulário. Notas de pesquisa”. *Claves. Revista de Historia*, n.º 1, 2015, pp. 67-90. DOI: <https://doi.org/10.25032/crh.viii.4>.
- Prado, Frabrizio.** *Edge of Empire. Atlantic Networks and Revolution in Bourbon Río de la Plata*. California: University of California Press, 2015.
- Rico Bodelón, Óscar.** “La ocupación española de Santa Catarina (1777-1778). Una isla brasileña para Carlos III”. Tesis doctoral en Historia, Universidad de Salamanca, 2013. DOI: <https://doi.org/10.14201/gredos.123037>.
- Weber, David.** “Borbones y bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos”. *Anuario IEHS*, n.º 13, 1998, pp. 147-171.



La alimentación cárnica durante los siglos XVI-XVII en Guayasbate, Córdoba, Argentina

The Meat Food During 16th and 17th Centuries in Guayasbate, Córdoba, Argentina

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1386>

Recibido: 24 de julio del 2020
Aprobado: 14 de diciembre del 2020

.....
ROMINA GRANA*

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
rominagrana77@gmail.com

.....
LAURA LÓPEZ**

Universidad Nacional de La Plata, Argentina
mllopezdepaoli@gmail.com

R E S U M E N

En este trabajo el aporte de dos disciplinas afines, la etnohistoria y la arqueología, habilita el diálogo sobre los procesos culturales ligados a la alimentación en el paraje histórico de Guayasbate (Córdoba, Argentina) durante el periodo colonial

temprano (siglos XVI y XVII). El objetivo es comunicar la información sobre el recurso cárnico, con base en registros documentales y con apoyo de datos zooarqueológicos, los cuales permitieron arriesgar algunas conjeturas sobre cuál ha sido el universo

.....
* Doctora en Letras y profesora regular en la carrera de Letras de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Su producción intelectual se encuentra vinculada a la lingüística y al análisis del discurso histórico y la etnolingüística. Es investigadora integrante de equipos interdisciplinarios con subsidios nacionales e internacionales. <https://orcid.org/0000-0002-9147-9381>.

** Doctora en Historia con especialización en Arqueología, se desempeña como investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y de la División Arqueología de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata. <https://orcid.org/0000-0001-9967-4424>.

de disponibilidades alimenticias de los nativos y de los españoles en la región. Los ovicápridos y los vacunos acusan presencia y aceptabilidad en ambos grupos,

sin embargo, la aceptación por parte de los indígenas no parece haber alterado el significado de identidad en el comensalismo doméstico y comunitario.

Palabras clave: Córdoba, etnohistoria, arqueología, dinámicas socioambientales, procesos culturales

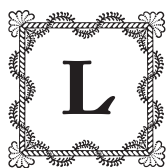
A B S T R A C T

In this paper, contributions from two related disciplines are recovered, Ethnohistory and Archaeology, which enable dialogue on the cultural processes linked to food of the historic place Guayasate (Córdoba, Argentina) during the Early Colonial Period (16th-17th centuries). The main objective is to communicate the data refer to the meat resource based on historical documents,

with the support of zooarchaeological data, which allow us to come some conjectures about the world of meat availability of native people and Spaniards in the region. Sheep and cattle were accepted by both native and Spaniard groups however this acceptance did not seem to have altered the meaning of aboriginal identity in familiar and community meals.

Keywords: Cordoba, ethnohistory, archaeology, socio-environmental dynamics, cultural processes

Introducción



Las investigaciones en torno a la alimentación han sido abordadas por múltiples disciplinas cuyos intereses estuvieron dirigidos a responder una pregunta: ¿qué comemos los humanos? A partir de este interrogante se ha podido observar que el acto de comer va más allá de la nutrición del cuerpo: la ingesta se relaciona con un acto social en el que se involucran diferentes actores, recursos y preparaciones en un entramado de dinámicas especialmente gestadas en el interior del grupo: los sujetos dan significado a sus prácticas a la vez que se generan procesos de identificación individual y grupal de los comensales.

La elección y el acceso a los recursos no suele ser de correspondencia directa, ya que, dependiendo del contexto político-económico-social, pueden surgir obstáculos en la adquisición de lo que se desea consumir. Frente a esta dificultad se puede situar a los grupos tanto indígenas como españoles tras el establecimiento del sistema colonial en América durante el siglo XVI.

En los estudios sobre el colonialismo y la alimentación, Earle expone que “la comida jugó un papel fundamental en la estructuración de las categorías europeas de ‘español’ e ‘indio’ que sustentaron el universo colonial español en la era moderna temprana” (688). Aquí surgen los conflictos acerca de lo que es bueno y malo para comer según la cosmovisión española, dejando de lado la de los nativos, lo que redujo el acceso y la ingesta de determinados productos e incluso cercenó cierto tipo de preparaciones culinarias. Por ejemplo, el consumo de carnes fue un aspecto importante en todo este proceso de colonización, ya que como cristianos, los españoles consideraban que ciertos animales americanos no debían ser consumidos o sus preparaciones no eran las adecuadas (Saldarriaga, *Alimentación*). En este sentido, entendemos que la alimentación —comprendida como la integración de los recursos (ingredientes) y sus distintos modos de ingesta (existan o no preparaciones que intermedien)— corporiza los aspectos culturales de una sociedad, favoreciendo la reproducción social y la diferenciación entre “unos” y “otros”. Existieron, por supuesto, algunas excepciones que desdibujaron los intentos de diferenciación cultural: así, por ejemplo, la necesidad ante el hambre o el esfuerzo por asegurar el proceso de evangelización contribuyeron a que tanto españoles como indígenas intercambiaran ideas, objetos y alimentos que operaron fuertes transformaciones entre los sujetos de una y otra orilla (Cruz 37). Rosenzvaig da cuenta de que algunos misioneros jesuitas llegados al Gran Chaco¹ en su tarea evangelizadora entendieron la cosmovisión de las diferentes etnias allí asentadas y la importancia de la ingesta de determinados animales de caza. Esto permitió un mayor acercamiento entre los grupos ya que los religiosos consumieron aquello que los nativos les ofrecían para que, de esta manera, se viera favorecida, de a poco, la evangelización como uno de los vectores privilegiados de la empresa colonizadora. Asimismo, en el proceso de sujeción de los nativos, se empleó al ganado como “trampa de reducción” (Rosenzvaig 85) mediante la cual se explica que el indígena con hambre no iría a buscar su alimento de costumbre, sino que comería lo que se le estaba ofreciendo en la inmediatez.

En este contexto general, nuestro trabajo propone un primer acercamiento al consumo de carne en momentos de la colonización española en el paraje histórico-arqueológico de Guayascate, emplazado en la actual provincia de Córdoba (Argentina), perteneciente a la gobernación del Tucumán, virreinato

.....
 I Vasta región fitogeográfica que comprende los actuales países Argentina, Bolivia y Paraguay.

del Perú, en el periodo Colonial Temprano (siglos XVI y XVII). Los nativos de la región serrana se caracterizaron por la ingesta de carne de caza de animales de porte grande, guanacos (*Lama guanicoe*) y venado de las pampas (*Ozotoceros bezoarticus*), obtenida en las áreas de pampas de altura, junto con ejemplares de porte mediano y pequeño, *v. g.* armadillos (*Chaetophractus vellerosus*) y perdices (*Tinamidae*), presentes en todo el ámbito chaqueño. Las formas de consumo variaban según las partes anatómicas de los animales, de manera que se registró la cocción por asar, el hervido o el guisado. Posiblemente, también existió la deshidratación para un consumo diferido (Medina y Pastor). El arribo de los españoles con sus animales implicó un fuerte impacto tanto ambiental como cultural (Crosby), principalmente si estos últimos pasaron a conformar parte de las dinámicas productivas y alimenticias de los nativos. Esta coyuntura ha sido poco estudiada en esta área de análisis, la cual se centra más en trabajos de índole ambiental que en aquellos de enfoque cultural (Britos y Barchuck; Carranza *et al.*, entre otros).

Por medio del análisis de la documentación surgida tras el otorgamiento de tierras mediante encomiendas y mercedes, se pretende responder a los siguientes interrogantes: ¿qué tipo de recurso cárnico consumían los grupos españoles e indígenas en esta área rural? ¿Por qué existe una baja a nula referencia sobre el consumo de carne de las especies consumidas antes de la llegada de los españoles durante el nuevo contexto político-económico y social? ¿Qué significó la incorporación de recursos cárnicos exóticos y poco conocidos en el ámbito de reproducción de la identidad nativa? De acuerdo con la propuesta de Gruzinski en relación con el mestizaje cultural surgido en el siglo XVI, entendemos que los nativos tuvieron una amplia flexibilidad para adaptarse a las nuevas circunstancias de producción y alimentación, sin descartar que fuese la única manera de sobrevivir: tal flexibilidad permitió una asimilación de los nuevos productos cárnicos pero su ingesta no habría alterado el significado cultural de la comida. Para una discusión integral de esta problemática se hará referencia a algunos datos arqueológicos de la región serrana cordobesa, como así también se ampliará la información etnohistórica con la bibliografía pertinente.

Ubicación espacial y metodología de análisis

La localidad de Guayascate (Tulumba) está a 120 km al norte de la ciudad de Córdoba, Argentina (figura 1). Se ubica geomorfológicamente en las llamadas sierras del Norte, con alturas entre 700 y 900 m s. n. m., con un valle formado entre sierras, recorrido por el arroyo homónimo. El paisaje pertenece al distrito Chaqueño Serrano de la provincia fitogeográfica Chaqueña, según Ángel Cabrera dentro del dominio climático semiseco, cuyas precipitaciones disminuyen de este (600 mm anuales) a oeste (menos de 500 mm anuales). La temperatura media anual tiene valores que oscilan entre los 18,6 °C al este y los 19,9 °C al oeste (Cabido y Zak). La región comprende el ecotono entre el bosque serrano ubicado hacia el oeste y el bosque chaqueño de llanura hacia el este. La fisonomía que predomina es la de bosque cerrado a semicerrado (Giorgis *et al.*). En este ambiente se presenta una diversidad de fauna de porte mediano y menor, *e. g.* corzuela (*Mazama guazoupira*) y perdices (Bucher y Ábalos). De las expediciones realizadas durante la segunda mitad del siglo XVI, diversos escritos dan cuenta de un paisaje caracterizado por serranías y valles recorridos por arroyos. Se mencionan árboles nativos como el algarrobo (*Prosopis* sp.) y el chañar (*Geoffroea decorticans*), cuyas frutas eran parte de la alimentación de los indígenas, y fauna silvestre como “guanacos, liebres, venados, ciervos” (Sotelo de Narváz cit. en Bixio y Berberían 275)².

En la actualidad, en el pueblo de San Agustín de Guayascate viven aproximadamente quince familias, y entre las actividades económicas muchos poseen rebaños de cabras y gallinas para autoconsumo (Sánchez). Al momento de la entrada de los españoles desde Santiago del Estero en 1572, se da cuenta de la existencia de aproximadamente 30 000 nativos en la región (Bixio y Berberían), quienes fueron denominados comechingones³. Para nuestra área de estudio, si bien no sabemos de la existencia de censos poblacionales de fines del siglo XVI, en la documentación sobre el pleito entre españoles e indígenas en Guayascate

2 La presencia de ganado desde la época colonial produjo el retroceso del bosque chaqueño, lo que dio como resultado bosques abiertos con menos del 10 % de cobertura arbórea, junto a la reducción de la biodiversidad (véase Britos y Barchuck, Carranza *et al.*, entre otros).

3 El término comechingón no representa a una etnia en sí, pero los pueblos nativos de esta región fueron identificados por los españoles con este término “porque cuando vienen a pelear traen por apellido “Comechingon, comechingon”, que quiere decir en su lengua “muera, muera” o “matar” (Gerónimo de Bibar, cit. en Bixio y Berberían 185).

por la posesión de las tierras se menciona que los segundos eran pocos porque los existentes provenían de otras localidades y que habían sido reducidos en este paraje (A. González). Además, a fines del siglo xvii, la visita de Luxan de Vargas presenta un padrón para Guayascate en el que se cuentan: dieciséis hombres, nueve mujeres y catorce niños (Bixio, *Transcripción* f. 38 r.), lo cual indica un claro retroceso de la densidad poblacional indígena. Montes menciona que las posibles causas fueron la huida ante los maltratos cometidos por los españoles e incluso, la muerte por hambre.

Esta localidad fue mencionada tempranamente en la bibliografía histórica de la provincia (P. Cabrera) porque conformó parte del camino recorrido por Jerónimo L. de Cabrera en 1573 en su viaje desde la ciudad de Santiago del Estero, capital de la gobernación del Tucumán, hacia el sur, misión que concluyó con la fundación de la ciudad de Córdoba de la Nueva Andalucía (actual ciudad de Córdoba). Luego de esta gesta, sus participantes obtuvieron de la Corona, a modo de recompensa, encomiendas de indios con el usufructo de los tributos que estos últimos debían pagar, todo ello a cambio de la obligación de “residir en la Jurisdicción, mantener caballos y armas para la defensa del territorio y el adoctrinamiento y enseñanza de los aborígenes” (Piana 7). Muchos españoles redujeron en un mismo espacio, donde las tierras eran más productivas, a los nativos que tenían encomendados, lo cual ocasionó desmembramientos de los grupos por traslado de parcialidades e individuos. Asimismo, los gobernadores y tenientes de gobernadores otorgaron territorios en cercanías al fuerte hispano mediante mercedes de tierras a los vecinos, las cuales estaban destinadas al sustento “por haber sido distribuidas para huertas, sementeras, viñas y arboledas” (Piana 13), mientras que aquellas otorgadas en áreas más alejadas eran destinadas para “estancia y sementeras y heredamientos” (Piana 14). Muchas eran colindantes con las tierras ocupadas por los indios encomendados.

No obstante, los límites entre ambas fueron muy sutiles dentro de la jurisdicción de Córdoba (A. González), lo cual pone en evidencia que muchos españoles se adueñaban y asentaban en ellas con solo tener el nombramiento de la encomienda. El otorgamiento de mercedes de tierras no implicó la desaparición de las encomiendas en esta jurisdicción, y por ello se puede observar que el pago de tributos por parte de los indígenas se dio como servicio personal trabajando para las actividades económicas del encomendero bajo la figura del libre concierto (Piana; C. González, “El servicio”; Rubio). Assadourian plantea que algunas tierras otorgadas en los primeros años de la fundación de Córdoba no fueron administradas ni ocupadas por los vecinos asignados porque no

redundaban en un gran beneficio económico. Por ello fueron reclamadas como mercedes por otros españoles que argumentaban que las tierras estaban vacías. En el caso particular de Guayascate, la encomienda fue establecida entre 1574 y 1576 a nombre de Francisco Sánchez. Posteriormente, el teniente de gobernador Juan de Burgos otorgó el territorio como merced a Bartolomé García en 1585 (Montes), alegándose las “tierras vacas que están en el pueblo que llaman guayascate” (AHPC, *TI, E*, 1611, leg. 25, exp. 4, f. 145 v.). Es probable que la referencia a tierras “vacas” esté relacionada con el nulo manejo por parte de algún vecino español de Córdoba y no con el vacío poblacional indígena asentado en dicho paraje⁴.

La documentación inédita sobre Guayascate, consultada en el Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (AHPC), proporcionó información fragmentada desde fines del siglo XVI hasta fines del XVII. Decimos esto porque los documentos acusan un franco deterioro, de modo tal que se pudieron consultar en sala y solo parcialmente gracias a las digitalizaciones que el Archivo pudo ofrecer. Específicamente se trata, en su mayoría, de expedientes judiciales que tocan asuntos vinculados con los indios y los encomenderos de la zona en los primeros decenios después de la fundación de la ciudad de Córdoba. Entre ellos se cuentan dos expedientes fechados en 1605, en uno de los cuales (AHPC, *TI, E*, 1605, leg. 16, exp. 4) los herederos de la encomienda de Guayascate (Bartolomé García y hermanos) solicitaban a su padrastro la rendición de cuentas sobre su gestión administrativa, así como también que se hiciera inventario sobre los bienes de su difunta esposa. En el otro pleito (AHPC, *TI, E*, 1605, leg.16, exp. 6) se demandaba a Bartolomé García por el cobro de 100 pesos; entre las fojas de este pleito hay una copia de la merced otorgada a García de las tierras e indios de Guayascate, con fecha 6 de abril de 1585.

Contamos además con otro expediente fechado en 1611 (AHPC, *TI, E*, 1611, leg. 25, exp. 4), en el que los nativos Pedro Tumbaque, Rodrigo Anaca y Agustín Cama reclamaban su derecho a las tierras que habían sido adjudicadas a los herederos de Bartolomé García. Se destaca el pronunciamiento de Alfaro quien protege a los indios y ordena la no ejecución en favor de los herederos del encomendero.

Hay un notable vacío documental entre estos pleitos de los primeros decenios posteriores a la conquista y finales del siglo XVII; solo contamos con

4 La presencia indígena no solo es local: muchos provinieron de localidades cercanas (Eschilín, Yacampis y Mocacax) y terminaron reducidos en Guayascate.

el testamento sucesorio de doña Lucía Martel de los Ríos (AHPC, TI, E, 1670, leg. 133, exp. 7), esposa de Juan/Julio de Olariaga quien fuera encomendero de Guayascate para esa fecha. Además de estos documentos tempranos hemos abordado el análisis de la visita que hizo Luxan de Vargas en 1692-1693 a la jurisdicción (Bixio, *Transcripción*). De ella tomamos los autos dedicados a Guayascate, encomienda que estaba, por entonces, en manos de Ponce de León.

Estos materiales constituyeron la base de los registros que ofrecemos, todo lo cual se relaciona con algunos aportes arqueológicos, pero sobre todo con investigaciones etnohistóricas de base documental para la región (Assadourian; Bixio, “La visita”; Bixio y C. González; Castro, “Pueblos de indios”; Castro, “Servicio personal”; Castro, “El oidor”; Doucet, “Los títulos”; Doucet, “Los réditos”; Doucet, “La encomienda”; C. González, “Los pueblos de indios”; C. González; “Autoridades”; C. González, “El servicio”; Levillier; Piana; Rubio; entre otros).

El trabajo de recuperación de información documental fue cualitativo, es decir, la indagación tuvo como principal objetivo abrir interrogantes sobre las fuentes, de modo tal que los datos se recuperan a la luz de una serie de formulaciones iniciales surgidas de lecturas previas sobre el problema, la región y los materiales sujetos a indagación. Con ello se quiere señalar que las fuentes no se presentan al investigador así, sin más: es este el que las construye gracias a una serie de operaciones que sirven para clasificarlas y ordenarlas de manera tal que el documento es la resultante de un proceso que lleva adelante el historiador (Foucault). En atención a esto, asumimos la necesidad de un abordaje interdisciplinar pues la etnohistoria dialoga con la arqueología, con la finalidad de tender puentes interpretativos sobre los posibles recursos alimenticios disponibles en la socioregión sometida a análisis.

El recurso cárnico

Desde la fundación de Córdoba, esta región además de ser el nexo conector comercial entre Mendoza y Chile (en el oeste), el litoral y Buenos Aires (en el este y puerto al Atlántico) y Potosí y el Alto Perú (en el norte), tuvo un amplio desarrollo con la producción textil con base en lana, la agricultura de trigo y sus productos secundarios (harina) y la presencia de ganado (Assadourian; Palomeque). Hasta 1590 se criaban cabras y ovejas y luego, en la última década del siglo XVI, se dio curso al ingreso de los vacunos: a partir de ese momento se obtuvo un excedente suficiente para comenzar con la comercialización de

ganado en pie o bajo la forma de sebo⁵. No obstante, fue recién hacia 1620 que la producción ganadera se convirtió en una de las principales actividades desarrolladas en dicha jurisdicción que se direccionaban comercialmente hacia Potosí, aunque no se abandonaron las actividades agrícolas ya existentes. Esta situación se debió a la pérdida del rol que tenía Córdoba como articuladora del comercio interregional: tras la decisión de la Corona de privilegiar a Buenos Aires y el litoral con todos los beneficios provenientes del comercio atlántico, Córdoba quedó excluida de estos favores (Assadourian; Palomeque; Rubio).

La actividad ganadera se desarrolló desde el otorgamiento de mercedes de tierras y venía con la asignación de una función predeterminada en la que se podía introducir ganado y colocar sementeras, teniendo de esta manera un criterio amplio sobre las actividades económicas que se podían desarrollar en ellas (C. González, “Autoridades”). Guayascate no fue la excepción a esta situación ya que desde inicios del siglo XVII se observan registros acerca de la presencia de “tierras cultivadas y [...] ganados” (AHPC, *TI, E*, 1611, leg. 25, exp. 4, f. 146 v.) e incluso, para 1580, en la copia del título de merced a Bartolomé García también hay referencias a que las tierras cedidas estaban pensadas para que “en ella pueda sembrar y tener su estancia de ganados”⁶.

Esta actividad continuó a lo largo del siglo y posiblemente se fue incrementando según las nuevas demandas comerciales. Los datos aportados por Rubio Durán dan cuenta de que en la década de 1640 la comercialización de ganado incluyó unos 12 000 animales e incluso continuó en aumento durante la segunda mitad del siglo XVII, hasta alcanzar los 170 000 animales. En Guayascate puede observarse esta continuidad en la presencia de ganado al analizar el testamento de doña Lucía Martel de los Ríos, esposa del encomendero Juan de Olariaga, documento en el que se pondera que “la estancia y tierras en 250 pesos; ovejas 300 y 50 chicas y grandes a ciento y cincuenta pesos; 40 cabras en veinte pesos” (AHPC, *TI, E*, 1670, leg. 133, exp. 7, f. 102 v.).

La visita de Vargas, fechada a fines de siglo, también es coherente con esta idea, lo cual se explicita a menudo cuando se dice que en tierras de Guayascate hay “crias de yeguas y aber tenido ynbernada de bacas” (Bixio, *Transcripción* f. 6 r.). Es de notar que estas tierras estaban bajo la autoridad de Ponce de León, quien

5 El ingreso de ganado vacuno desde Chile y Perú fue, en un principio, utilizado como reproductor, hasta lograr un *stock* que permitiera el abastecimiento local de carne y luego su comercialización (Assadourian).

6 Título de Merced incluido en AHPC, Esc. I, 1611, leg. 25, exp. 4, f. 147 v.

no solo ocupó la tierra de los indios sino los servicios en su propio beneficio. En este sentido, es frecuente encontrar comentarios de los nativos quienes acusan al encomendero diciendo que: “continuamente se sirbe dellos en sus sementeras sin darles tiempo para que ellos siembren por sí y esto lo hace en las propias tierras de los yndios y de su pueblo y que en ellas tiene una cria de yeguas” (Bixio, *Transcripción* f. 7 r.). Cabe recordar que las tierras de las que hablaban los indios (pueblo de indios) eran aquellas que habían sido absorbidas por la estancia o chacara, lo cual condujo a la desaparición paulatina de las tierras de comunidad (C. González, “Los pueblos”): este camino iniciado en los albores del siglo XVII se acentuó conforme avanzó el siglo y dio lugar a una extrema dependencia de los indios de su encomendero, pues no podían conseguir el sustento sin las dádivas (granos, animales y herramientas) que este les ofrecía. Hacia el 1690, el mismo curaca del pueblo de Guayascate decía de sí mismo que: “abra un año que se fue del dicho pueblo huyendo del encomendero porque via que se apoderaba de las tierras de dicho pueblo” (Bixio, *Transcripción* f. 12 r.).

La ocupación de tierras ajenas fue una práctica común, de “tradicción medieval” (Assadourian 35), en la que el sentido comunal de las tierras abolía las barreras para la pastura del ganado, con lo cual muchas veces se ocupaban sementeras no solo de los nativos, sino también de otros españoles. Asimismo, se promovía el avance sobre las tierras de los nativos que, según las ordenanzas de Alfaro, se habían concedido a los pueblos de indios, lo cual expresa otra forma de expoliación de derechos pues, en última instancia, los nativos terminaban siempre trabajando para beneficiar a su encomendero “sin que por esto jamás los indios ayan tenido ni adquirido derecho de posesión” (Assadourian 37). Así, en el pleito de 1611 consta que, efectivamente, los nativos no poseían tierras en Guayascate⁷.

La ubicación de Guayascate permite considerar que la actividad ganadera desarrollada pudo en un principio ser pastoreo, como en la mayoría de las estancias de esta jurisdicción, y posteriormente la guarda de ganado, favorecido por el relieve serrano que permitía un mejor control de los animales, tal como observa Constanza González (“Autoridades”) en otras estancias serranas. Si bien no se especifica directamente el referente del término genérico “ganados”, podemos

7 “los yndios no tienen tierras en posesión ny propiedad porque están de prestado y se vuelben a sus pueblos e que si algun yndio quedan en las haciendas de sus amos para guarda de ganado y hazer sementeras e lo demas sus amos los sustentan con las chacaras que hacen” (AHPC, *TI, E*, 1611, leg. 25, exp. 4, f. 187 r.).

hipotetizar que se alude también al ganado mular, explícito en la visita cuando se detalla que “la cantidad de tassa que deben pagar los yndios tributarios es de cinco pessos pero que no la pagan en plata al dicho encomendero sino es en el seruido personal de sus sembrados y biajes de tropas de mulas fletadas” (Bixio, *Transcripción*, f. 18 v.). Sobre las mulas en particular, para el quinquenio 1691-1695, que sincrónicamente abarca los años de la visita, las actas notariales arrojan datos por medio de los cuales se sabe que se movilizaron aproximadamente 65 000 mulas mediante conciertos de fletes (Assadourian 44), lo cual es un dato bastante alentador si se tiene en cuenta que Córdoba atravesó, en tiempos de la Colonia, periodos fluctuantes de notable descenso y ascenso de cabezas de ganado mular (Levillier).

El ingreso de cabras (*Capra hircus*), ovejas (*Ovis aries*), vacas (*Bos taurus*) y caballos (*Equus caballus*) a territorio americano fue de la mano de los españoles (véase García; Guintard). Particularmente en la gobernación del Tucumán, su entrada se produjo a mediados del 1500, desde Perú, el Alto Perú y Chile (Carrazzoni), destacándose la presencia de ganado vacuno y ovejas hacia 1590 en la jurisdicción de Córdoba, con una cantidad necesaria que permitía cubrir el autoabastecimiento, el sustento y la progresión de las compañías textiles, así como la exportación (Assadourian; Noli; Palomeque). Con respecto a las ovejas, hay un registro que si bien no habilita generalizaciones, sí permite arriesgar que en Guayascate había ovejas en tiempos tempranos, y aun cuando no haya más menciones a ellas, no podemos desestimar la probabilidad de su existencia, cría y utilidad. Asimismo, es frecuente la referencia al ganado constituido por bueyes, destinados al trabajo de agricultura⁸ y que, con certeza, eran provistos por los encomenderos.

Las evidencias zooarqueológicas de Argentina de la época colonial son relativamente escasas, distribuidas entre el siglo XVI y el XIX, y muchas corresponden a sitios emplazados fuera de la gobernación del Tucumán (Igareta, “San Juan”; Lanza; Schávelzon y Silveira; entre otros). Para este territorio, las investigaciones sobre los primeros años de la Colonia se corresponden con el sitio El Shincal, Catamarca, que dieron cuenta del consumo de vacas hacia finales de 1550 (Igareta y González) y ello dio paso a una reestructuración del sistema económico indígena.

8 “las sementeras que hazen los indios es con bueyes” (AHP, *TI, E*, 1611, leg. 25, exp. 4, f. 183 v.)

Con referencia a Córdoba, específicamente, hay dos contextos separados, uno rural y otro urbano. En el primero se destaca el sitio Alero Tala Huasi (departamento Punilla) que presenta dos componentes de ocupación, uno de ellos datado en el siglo xvi⁹ y que pone de manifiesto el consumo por parte de los grupos nativos de ovicápridos (ovejas y cabras), puesto que fueron los más explotados, seguidos por vacas, équidos y cerdos (*Sus scrofa*). Es interesante destacar que estos restos arqueofaunísticos presentan rasgos de procesamiento que remarcan la continuidad tanto del uso de herramientas líticas como de técnicas prehispánicas para la obtención de carne, grasa y médula. Asimismo, en relación con la fauna local, para este periodo continúan destacándose los artiodáctilos de pastizales de altura (camélido y venado de las pampas), así como otros del entorno chaqueño (corzuelas y pecaríes), junto a peces y huevos de ñandú (*Rhea* sp.) (Pastor y Medina).

En Guayascate, en la intervención en un alero rocoso con arte rupestre y materiales cerámicos y líticos, que permitió reconocerlo como un contexto de orden doméstico de procesamiento y consumo de alimentos propio del periodo Prehispánico Tardío (400-1550), el recurso cárnico está conformado por restos óseos de artiodáctilos, posiblemente camélido o venado de las pampas —pero el estado en el que se recuperaron impide una discriminación más específica— y cáscaras de huevo de ñandú. Y los trabajos recientemente iniciados en una estructura edilicia de características hispanas, cuyo material cerámico permite asociarla por el momento con el periodo Colonial Temprano, pone en evidencia huesos grandes, aún bajo estudio, que corresponderían a mamíferos europeos, posiblemente vaca o caballo. Cabe mencionar otras investigaciones arqueológicas realizadas en las estancias manejadas por jesuitas en la localidad de Alta Gracia y Santa Catalina; sin embargo, no hay datos zooarqueológicos propiamente dichos, sino información etnohistórica del manejo de ganado europeo en dichas estancias (Bonofiglio, “Estudio integral”; Bonofiglio, “La ranchería”; Gogorza *et al.*).

En cuanto a Córdoba urbana, se han desarrollado intervenciones en el centro histórico de la ciudad, con cronologías que se inician hacia el siglo xvii y continúan hasta el siglo xx (Brizuela y Mignino; Izeta *et al.*, “Zooarqueología”; Izeta *et al.*, “Excavaciones”). En todos los casos se presentan evidencias de mamíferos medianos (ovicápridos) y grandes (bóvidos y equinos); los primeros

9 En este sitio se poseen dos fechados radiocarbónicos cuyas calibraciones permiten a los autores ubicar la ocupación colonial durante el siglo xvi y principios del xvii.

se destacan para momentos tempranos del periodo Colonial. La alta evidencia de ovicápridos en los primeros años de fundación de la ciudad puede deberse, por un lado, a la producción textil desarrollada desde aproximadamente 1585, en la que se procesaba la lana y se tejían los productos para vender, y por el otro lado, al alto precio, junto con la escasez del ganado vacuno, ya que este provenía de Chile y Perú (Assadourian). No obstante, se puede inferir el consumo de dichos animales como alimento por parte de la población española.

En los documentos se menciona el acceso a la carne de animales europeos por parte de los indígenas, principalmente al momento de hacerles parte del pago por los servicios personales prestados al encomendero; también consta que los indios podían pagar los tributos con tal carne, debido a que estaba prohibido hacerlo con carne de caza, posiblemente por falta de interés de los encomenderos y su dificultad para tazarla (C. González, “El servicio”). Las ordenanzas de Alfaro permitían que el tributo fuera pagado con “gallinas y carneros” (Castro, *Servicio personal* 115), entre otros productos. A finales del siglo XVII, en Guayascaté, se explicitaba este acceso cuando Ponce de León aseguraba que entregaba a los indios carne para comer¹⁰.

Al contrario de lo sucedido con el trigo, cuya ingesta entre los nativos es aún dudosa¹¹, la carne de ganado fue incorporada a la dieta. Los datos zoológicos del sitio Alero Tala Huasi, de ocupación indígena exclusiva con contextos agregacionales, emplazado fuera del ámbito de dominio colonial, dan cuenta de restos faunísticos de origen euroasiático. Pastor y Medina interpretan estas evidencias dentro de un contexto de resistencia grupal al régimen colonial, en la cual aquellos que habían logrado desvincularse de esta dominación, se ocultaban en el monte y robaban el ganado con la finalidad de perjudicar a los españoles. No obstante, surge otra posibilidad para entender esta práctica (López): los nativos, más allá de solo generar daños, al conocer el recurso cárnico y viéndose limitados en sus acciones de caza¹², pudieron haber adquirido la carne europea para sus comidas sin que ello hubiera implicado, necesariamente, un cambio de significado, lo cual más bien se puede entender en términos de

10 “y aun distribuidas sus raciones en cada semana [...] aseguran en ella la carne y el grano para comer y beber” (Castro, *Servicio personal* 115).

11 Si bien se menciona el trigo como forma de pago por los servicios, no hay evidencias concretas de su ingesta en Córdoba y particularmente en Guayascaté.

12 Principalmente porque debieron moverse en un circuito acotado por ser indios que huyeron del sistema colonial.

una indigenización (*sensu* Dietler) del ingrediente. Asimismo, y apelando a la alimentación como un reflejo más del mestizaje cultural, los nativos pudieron integrarla dentro de su repertorio dietario mediante técnicas prehispánicas para su procesamiento y cocción, lo cual permitió el surgimiento de comidas mestizas. Las huellas de corte o raspado, así como la ausencia de estas en muchos restos óseos permiten hipotetizar que podrían haber sido deshidratados para su consumo diferido, o mediante el hervido o guisado. El uso de grasa no está comprobado como parte de la alimentación, pero sí su empleo para la impermeabilización de las ollas de cocción (López).

Algunas consideraciones finales

A la luz de lo expuesto podemos conjeturar algunos aspectos del consumo de carne para la región bajo estudio, a la vez que tratamos de responder las preguntas planteadas al inicio. Observamos que los recursos ovicápridos y bovinos estuvieron circulando en toda la región serrana norte de Córdoba y en Guayascate en particular, desde épocas muy tempranas. De ellos se debieron obtener diversos beneficios: el cárnico para la alimentación del español y del indígena; la fuerza física para el trabajo en las parcelas de cultivo; y el monetario gracias a la comercialización de ganado en pie y la producción de sebo.

La ingesta de carne europea no parece haber sufrido restricciones en cuanto al acceso, a no ser por las deficiencias atravesadas en los primeros años del asentamiento en la jurisdicción de Córdoba; esto, como ya se mencionó, se debió al alto costo de los animales, así como a la insuficiencia en cantidad para el autoabastecimiento, situación revertida para fines del siglo XVI con los ovicápridos y acentuada en el siglo XVII con los bovinos. Este recurso fue consumido, por un lado, por los españoles y, por otro, por los nativos, quienes pudieron haberlo hecho en virtud de que era el único alimento cárnico al que podían acceder bajo el sistema colonial, en la medida en que constituía parte del pago por el servicio personal prestado al encomendero. Los animales que parecen estar restringidos para su ingesta son los de caza. Si bien no hay demasiados datos arqueológicos en Guayascate porque deben continuarse las excavaciones iniciadas, podemos suponer que hubo restricciones: la ausencia de menciones en la documentación de animales nativos es un vector de entrada a un sistema de prohibiciones tácitas pues el hecho de dar carne europea a los nativos como pago al servicio funciona como una obligatoriedad, en la medida

en que se impone la interdicción de abandonar el sistema alimenticio habitual que pervivía hasta antes de la llegada de los españoles. Consideramos que esta situación pudo haber estado motivada por dos razones: por un lado, la falta de tiempo que los nativos tenían para producir o conseguir sus propios alimentos, tal como detallan los documentos hispanos, y, por otro lado, la imposición de los hábitos alimenticios españoles y cristianos, que traza una serie de directrices acerca de lo que es bueno o malo consumir, tal como se ha puesto en evidencia en otras regiones (Saldarriaga, “Comedores”; Saldarriaga, *Alimentación*).

Finalmente, podemos aventurarnos a decir que existió una relativa adaptación a los nuevos recursos cárnicos por parte de los nativos (no tan definida para los españoles), aunque no hay evidencias en firme de ello hasta que lo ratifiquen o lo contradigan las evidencias arqueológicas o documentales. A partir de estas conjeturas iniciales, reconocemos que los nativos pudieron haber manifestado aceptación por ser la única carne a la que tenían acceso bajo el régimen colonial. Sin embargo, esta aceptación pudo conducir a la apreciación de tal recurso, puesto de manifiesto por su ingesta por fuera del sistema colonial, como lo refleja el marco sociocultural del sitio Alero Tala Huasi. Ello representaría no solo un acto de resistencia ante los españoles por efectuar robos de ganado, sino también reconocerlo como un nuevo ingrediente en la alimentación que no alteraba los significados durante el comensalismo comunitario, e incluso por qué no pensar que este hecho reforzaba la identidad del grupo en cuanto a la forma en la que fue obtenido (robo = daño a los españoles, al nuevo sistema implementado).

En este sentido, y en virtud de retomar algunas ideas iniciales, estamos en condiciones de arriesgar que existe un notable dinamismo entre las sociedades indígena y española, lo cual es una muestra clara del carácter particular que adquirió el mestizaje cultural (Boccaro; Gruzinski) en tierras americanas: son variadas las posibilidades de pertenencia de los sujetos a los grupos y complejos los modos de redefinición de las identidades frente al comensalismo. El mestizaje habilita la aparición de nuevas formas de interacción social, entre las cuales circula el recurso cárnico, el cual en sus variadas formas de apropiación (voluntaria, impuesta o como último recurso) permite visibilizar el entramado de conexiones que traban entre sí los grupos sociales¹³.

13 Agradecimientos a Marta Bonofiglio, Matías Medina, Noelia Silvetti, Constanza González Navarro y Beatriz Bixio.



BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS

A. Archivos

Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba, Argentina (AHPC)
Tribunales de Justicia (TI)
Escribanía I (E).

B. Impresos

Bixio, Beatriz, dir. *Transcripción y estudio de la visita de Antonio Martines Luxan de Vargas*. Córdoba: Editorial Brujas, 2009.

II. FUENTES SECUNDARIAS

Assadourian, Carlos. *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1982.

Bixio, Beatriz. “La visita del Oidor Luxan de Vargas a la jurisdicción de Córdoba del Tucumán (1692-1693): práctica de la justicia y disputa de valores”. *Revista Española de Antropología Americana*, n.º 37, 2007, pp. 61-79.

Bixio, Beatriz y Eduardo Berberían. *Crónicas y relaciones sobre el antiguo Tucumán del siglo XVI (Córdoba-La Rioja-Santiago del Estero-Tucumán-Catamarca-Salta-Jujuy)*. Documentos y estudios críticos. Córdoba: Editorial Brujas, 2017.

Bixio, Beatriz y Constanza González Navarro. “Práctica de la justicia y resistencia indígena. Córdoba del Tucumán. Siglo XVII”. *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 12, n.º 1, 2003, pp. 1-24.

Boccaro, Guillaume, ed. *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas. (Siglos XVI-XIX)*. Quito: Abya Yala, 2002.


Bonofiglio, Marta. “Estudio integral de la ranchería de la estancia jesuítica de Santa Catalina, Córdoba”. Trabajo presentado en Primer Congreso Nacional de Arqueología Histórica, Mendoza, Argentina, 2003.

- . “La ranchería de la estancia de Nuestra Señora de Alta Gracia”. Trabajo presentado en IV Jornadas de Historia de los pueblos de Paravachasca, Calamuchita y Xanaes, Museo Nacional de la Estancia Jesuítica de Alta Gracia y Casa del Virrey Liniers, 2005.
- Britos, Andrés y Alicia Barchuk.** “Cambios en la cobertura y en el uso de la tierra en dos sitios del Chaco Árido del noroeste de Córdoba, Argentina”. *Agriscientia*, vol. 25, n.º 2, 2008, pp. 97-110.
- Brizuela, Camila y Julián Mignino.** “Evaluaciones de impacto arqueológico en el centro de la ciudad de Córdoba, Argentina. El caso Ituzaingó 249”. *La Zaranda de Ideas Revista de Jóvenes Investigadores*, vol. 17, n.º 2, 2019, pp. 66-84.
- Bucher, Enrique y Jorge Ábalos.** “Fauna”. *Geografía física de la provincia de Córdoba*, dirigido por Juan Vázquez, Roberto Miatello y Marcelo Roqué. Buenos Aires: Editorial Boldt, 1979, pp. 45-138.
- Cabido, Marcelo y Mariano Zak.** *Vegetación del norte de Córdoba*. Córdoba: SAGYR, 1999.
- Cabrera, Ángel.** *Regiones fitogeográficas argentinas*. Buenos Aires: ACME, 1976.
- Cabrera, Pablo.** *Córdoba de la Nueva Andalucía. Noticias etno-geográficas e históricas acerca de su fundación*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1917.
- Carranza, María, Laura Hoyos, Ludovico Frate, Alicia Acosta y Marcelo Cabido.** “Measuring Forest Fragmentation Using Multitemporal Forest Cover Maps: Forest Loss and Spatial Pattern Analysis in the Gran Chaco, central Argentina”. *Landscape and Urban Planning*, vol. 143, 2015, pp. 238-245. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.landurbplan.2015.08.006>.
- Carrazzoni, José.** “El bovino criollo”. *Academia Nacional de Agronomía y Veterinaria*, vol. 52, n.º 16, 1998, pp. 1-19.
- Castro Olañeta, Isabel.** “El oidor de Charcas, Antonio Martínez Luján de Vargas, y la nueva coyuntura a fines de siglo XVII en Tucumán. A propósito de los derechos a la tierra de los pueblos de indios”. *Memoria Americana*, vol. 23, n.º 1, 2015, pp. 39-67.
- . “Pueblos de indios en el espacio del Tucumán colonial”. *Historia regional. Estudios de casos y reflexiones teóricas*, compilado por Sara Mata y Nidia Areces. Salta: Cepiha-Edunsa, 2006, pp. 37-49.
- . “Servicio personal, tributo y conciertos en Córdoba a principios del siglo XVII: la visita del gobernador Luis de Quiñones Osorio y la aplicación de las ordenanzas de Francisco de Alfaro”. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, vol. 18, n.º 2010, pp. 101-127.
- Crosby, Alfred.** *The Columbian Exchange*. Westport: Praeger, 2003.
- Cruz Medina, Juan.** “Alimento, mestizaje y cultura. Una aproximación a la historia de la alimentación en la Santa Fe del siglo XVII”. *Boletín Museo del Oro*, n.º 57, 2017, pp. 4-57.

- Dietler, Michael. "Cocina y colonialismo. Encuentros culinarios en la Francia mediterránea protohistórica". *Sagvntvm Extra*, n.º 9, 2010, pp. 13-32.
- Doucet, Gastón. "La encomienda de servicio personal en el Tucumán, bajo régimen legal: comentarios a las ordenanzas de Gonzalo de Abreu". *El aborígen y el derecho en el pasado y el presente*, coordinado por Antonio Levaggi. Buenos Aires: Universidad del Museo Social Argentino, 1990, pp. 141-244.
- . "Los réditos de Quilpo: funcionamiento de una encomienda cordobesa a fines del siglo XVI". *Jahrbuch für Geschichte von Staat und Wirtschaft un Gesellschaft Lateinamerikas*, vol. 23, 1986, pp. 63-119.
- . "Los títulos de encomienda en la gobernación del Tucumán". *Documentación y archivos de la colonización española*, vol. 1, 1980, pp. 91-180.
- Earle, Rebecca. "If You Eat Their Food...': Diets and Bodies in Early Colonial Spanish America". *American Historical Review*, vol. 115, n.º 3, 2010, pp. 688-713. DOI: <https://doi.org/10.1086/ahr.115.3.688>.
- Foucault, Michael. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1985.
- García Martínez, Bernardo. "Los primeros pasos del ganado en México". *Relaciones*, vol. 59, 1994, pp. 11-44.
- Giorgis, Melisa, Ana Cingolani, Franco Chiarini, Jorge Chiapella, Gloria Barboza, Luis Ariza Espinar, Rita Morero, Diego Gurvich, Paula Tecco, Rosa Subils y Marcelo Cabido. "Composición florística del Bosque Chaqueño Serrano en la provincia de Córdoba, Argentina". *Kurtziana*, vol. 36, 2011, pp. 9-43.
- Gogorza, Claudia, Carlos Page, Avto Goguitchaichvili, Catriel Greco, Juan Morales y Augusto Rapalini. "Aportes a la cronología absoluta de la estancia jesuítica de Alta Gracia (Córdoba, Argentina): estudio arqueomagnético de la baldosa de la parroquia Nuestra Señora de la Merced". *Arqueología Iberoamericana*, n.º 35, 2017, pp. 29-36.
- González Navarro, Constanza. "Autoridades étnicas en un contexto de desestructuración. Córdoba entre la fundación y la visita de Antonio Martines Luxan de Vargas". *Visita a las encomiendas de indios de Córdoba. 1692-1693. Transcripción y estudios sobre la visita de Antonio Martines Luxan de Vargas*, dirigido por Beatriz Bixio. Córdoba: CEH, 2009, pp. 67-117.
- . "Los pueblos de indios de la jurisdicción cordobesa a la luz de la visita de Antonio Martínez Luján de Vargas (1693)". *Memoria Académica I Jornadas Nacionales de Historia Social*. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9616/ev.9616.pdf, 2007.
- . "El servicio personal en el extremo sur del virreinato de Perú: el caso de Córdoba a fines del siglo XVII". *Revista Andina*, vol. 50, n.º 1, 2010, pp. 199-230.

- González Rodríguez, Adolfo.** “La pérdida de la propiedad indígena: el caso de Córdoba, 1573-1700”. *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 47, n.º 1, 1990, pp. 171-198. DOI: <https://doi.org/10.3989/aeamer.1990.v47.i1.575>.
- Gruzinski, Serge.** *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Guintard, Claude.** “Los animales también participan en la historia global. Las primeras importaciones de bovino a América a partir del segundo viaje de Cristóbal Colón (1493)”. *Carolus: Homenaje a Friedrich Edelmayer*, coordinado por Francisco Toro Ceballos, 2017, pp. 151-156.
- Igareta, Ana.** “San Juan de la Frontera en el siglo XVI: fragmentos de su imagen fundacional”. *Andinas*, vol. 7, n.º 6, 2017, pp. 6-15.
- Igareta, Ana y Daniel González Lens.** “Redefinición del espacio construido como evidencia de ocupación colonial en un sitio incaico de Catamarca”. Resúmenes extendidos del XVI Congreso Nacional de Arqueología Argentina. *Pacarina*, n.º 1, 2007, pp. 243-247.
- Izeta, Andrés, Gabriela Srur y Thiago Costa.** “Zooarqueología urbana colonial. El caso del Centro cultural de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina”. *Vestígios – Revista Latino-americana de Arqueología Histórica* vol. 6, n.º 2, 2012, pp. 39-63. DOI: <https://doi.org/10.31239/vtg.v6i2.10629>
- , **Eduardo Pautassi, Thiago Costa, Andrés Robledo y Cristian Bilinski.** “Excavaciones arqueológicas en el área fundacional de la ciudad de Córdoba, Argentina: Dean Funes 67”. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, vol. 8, n.º 1, 2014, pp. 45-69.
- Lanza, Matilde.** “Restos arqueofaunísticos en un contexto de batalla: la vuelta de Obligado”. *Arqueología*, n.º 22, 2016, pp. 85-104.
- Levillier, Roberto, ed.** *Antecedentes de política económica en el Río de la Plata: documentos originales de los siglos XVI al XX*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1915.
- López, María Laura.** “Prácticas culinarias como medio para la reproducción social de los grupos prehispánicos de las sierras de Córdoba”. *Condiciones de posibilidad de la reproducción social en sociedades prehispánicas y coloniales tempranas en las sierras pampeanas, República Argentina*, compilado por Julián Salazar, Córdoba: CEH, 2015, pp. 177-212.
- Medina, Matías y Sebastián Pastor.** “Zooarqueología de sitios residenciales tardíos de las sierras de Córdoba (Argentina, ca. 1100-300 a. P.): avances y perspectivas”. *Temas de arqueología: estudios tafonómicos y zooarqueológicos (II)*, compilado por Alejandro Acosta, Daniel Loponte y Leonardo Mucciolo. Buenos Aires: INAPL, 2011, pp. 45-66.
- Montes, Aníbal.** *Indígenas y conquistadores de Córdoba*. Córdoba: Ediciones Isquitiipe, 2008.

- Noli, Estela.** “Algarrobo, maíz y vacas. Los pueblos indios de San Miguel del Tucumán y la introducción de ganados europeos (1600-1630)”. *Mundo de Antes*, n.º 1, 1998, pp. 31-67.
- Palomeque, Silvia.** “Córdoba colonial, economía y sociedad”. Conferencia del 6 de julio, Museo San Alberto, Córdoba, Argentina, 2005.
- Pastor, Sebastián y Matías Medina.** “Prácticas de resistencia, elusión y reproducción social en un contexto histórico adverso. Una mirada a los indígenas de Córdoba (Argentina) en tiempos coloniales tempranos”. *Memoria Americana*, vol. 21, n.º 1, 2013, pp. 65-92.
- Piana, Josefina.** *Los indígenas de Córdoba bajo el régimen colonial, 1570-1620*. Córdoba: Dirección General de Publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba, 1992.
- Rosenzvaig, Eduardo.** *Etnias y árboles. Historia del universo ecológico Gran Chaco*. Buenos Aires: Editorial Nuestra América, 2011.
- Rubio Durán, Francisco.** “Tierras, mano de obra y circulación mercantil en el Tucumán colonial: el ganado vacuno durante el siglo XVII”. *Cuadernos de Historia*, n.º 2, 1999, pp. 183-215.
- Saldarriaga, Gregorio.** *Alimentación e identidades en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2018.
- . “Comedores de porquerías: control y sanción de la alimentación indígena, desde la óptica española en el Nuevo Reino de Granada (siglos XVI y XVII)”. *Revista de Historia Iberoamericana*, vol. 2, n.º 2, 2009, pp. 16-37.
- Sánchez, Agustina.** “Aproximaciones etnohistóricas de los alimentos prehispánicos e hispánicos en la posta de Guayascate del Camino Real en Córdoba”. Tesis de grado, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2019.
- Schávelzon, Daniel y Mario Silveira.** *Excavaciones arqueológicas en San Isidro*. Buenos Aires: Editorial Dunken, 2011.



Consumo de alimentos en el Colegio y Universidad de Santo Tomás de Aquino, 1733-1755*

Food Consumption at the Colegio and Universidad Santo Tomás de Aquino, 1733-1755

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1145>

Recibido: 21 de enero del 2020

Aprobado: 9 de septiembre del 2020

RAMIRO ALONSO SÁNCHEZ CORAL**

Universidad del Tolima, Ibagué, Colombia

rasanchezc@ut.edu.co

R E S U M E N

El objetivo de este artículo es estudiar algunos aspectos del consumo de alimentos en el Colegio y Universidad de Santo Tomás de Aquino en la ciudad de Santafé, entre 1733-1737 y 1751-1755. Este trabajo pretende abordar de manera central la información relacionada con el consumo de alimentos que eran comprados y que se encuentran registrados en el *libro de*

gastos de la institución. El estudio presenta dos constataciones significativas para el estudio del consumo y la vida cotidiana en el Nuevo Reino de Granada: la primera, sobre la composición detallada del gasto en alimentos registrado en los libros contables de una comunidad educativa religiosa; en segundo lugar, que la frecuencia y el consumo de algunos pro-

* Este artículo es resultado del proyecto de investigación “El consumo eclesiástico y la circulación de productos en tres ciudades de Nueva Granada: Santafé, Popayán y Santafé de Antioquia, 1730-1761”, código: 140118, financiado por la Oficina de Investigaciones y Desarrollo Científico de la Universidad del Tolima, Ibagué, Colombia.

** Historiador de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá y magíster en Historia de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Se desempeña como investigador de la Biblioteca Virtual del Banco de la República y profesor de la Universidad del Rosario y de la Universidad del Tolima. Hace parte del grupo de investigación Hechos - Historia Económica y Social, avalado por Colciencias (categoría C).

ductos específicos no dependían solo de las posibilidades del mercado, sino también del contexto cultural institucional,

siendo uno de los aspectos más importantes el marco de creencias religiosas de la orden de los dominicos.

Palabras clave: consumo de alimentos, Nuevo Reino de Granada, Santafé, siglo XVIII, Colegio Mayor de Santo Tomás, Orden de Predicadores

A B S T R A C T

The main objective of this article is to study some aspects of food consumption at the Colegio y Universidad Santo Tomás de Aquino in Santafé, between 1733-1737 and 1751-1755. This work aims to analyze both the information related to the food consumption and the food purchased that was registered in the Institution's expense book. The study presents two significant findings for the study of consumption and daily life in the Nuevo Reino de Granada.

The first one, about the composition of food expenditure registered in the accounting books of a religious educational community; the second one, that the frequency and consumption of some specific products did not depend only on the possibilities of the market, but also on the institutional cultural context, where one of the most important aspects was the religious belief framework of the Order of Preachers (Dominican Order).

Keywords: food consumption, Nuevo Reino de Granada, Santafé, 18th Century, Colegio and Universidad Santo Tomás de Aquino, Dominican Order

Introducción



El crecimiento institucional educativo de la Orden de Predicadores se dio con la fundación del Colegio de Santo Tomás de Aquino, establecido en Santafé a inicios del siglo XVII. La fundación correspondía a la obra pía que quiso dejar Gaspar Núñez a favor de la orden¹. El colegio fue incorporado rápidamente a esta última el 11 de julio de 1608, “con la condición de pedirle a su Santidad el traslado del título de universidad que ostentaba el *Estudio General* del Convento de Nuestra Señora del Rosario al Colegio de Santo Tomás” (Plata y Reyes 100), traspaso que fue autorizado cuatro años después por Paulo V (Pacheco 560). La figura de universidad le permitiría a la orden establecerse como institución educativa

¹ En su testamentaria Núñez prometió 30 000 pesos de oro de 13 quilates para la fundación de un colegio con el nombre de Santo Tomás de Aquino (Plata y Reyes 98).

con los máximos niveles de estudio, además de tener la posibilidad de otorgar grados, recibir regalías reales y vincularse a las redes de poder más importantes en el Nuevo Reino de Granada por medio de sus estudiantes.

Sin embargo, la lucha por la monopolización del contexto educativo llevó a una competencia entre la Orden de Predicadores y la Compañía de Jesús. Esta lucha entre las órdenes llevaría a una serie de demandas y procesos legales que durarían todo el siglo XVII y que impedirían que ambas comunidades lograran consolidarse como universidades en ese siglo². Pese a ese contexto de pleitos, el Colegio y Universidad de Santo Tomás (CUST de ahora en adelante) logró ganar algunos reconocimientos. El Consejo de Indias falló a favor de los dominicos en torno al legado de Núñez, legitimó su estatus por medio de una bula y breves pontificios a partir de 1612 (AGN, C, C, I, ff. 419 r.-422 v.) y, además, logró compartir las facultades de otorgar grados en las mismas áreas y periodos que le habían autorizado a los jesuitas. Finalmente, según los dictámenes del papa Clemente XI y por decreto del 3 agosto de 1701, la Corona dictaminaría el estatus final de la educación en el Nuevo Reino de Granada: tanto el CUST³ como la Academia Javeriana tendrían los mismos derechos y posibilidades de otorgar grados en Santafé (Plata y Reyes 116; Pacheco 563). En síntesis, la batalla por el monopolio de la educación en el Nuevo Reino de Granada había terminado en tablas para ambas instituciones.

Los estudios que desde su fundación ofreció el CUST se relacionaron con lo que importaron los dominicos (Bernadot 190) como currículo de estudios generales,

[...] diseñado en 1259 por Alberto Magno y Tomás de Aquino, y con la que organizaron las primeras universidades coloniales [...] Y consistían en estudios de artes o filosofía durante tres o cuatro años. Trienio de filosofía en el que se estudiaba dialéctica, filosofía y metafísica; estudios de Teología, que duraban entre cuatro y seis años y donde era obligatorio el estudio de la *Summa Teológica* de Santo Tomás, y el estudio de

2 Según Plata y Reyes, entre 1608 y 1701 los jesuitas impugnaron la fundación del Colegio de Santo Tomás, reclamaron derechos sobre la herencia de Gaspar Núñez, solicitaron facultades para otorgar grados durante diez años en Filipinas, Chile, Tucumán y el Nuevo Reino de Granada y recusaron la condición de universidad del CUST y las aprobaciones pontificias y reales de su funcionamiento (10-104 y 111-112).

3 La estructura organizacional del CUST estuvo compuesta por: rector, vicerrector, regente de estudios, maestro de estudiantes, un catedrático para cada disciplina (teología, artes, gramática, lengua indígena, medicina) y cuatro colegiales (Plata y Reyes 109-110).

la sagrada escritura, lenguas hebrea y griega (para el caso europeo) y en América colonial se encontraba relacionado con las lenguas indígenas. (Plata y Reyes 76-77)

El funcionamiento del CUST se guiaba por el régimen de castas y las constituciones excluían a cualquiera que no demostrara con suficiencia su “limpieza de sangre”. Solo existían algunas excepciones vinculadas a los indígenas que fueran descendientes de caciques prominentes y algunos individuos acaudalados (Plata y Reyes 68-69). La mayor parte de los cargos eran ocupados por miembros de la Orden de Predicadores. La estructura de ingresos del CUST en la primera mitad del siglo XVIII contaba con los sistemas tradicionales de financiamiento de las órdenes religiosas, es decir, haciendas, censos, donaciones, obras pías, capellanías, cofradías y, de manera adicional, los ingresos por concepto de derechos de grados relacionados con sus actividades formativas.

Una de las responsabilidades delegadas a los rectores fue el manejo de las cuentas de manutención. Los padres debían llevar libros de gastos y estos contenían, entre otras informaciones, aquella relativa a las compras de alimentos, enseres y objetos para el uso y el consumo de los colegiales. Al revisar las Constituciones de los padres dominicos para el Colegio de Nuestra Señora del Rosario, que se inspiraron en las del Colegio de Salamanca, podemos observar, por ejemplo, regulaciones más específicas en los temas de consumo de alimentos:

Constitución IX: Disponemos, que sean tratados con toda dezentia los collegiales, y combitores en la comida: y que su ordinario sea algún asado por principio, o de tocino o de lomo, o de cabrito, que luego se les dé, o gigote⁴ de carnero o albóndigas, o pastel en vote, o cosa semejantes, lo tercero, la olla con baca y carnero, con tocino, y repollo: y lo último postre de algún dulce de trapiche, o queso, o cosa semejante, y los días de capilla se les añada un cuarto de ave, o conejos, o tórtolas, o perdices, que parece que basta para el regalo decente con templanza christiana. Y a la cena algún gigote, o ajiaco⁵ con los mismos postres.

4 Se trata de un guiso con una proteína picada, podía ser de carnero, ternera o inclusive de gallina, que tenía como base principal de sazón la manteca de cerdo y diferentes especias (*Diccionario*, t. IV (1734). Véase <http://web.frl.es/DA.html>).

5 El ajiaco es una sopa espesa que contiene diferentes clases de papas (amarilla o criolla, sabanera y papa pastusa), mazorca, hierbas, pollo y condimentos. El origen de este plato se encuentra en la sabana de Santafé como resultado del mestizaje gastronómico entre los productos indígenas (papas,

Más los viernes y días de quaresma se les dará un par de huevos, y un guisado de garvanzos, alverjas, o habas, dos pescados, arroz y postre a comer, y lo mismo el sábado. Más el viernes no se les dé de cenar, sino algunas hervas aderezadas, y algún postre de dulce: los sábados se les podrá dar de cenar algunas hervas, una tortilla de huevos y su postre. (AHUR, C, 4, f. 3 v.)⁶

Gran parte del consumo de alimentos en el CUST era producto de la adquisición en el mercado, pero otros productos se encuentran relacionados con otros canales de abastecimiento, vinculados con las obligaciones de la Corona en cumplimiento del Patronato Regio o por conducto de las propias haciendas relacionadas con la orden.

Este trabajo busca abordar, de manera central, la información relacionada con el consumo de alimentos que se compraban en el mercado, cuya adquisición se encuentra registrada en el *libro de gastos* del CUST. La información hallada en este *libro* permite reconstruir parte de esa historia de los alimentos consumidos, poniendo en evidencia no solo los factores de la dimensión económica y la dependencia geográfica del mercado, sino también una concepción de mundo de parte de los miembros de esa comunidad mediante los productos con que se alimentaban en su cotidianidad.

En términos generales, la historiografía colonial del Nuevo Reino de Granada se ha preocupado por esta temática, con una gama relativamente amplia de textos, enfoques e interpretaciones (Saldarriaga, “Consumo”; Saldarriaga, *Alimentación*; P. F. Vargas; Alzate; Amaya y Torres; Bonnett; Castaño; Pérez; Zambrano; Restrepo). Sin embargo, están por realizarse los estudios sobre el consumo, la reconstrucción de las *canastas básicas alimenticias de las instituciones* y la comprensión de las razones por las cuales en la Colonia se consumía cierto tipo de productos⁷. Es probable que ello se explique por problemas relacionados

.....

mazorcas, guascas y sal) y los productos introducidos por los europeos (cebolla, ajo, pimienta, pollo, alcaparras, entre otros).

- 6 Se han utilizado las *Constituciones* del Colegio de Nuestra Señora del Rosario por pertenecer a la misma orden. No se utilizaron las que pertenecían al propio CUST porque, como lo mencionan Plata y Reyes, estas se destruyeron con otra documentación de la institución en el incendio de 1761, o se perdieron en los litigios (122 y 126).
- 7 Estas avanzaron en la caracterización de la alimentación de la sociedad neogranadina en los siglos tempranos, las relaciones de la vida cotidiana en torno a la consecución y el consumo de alimentos, y también las relaciones entre alimentación e identidad. Sin embargo, hasta el momento, no se había

con la escasez documental, la dispersión de los datos y la dificultad para el procesamiento de la información de los libros de gastos⁸.

Esta investigación busca complementar parte de la historia del consumo de alimentos en la sociedad colonial temprana del siglo XVIII, mediante el uso de una fuente documental inédita. Es un ejercicio muy preciso que se inserta en los problemas estructurales de la economía y la cultura. En este último aspecto en particular vale la pena retomar una perspectiva amplia y observar, como lo plantearían Mary Douglas y Baron C. Isherwood, que los bienes no son exclusivamente necesarios para la subsistencia, sino que también son necesarios para hacer visibles y estables las categorías de una cultura (74). En concreto, la investigación propone un análisis del gasto diario del CUST para los quinquenios de 1733-1737 y 1751-1755, una reconstrucción de la canasta de productos consumidos por la institución y la exploración cualitativa de las zonas de procedencia de algunos de los productos alimenticios. El estudio busca responder a dos preguntas fundamentales: ¿cuáles eran los productos consumidos por la comunidad del CUST durante los dos quinquenios? Y ¿qué nos permite comprender el libro de gasto diario sobre el consumo de alimentos y algunos patrones de la alimentación de la institución?

Comprar y registrar: los libros de cuentas de gasto diario y extraordinario

El registro de las compras de alimentos en los *libros de gasto diario y extraordinario* fue el mecanismo más utilizado por las diferentes órdenes religiosas en el Nuevo Reino de Granada. Los libros fueron usados para la organización de cuentas y el seguimiento de los costos que requerían las instituciones con el

logrado realizar el procesamiento de todo un libro de cuentas de alguna entidad colonial que sea una fuente que permita hacerse un panorama más específico. En ese sentido, consideramos que este ejercicio concreto puede contribuir a los estudios precedentes.

- 8 Existen diferentes complejidades frente al manejo de este tipo de fuente. Lo primero es la dificultad de encontrar un expediente completo; segundo, sistematizar toda la información de registros semanales durante varios años (en este expediente del CUST trabajamos diez años, el documento tenía 233 folios, 466 páginas) que se convirtieron en 3 000 registros Excel, pertenecientes a 520 semanas); tercero, uniformizar y normalizar las unidades de medida; y, finalmente, generar las líneas de tendencia, gráficos y análisis. En este sentido, consideramos que esta propuesta constituye un aporte metodológico en la forma que se ha estudiado el fenómeno del consumo de alimentos, siendo tal vez el primer ejercicio de estas características.

fin de garantizar el desarrollo de sus actividades en los diferentes conventos, colegios, hospitales y expediciones científicas (AGN, SAA-III, *RH-C*, 1254C; ACC, OS, 9503, 9504, 9453, 9454, 9609, 9610, 9602, 9600, 9599, 9598, 9590, 9591, 9592, 9594; AHA, C, 457-458; AGN, *AI* 2; Alzate).

En los libros de gasto se registraron semanal o mensualmente compras de alimentos, de objetos, pagos de salarios y servicios, gastos en festividades y reparaciones. En América Latina este tipo de fuente documental ha permitido recientemente la realización de investigaciones relacionadas con la historia de los precios (Frid; Torres, “El comportamiento”), así como con el análisis de la organización y el funcionamiento de una institución como la Expedición Botánica (Amaya y Torres), o estudios sobre el consumo de alimentos en la sociedad neogranadina (Alzate; Pérez).

Para el presente estudio se ha utilizado una fuente inédita, que no ha sido empleada por la historiografía hasta el momento. Se trata del “Libro de gasto ordinario, extraordinario y recibo del Colegio y Universidad de Santo Tomás de Aquino de la Orden de Predicadores de la Ciudad de Santafé” (AGN, SAA-III, *RH-C*, 1254C). Las cuentas registradas en este libro comprenden desde junio de 1732 hasta julio de 1765⁹, sin embargo, solo hemos trabajado los quinquenios de 1733-1737 y 1751-1755, porque son los periodos que contienen información más robusta, en los cuales se presenta una imagen detallada del consumo. Además, es importante recordar —como lo menciona Torres para el caso de los libros de Popayán— que no todos los libros “ofrecen datos continuos de todos los meses [...] los encargados de llevar los registros o bien en ocasiones no especificaban la unidad de medida por dinero invertido o bien hacían un resumen global de los ‘gastos de cocina’ o ‘gasto diario’” (“El comportamiento” 636).

Estructura del gasto de la institución

Los gastos se dividían en “gastos ordinarios” y “gastos extraordinarios”. Entre los primeros se encontraban gastos realizados en la compra de alimentos, leña, velas y algunas compras de loza, y dentro de los segundos se encontraban aquellos asociados con compra de loza, manteles, vestuario, el salario del cocinero, fiestas, papel para los colegiales, pagos por algunos trabajos (sacar la basura,

9 Esta fuente también permitiría, por ejemplo, el análisis de la evolución de precios de algunos productos o el estudio de la gestión administrativa de algunos de los rectores del colegio.

desherbar, entre otros), medicinas y asistencia médica, reparaciones de objetos o infraestructura institucional y algunas compras esporádicas de alimentos que se llevaban a cabo y no se lograba incorporarlas a la sección de gastos ordinarios semanales; sin embargo, no era usual que se registraran compras de alimentos en este “gasto extraordinario”, a excepción de dos productos que generalmente ingresaban por esta sección: el cacao y el azúcar (tabla 1).

➔ **TABLA 1.**

Muestra de algunos de los *gastos extraordinarios* realizados en el primer trimestre de 1733 en el CUST

Mes	Producto	Pesos	Reales
Enero	Sábanas	3	0
Enero	<i>Cacao</i>	1	4
Enero	Medicinas y asistencia médica de dos hermanos	4	0
Febrero	Esteras y refacción de celda rectoral	9	4
Febrero	Pago al pintor	3	0
Febrero	Colocar apóstoles en la capilla, ángeles en el claustro	3	0
Marzo	<i>Fiesta de santo Tomás en la iglesia y refectorio</i>	210	0
Marzo	Papel	1	0
Marzo	Blanqueamiento de la capilla y claustros	7	0
Abril	Reparación de sillas	1	0
Abril	<i>Cacao [dos millares]</i>	5	4

Fuente: elaboración propia a partir de AGN, SAA-III, RH-C, 1254C, f. 131

Las compras de muebles y enseres, las reparaciones de infraestructura y las celebraciones de festividades religiosas eran más costosas que otros gastos. Al analizar el volumen total de gastos (35 321 pesos) realizados entre 1732 y 1765, se observa que el 45 % (15 917 pesos) corresponde a “gastos ordinarios”, frente a un 55 % (19 404 pesos) que se registró en los “gastos extraordinarios” (AGN, SAA-III, RH-C, 1254C). Teniendo en cuenta que nos interesa el fenómeno relacionado con

el consumo de alimentos, hemos decidido analizar solamente el “gasto ordinario”, pues allí se encuentran la mayoría de los productos de interés. El resto de los productos, objetos, servicios y egresos que constituyen el “gasto extraordinario” escapan del ámbito de análisis de esta investigación.

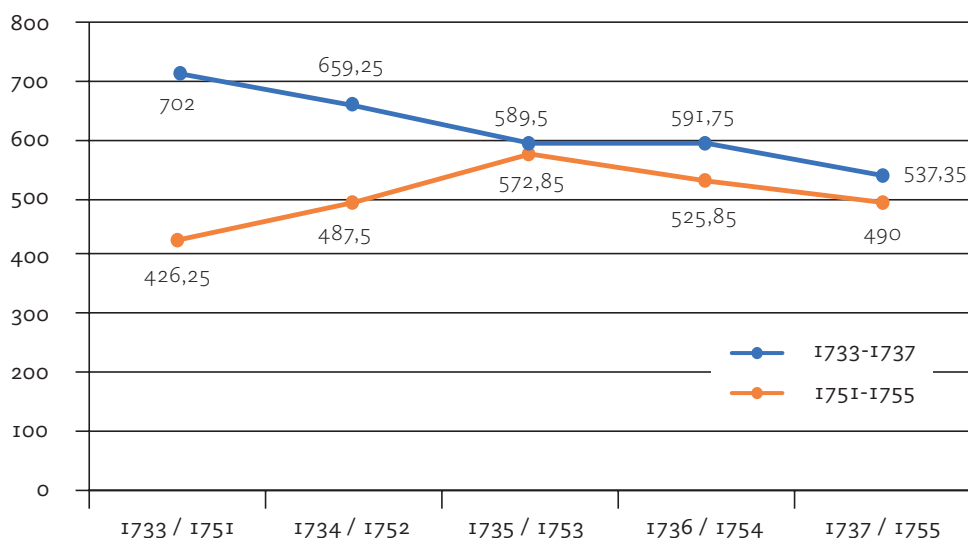
Composición general del gasto institucional

El total del gasto en los dos periodos de análisis fue de 5 592 pesos, en el periodo de 1733-1735 llegó a 3 090 pesos plata y en el periodo 1751-1755 alcanzó los 2 502 pesos plata, para un promedio anual de consumo de 617 y 500 pesos, respectivamente. El análisis del gasto de la institución permite realizar tres constataciones importantes en relación con la historiografía. La primera es que los gastos por concepto de alimentos y productos básicos para el funcionamiento del CUST no fueron considerablemente altos si se compara con el funcionamiento de otras instituciones coloniales como hospitales o expediciones científicas (Alzate 22-23; Amaya y Torres).

La segunda constatación se relaciona con el hecho de que las variaciones encontradas entre ambos quinquenios coinciden con la explicación de James Torres sobre el periodo de crisis y decrecimiento que se produjo entre 1740 y 1750. Torres analiza el comportamiento de los precios en Popayán y Antioquia en relación con las cifras de producción aurífera, tratando de demostrar las conexiones y los niveles de dependencia entre las variables de minería, moneda y economía, y demuestra que el desempeño minero fue inversamente proporcional al de los precios. Este fenómeno, representado mediante el problema inflacionario, llevó a que “desde 1750 hasta 1755, se compraba menos con el oro y se invertía más para obtenerlo” (“El comportamiento” 657), situación que terminó afectando las posibilidades de adquisición de productos en la economía del Nuevo Reino de Granada, impacto aún mayor si se tiene en cuenta que buena parte de la producción aurífera antioqueña era negociada en Santafé (Torres, *Minería y moneda* 46-70).

La última constatación señala que los ingresos de la orden disminuyeron, específicamente por la variación negativa en los recaudos generados por conceptos de derechos de grado, censos y sus réditos correspondientes y otros ingresos de la institución, en particular para los años de 1735, 1736 y 1750 a 1756 (Plata y Reyes 167-170), motivo por el cual la inversión total se vio afectada (figura 1).

Pesos plata



❖ **FIGURA I.**

Gastos ordinarios del CUST, 1733-1737 y 1751-1755

Fuente: elaboración propia con base en AGN, SAA-III, RH-C, 1254C

Por lo general, las compras del CUST se realizaban de manera semanal, todos los viernes del mes. Dentro de estos gastos, varios eran los alimentos de adquisición más frecuentes (véase tabla 2), mientras que otros eran comprados solamente en determinados periodos o fechas del año: pescado para la cuaresma, Semana Santa y a veces a fin de año, o gastos adicionales de leche y huevos que se realizaban para la vigilia u otras actividades de carácter religioso. Dentro de ese rubro de “gasto ordinario” se encontraba además un ítem denominado “gasto para la semana” que agrupaba los gastos hechos en la plaza de mercado (AGN, SAA-III, RH-C, 1254C, f. 18 r., 61 v.).

➔ **TABLA 2.**

Lista de productos consumidos en el Colegio y Universidad Santo Tomás de Aquino, entre 1733-1737 y 1751-1755

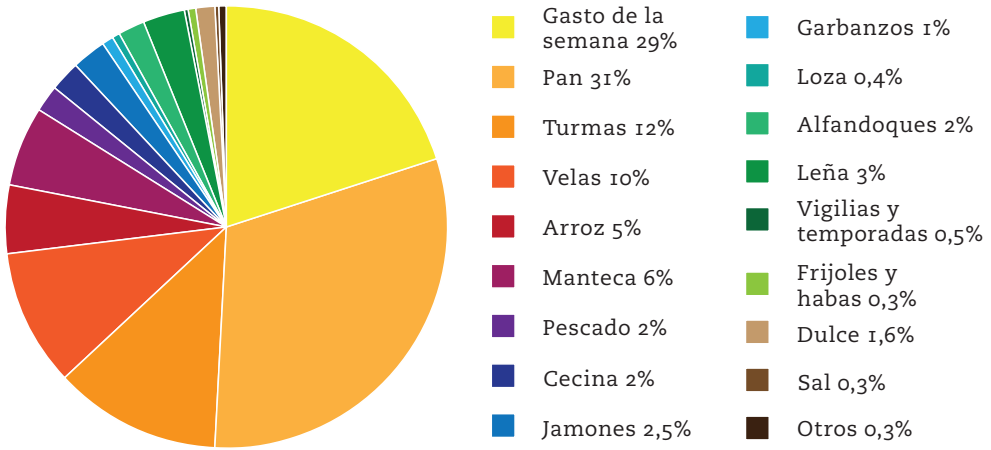
Productos		
Pan	Conserva	Carne
Papa	Gallinas	Aceite
Vino	Cacao	Lomo de puerco
Arracachas ¹⁰	Sal	Costilla de puerco
Garbanzos	Ajos	Miel
Habas	Cecina	Costilla de vaca
Manteca	Huevos	Leche
Frijoles	Arroz	Leña
Alfandoques	Jamones	Loza
Azúcar	Pescado	Velas

Fuente: AGN, SAA-III, RH-C, L, 1254C

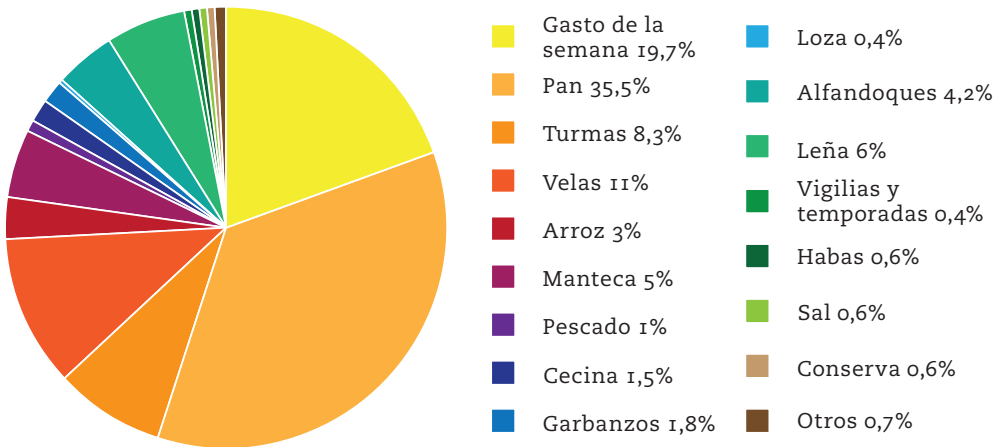
Si bien este registro no se pudo desagregar por completo, de acuerdo con las diferentes anotaciones realizadas por los religiosos se logró determinar que este egreso siempre incluía la compra semanal de los huevos y la leche para la comunidad. Este tipo de registros era frecuente en la contabilidad llevada por las diferentes comunidades religiosas a cargo de los gastos de las instituciones (Alzate 22; Torres, “El comportamiento” 636).

.....

10 La arracacha es un tubérculo originario de los Andes, también conocido como apio criollo o zanahoria blanca, entre otras denominaciones, cuya parte comestible es su raíz. Entre sus valores nutricionales se destacan sus altos niveles de almidón y calcio: “Crece en tierras frías y cuya raíz tuberosa, gruesa y de color amarillo, se come cocida” (*Diccionario de la lengua española*, <http://dle.rae.es/arracacho#3e19m2j>).



➔ **FIGURA 2.**
 Composición porcentual del *gasto ordinario* del CUST, 1733-1737
 Fuente: elaboración propia con base en AGN, SAA-III, RH-C,1254C



➔ **FIGURA 3**
 Composición porcentual del *gasto ordinario* del CUST, 1751-1755
 Fuente: elaboración propia con base en AGN, SAA-III, RH-C,1254C

El gasto más importante que se encuentra en las compras de la institución se asocia con el consumo de pan. Los datos obtenidos muestran que la compra de pan representaba el 31 % para el primer quinquenio y el 35,5 % para el segundo (figuras 2 y 3). La información registrada en el “gasto diario” no permite conocer las cantidades exactas de pan adquiridas, sin embargo, algunos de los registros

nos proporcionan información sobre el costo semanal del producto por persona. Por ejemplo, en la última semana del mes de julio de 1737 se menciona “Dimos pan hasta el 31. Sinco p[eso]s y un real, es a saber a seis colegiales, R[ecto]r, Vic[erecto]r, el h[erman]o lego, y un muchacho, que cocina, a q[ui]e[n] se da un cuartillo de pan cada día” (AGN, RH-C, SAA-III, 1254C, f. 19 v.). A partir de esta información se puede deducir que el consumo de pan por parte de los colegiales y directivos de la institución era de 4 reales y un cuartillo, es decir, dos veces lo que se le asignaba al ayudante de la cocina, a quien diariamente solo se le otorgaba un cuartillo para este producto.

La predilección por el consumo de pan provenía de una amplia tradición europea. En la península, el pan, que tenía un peso muy importante en la dieta de los madrileños y sevillanos, ocupó el primer lugar en las canastas de compras de alimentos entre finales del siglo xvii y todo el siglo xviii (Llopis *et al.* 39). Esto se explica porque de todos los bienes de consumo, desde muy temprano en el desarrollo de la cultura alimenticia peninsular, el pan se había constituido en el producto de consumo popular más generalizado (Andrés y Lanza)¹¹. En el Nuevo Reino la adquisición de pan se había establecido desde muy temprano, hacia mediados del siglo xvi (J. Vargas 168-169) y su consumo se mantuvo constante durante toda la época colonial.

Si bien en el Nuevo Mundo existía una amplia gama de productos que podían reemplazar el pan de trigo por otros alimentos, como el maíz (tostado o no) (Fernández de Oviedo 596, 598; Saldarriaga, *Alimentación* 79), había una predilección por este alimento de parte de los españoles, que se encontraba asociada con la costumbre y las ideas que tenían sobre las propiedades nutritivas del trigo (Alzate 24). Se consideraba que el trigo era el “más conveniente al mantenimiento de las gentes que otro pan alguno” y, además, se le atribuían propiedades medicinales en otras preparaciones: podía ayudar a los pulmones, a los problemas de senos endurecidos en madres lactantes, a luchar contra la culebrilla, el catarro y en algunos enfermos tísicos (Herrera 13-14). La resistencia

.....

11 Una de las constataciones interesantes desde la cultura visual, que vale la pena mencionar, es la relevancia otorgada al pan, identificado dentro de la serie de bodegones pintados por Luis Egidio Meléndez para la Corona española entre la décadas de los cincuenta y los setenta del siglo xviii, como uno de los alimentos básicos dentro de la cultura gastronómica española. Basta con observar la centralidad de dos panes redondos en el *Bodegón de cocina*, que se encuentra en el Museo de Bellas Artes de Asturias, o el rol iconográfico que ocupa en los cuadros *Bodegón con ciruelas, brevas, pan, barrilete, jarra y otros recipientes*, o *Bodegón con peros, queso, pan y recipientes*, que se encuentran en el Museo del Prado de Madrid.

a las variaciones en su dieta se debía a que los nuevos productos americanos no se encontraban inscritos en los códigos culturales alimenticios de los europeos (Saldarriaga, *Alimentación* 54). La necesidad específica de un producto que culturalmente era considerado insustituible llevó a la disposición de amplias áreas de cultivo en diferentes poblaciones y a la creación de una infraestructura para el procesamiento del trigo en el Nuevo Reino (Satizábal).

Alonso de Zamora, uno de los estudiantes graduados del CUST (Plata y Reyes 284), en su *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada*, muestra que el trigo se cultivaba en los valles de tierra fría de las jurisdicciones de Santafé y Tunja; además, presenta una imagen interesante sobre la importancia de este producto en la sociedad neogranadina:

Es tanto el trigo que se coge todos los años, que sustentando de pan su numeroso gentio (porque comen pan hasta los Indios) salen cargazonas de harina para las Governaciones de Cartagena, Santa Martha, Antiochia, Neyba, y Musso, y otras tierras, en que por ser calidissimas, no se da trigo. También provee de biscocho a los Galeones [...], que todo el año entran, y salen de los Puertos del Mar del Norte. Es tierra tan fertil, y propia para el trigo, que muchas vezes se hallan en una caña dos espigas, muy bien granadas. (Zamora 42)

Los datos proporcionados por Zamora coinciden con otra descripción del siglo XVIII que permite hacerse una idea sobre las principales zonas de producción de trigo. Se trata del texto de Basilio Vicente de Oviedo, en el que se encuentran los nombres de los principales lugares de suministro de trigo y harinas: Villa de Leiva, Sáchica, Suta, Ráquira, Tinjacá, Moniquirá, Santo Ecehomo (50), Ubaté (96), Guatavita (97), Sesquilé (101), Usaquén (107), Usme (108), Paipa (125), Sátiva (127) y Soatá (128). Los niveles de especialización en la producción de trigo en estas zonas eran tan buenos que el religioso consideraba que la calidad era “tan excelente como el de la Andalucía en España” (50).

El segundo alimento en orden de importancia en la alimentación de la comunidad educativa eran las papas o “turmas”¹². En el periodo analizado, entre 1733 y 1737 el consumo de este tubérculo fue de 12 % del total del gasto, mientras que en 1751-1755 se redujo a un 8 %. Las turmas eran reconocidas por

.....
12 Turmas fue una de las palabras usadas por parte de los españoles para nombrar este tubérculo. La explicación sobre las distintas denominaciones que se le ha otorgado a la papa se puede encontrar en el estudio de Diana Bonnet sobre este alimento.

los españoles americanos como un alimento de “mucho sustento, y de muy buen gusto” (Zamora 42-43); y como lo pone en evidencia Basilio Vicente de Oviedo (96-105), se disponía de una gran oferta de este producto en diferentes lugares del altiplano, tales como Ubaté, Guatavita, Chocontá, Cajicá, Sesquilé, Sutatausa y Lenguaque, entre otros. Un aspecto interesante fue la facilidad de articulación de este alimento en la dieta de los españoles, ya que generó menos resistencia que otros productos originarios de América, como, por ejemplo, el maíz. Se utilizaba de diferentes formas, bien fuera como guarniciones, o bien como ingrediente de algunas preparaciones específicas como el puchero o el ajiaco de papa (J. Vargas 135-136)¹³. En el CUST, para el quinquenio de 1733-1737, se compraron en promedio 37,4 cargas de papas al año y en el segundo periodo de análisis, entre 1751 y 1755, se adquirieron 22,9 cargas de papa en promedio por año (tabla 3).

♦ **TABLA 3.**

Compras de cargas de papas para la alimentación de los colegiales y directivas de la institución entre 1733-1737 y 1751-1755

Año	Cargas	Año	Cargas
1733	36	1751	16
1734	38,5	1752	19,5
1735	34	1753	31
1736	46	1754	23
1737	32,5	1755	25
Total	187	Total	114,5

Fuente: elaboración propia con base en AGN, SAA-III, RH-C,1254C

- 13 En Nueva Granada el puchero contenía los siguientes ingredientes: “agua, pollo, carne de cerdo en trozos, costilla de cerdo, carne de res, costillas de res, carne cecina, longanizas picadas, tocino, plátanos verdes, pelados y partidos en trozos con las manos, plátanos maduros, yuca, papa sabanera, repollo, mazorcas, laurel, ajo, cebolla cabezona, tomillo, sal y pimienta y bastante hogo. Preparación: las carnes se ponen a cocinar con los condimentos hasta que estén tiernas, se sacan y se añaden al caldo, el plátano y las mazorcas, luego las Papas, la yuca y el repollo y se dejan hervir. El plátano maduro se hace aparte con panela. Se escurre todo y se sirve en cada plato una porción con cada ingrediente y se baña con el hogo caliente” (Flórez y Ortiz, cit. en Restrepo 87).

Otro de los alimentos que consumían los colegiales y las directivas de la institución era el arroz. Este cereal, que tiene una densidad energética igual a la del maíz y mayor que la del trigo, solo es superado por otros alimentos ancestrales americanos como el amaranto o la chía¹⁴. De hecho, su consumo en la Colonia también se encontraba asociado con la idea de ser un alimento con propiedades medicinales (Alzate 32). A juzgar por lo que sostiene Pedro Fermín de Vargas (133-136), este alimento podía consumirse en el siglo XVIII de diferentes formas, como acompañamiento, colada, en un puchero o guisado, y su porción por persona podría variar entre una y tres onzas. Los principales lugares de producción de este cereal se encontraban en Simacota, Neiva e Ibagué (Oviedo 49, 240 y 249).

En cuanto a la proteína, el consumo de aquella de origen animal fue más elevado que el de los alimentos del mundo vegetal como frijoles o garbanzos. En la lista de compra del CUST se encontró que el consumo cotidiano de cecina y jamones de cerdo se realizaba semanalmente. De la primera se compraba entre media y una arroba, en tanto que de la segunda se adquiriría una unidad de jamón (AGN, SAA-III, RH-C, I254C). En la lista no se especifica qué tipo de carnes y de qué manera se consumían, aunque es claro que se trata de carne de res y de carnero. En Santafé había mucho ganado vacuno y la ciudad era abastecida desde distintos puntos, ya fuera desde los Llanos Orientales o desde Neiva (Saldarriaga, “Consumo”; Castaño).

El suministro de sal para la ciudad de Santafé fue mucho más estable que para otras regiones, lo que se explica por la cercanía de Zipaquirá y la abundancia de este producto puesto en los mercados adyacentes, tanto en la región del altiplano como en el nororiente del virreinato (Ocaña, Socorro, Pamplona, entre otros). En nuestro análisis, el suministro de sal fue constante, a un precio aproximado de 3,5 reales la arroba, lo cual representó ventajas para su consumo en el CUST. Otros productos incluidos en la canasta básica de la institución fueron conservas de dulce, arvejas y ajos. Sin embargo, las cantidades compradas de estos productos se desconocen en su totalidad por el tipo de registro elaborado por los escribanos de la institución.

.....
 14 Información proporcionada por el cuadro de “Densidades energéticas de algunos granos (k/cal/100): maíz 365, arroz 365, trigo 327, amaranto 371 y hía 490” (Pureco 28).

Las compras de alimentos en el Colegio Santo Tomás de Aquino. Entre la cultura y el mercado

El transcurso de la conquista y el establecimiento de los españoles en Santafé se circunscribe al proceso denominado “primera globalización”, que conectaría las regiones “densamente pobladas directa o indirectamente, de forma tal que quedarían vinculadas profunda y permanentemente” (Flynn y Giraldez 31). Este proceso se caracterizó por la expansión económica y cultural de las potencias europeas, a la que se integraron Asia, América, Europa y África mediante distintos procesos socioeconómicos y culturales. Como bien lo señalan Romero y Pérez:

Los elementos culturales de un continente se implantaron en otro; las enfermedades y las plantas medicinales, así como los cultígenos (trigo, maíz, papa, frutales) y animales domésticos, se empezaron a introducir y a adaptar a los nuevos ambientes. (11)

En este contexto, varias de las razones de consumo de la institución se encuentran vinculadas a las posibilidades del territorio por medio de los productos ancestrales originarios americanos (papas, sal, pescados locales, arracacha, frijoles, ají, tomate, cacao, entre otros), las transformaciones ecológicas de escala mundial que introdujeron los españoles (cultivo del trigo, domesticación de ganado bovino y porcino, garbanzos, arroz, azúcar, habas, arroz, entre otros), las restricciones o regulaciones establecidas por las creencias religiosas de la orden y, por supuesto, las posibilidades del mercado. Esta composición sintetizaría las posibilidades de un sincretismo gastronómico a partir de un mestizaje alimenticio en el CUST desde su fundación, permitiendo la preparación de diferentes platos en el contexto regido por la orden, como gigote de gallina, guisados, asados y pucheros (Restrepo 70).

Según los registros del libro de gasto diario, uno de los consumos con mayor regulación, debido a la doctrina religiosa, fue el de carne. Cecilia Restrepo ha mostrado, por medio del estudio de las *Constituciones* utilizadas por los dominicos, cómo había prohibiciones al consumo de carne en los días de cuaresma y, citando a Toussaint-Samat, sugiere que inclusive se podría hablar de unos 180 días al año sin consumo de carne por parte de los colegiales (71). En el caso del CUST, aunque no se pudo constatar la afirmación de Toussaint-Samat, se encontró que la comunidad se abstuvo del consumo de carne durante

setenta días, aproximadamente, fechas vinculadas con la cuaresma, la Semana Santa, tómporas, más de una decena de vigiliyas y la celebración de la Natividad. Durante estas celebraciones se incrementaba el consumo de pescado, mientras que en las vigiliyas y las tómporas se reemplazaban las proteínas bovinas y porcinas por mayores compras de leche y huevos o la preparación de sopas. Algunos de los registros ponen en evidencia la sustitución de la carne por otros alimentos, por ejemplo, en la tercera semana de junio de 1735 se anotó: “Dimos quatro r[eale]s p[ar]a guebos, y leche p[ar]a la Vigilia de S[a]n Juan”, mientras que en septiembre de ese mismo año se destinaban los mismos rubros pero para dos celebraciones religiosas adicionales: “Dimos ocho r[eale]s p[ar]a la Vigilia de S[a]n Matheo, y otro día de Temporas, guebos, leche” (AGN, SAA-III, RH-C, 1254C, ff. 12 r.-v.). Las razones por las cuales no se consumían carnes rojas se relacionan con ideas sobre la purificación del espíritu (tabla 4).

♦ **TABLA 4**

Celebraciones religiosas del Colegio y Universidad de Santo Tomás entre 1733-1737 y 1751-1755

Fecha/duración		Festividades religiosas
Día	Mes	
40 días		Cuaresma
7 días		Semana Santa
12 días		Tómporas de la Santa Cruz
23	Junio	Vigilia de la Natividad de San Juan Bautista
28		Vigilia de San Pedro y San Pablo
24	Julio	Vigilia de Santiago
9	Agosto	Vigilia de San Lorenzo
14		Vigilia de la Asunción de la Virgen
23		Vigilia de San Bartolomé
20	Septiembre	Vigilia de San Mateo

Fecha/duración		Festividades religiosas
Día	Mes	
27	Octubre	Vigilia de San Simón
31		Vigilia de todos los Santos
29	Noviembre	Vigilia de San Andrés
20	Diciembre	Vigilia de Santo Tomás
24		Vigilia de la Navidad

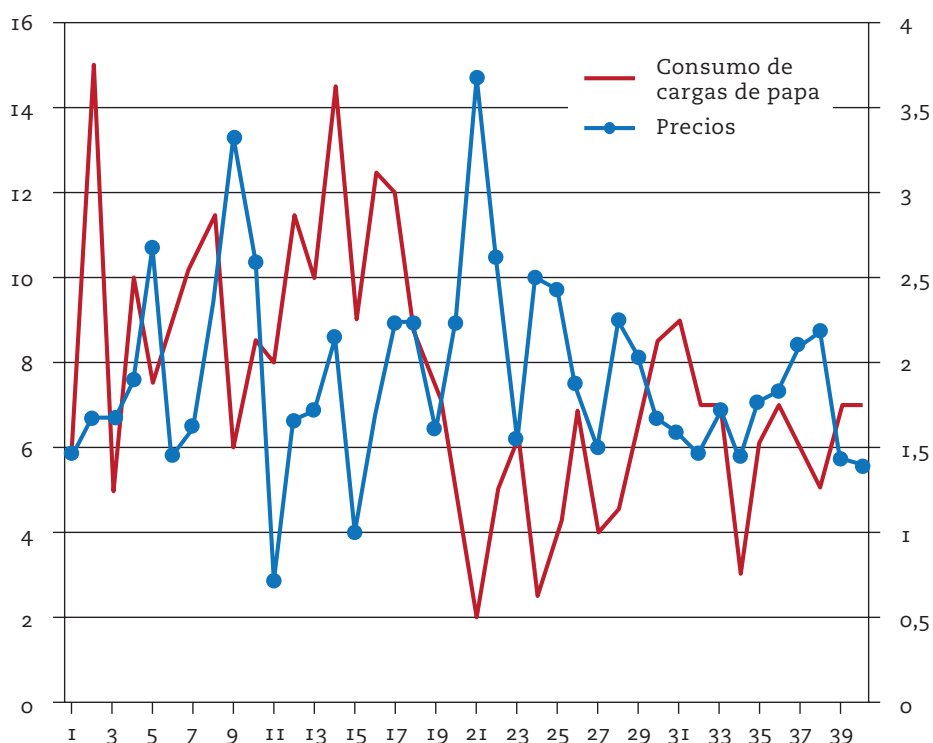
Fuente: elaboración propia con base en AGN, SAA-III, RH-C, I254C

Por otra parte, también es importante indagar sobre otro tipo de decisiones alimenticias que se tomaron en la comunidad y que escapan al mundo doctrinal relacionado con el consumo. Nos referimos a la racionalidad económica de los dominicos al adquirir productos que se encontraban con costos bajos o elevados en el mercado. Como se puso en evidencia mediante gráficas de composición del gasto (véase figuras 2 y 3), la dieta del CUST era alta en carbohidratos y, después del pan, el segundo alimento de mayor importancia fue la papa. El artículo de Bonnett muestra cómo desde muy temprano en el siglo XVI este alimento ancestral originario fue incorporado por sus altos niveles nutricionales a la dieta de los españoles peninsulares y americanos, de diferentes maneras (39-42), y las cifras de cargas consumidas en el CUST confirman su importancia.

Para responder a esta inquietud hemos analizado la evolución del consumo de papa en función de los precios y las cantidades del producto en los dos quinquenios. Por tratarse de uno de los alimentos de la canasta básica del consumo santafereño en el siglo XVIII, consideramos que constituye una buena muestra del comportamiento económico de los dominicos frente al mercado (figura 4).

Al observar la representación gráfica (figura 4), donde el eje horizontal lo constituyen los cuarenta trimestres de los dos quinquenios analizados, el primer eje vertical las cantidades de cargas consumidas y el segundo eje vertical los precios, se puede encontrar una correlación negativa entre precios y cantidades (Pearson = 0,42), lo cual indica que existe una relación inversa en la cual el consumo de papa es elástico al precio; es decir, cuando había un aumento de precio se reducía el consumo de este bien. En la figura 4 se pueden identificar dos coyunturas con cinco periodos muy claros en esta relación inversa. La

primera, cuando los precios de las cargas de papa eran bajos, lo cual aumentó su consumo en 1736 (trimestre 9) y 1753 (trimestre 31), y la segunda, cuando el precio de la papa subía y por ende el consumo del bien bajaba, lo que se puede ver para los años de 1735 (trimestre 9), 1751 (trimestre 21) y 1752 (trimestre 25). Este comportamiento observado en los datos del libro de gasto diario del CUST pone en evidencia una racionalidad económica de los agentes muy pendiente de los movimientos del mercado, lo cual resulta interesante pues los dominicos utilizaron como sustituto incrementar las cantidades de compra de productos como el garbanzo o el arroz cuando se presentaba el encarecimiento del tubérculo. Lo que se puede deducir de las decisiones tomadas con relación a estas dos muestras de alimentos como la carne y la papa es la coexistencia de los motivos económicos y culturales que impulsaron la manutención de la institución en esos dos quinquenios.



➔ **FIGURA 4.**

Relación entre los precios y las cantidades de papa consumidas por el Colegio y Universidad Santo Tomás de Aquino, 1733-1737 y 1751-1755

Fuente: elaboración propia con base en AGN, SAA-III, RH-C, I254C

Vino y aceite. Los productos garantizados por el rey

Uno de los productos fundamentales en la dieta de los españoles fue el vino, cuyo consumo era característico de la cultura gastronómica y medicinal europea. Fuera del ámbito religioso, se lo consideraba una bebida agradable, estimulante y saludable si se consumía con moderación (Herrera 45). El vino fue considerado por los españoles un bien fundamental, no solo para el consumo recreacional o alimenticio, sino por el marco de su universo de creencias médicas (J. Vargas 189; Alzate 34). Tanto el trigo como el vino eran los alimentos centrales de la celebración católica más importante, el sacramento de la eucaristía. En esta el ritual simbólico representaba la recepción del cuerpo y la sangre de Cristo, encarnados en el pan y el vino que consagraban el símbolo de la fe de la sociedad cristiana, donde de forma ritual cada vez que se realizaba una misa se anunciaba la muerte de Jesucristo y se proclamaba su resurrección hasta su regreso (Earle 699).

La figura administrativa que se creó para el suministro de los productos más costosos del sacramento fue la donación, conocida entonces como las mercedes de *limosnas de vino, cera y aceite*¹⁵. Estas limosnas fueron otorgadas entre el siglo XVI y el XVIII a las distintas órdenes religiosas, conventos y sacerdotes en todos los reinos de ultramar de la Corona española¹⁶. Por lo general, los documentos eran reales cédulas que ordenaban a los oficiales de la Real Hacienda proveer por un tiempo determinado —que convencionalmente siempre era prorrogado a solicitud de las órdenes religiosas— de “vino y azeyte para con que pudiesen celebrar y alumbrar el Sanctísimo Sacramento [...] que fuese necesario para una lámpara y a razón de arroba y media de vino en cada un año” (AGN, C, M, t. 67, f. 357 r.).

La historiografía ha mostrado que el consumo del vino era costoso, excepto para algunos individuos que se encontraban en el marco de las tempranas economías extractivas del siglo XVI y XVII, como la pesquería de perlas en Santa

15 Las regulaciones principales se establecieron desde muy temprano en la *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por S.M.C. del Rey Don Carlos II*, cuyas leyes VII a IX explicaban las regulaciones de la *limosna de vino y aceite*, que se debía dar en dinero o especie de vino y aceite, solo a religiosos conventuales y de forma regulada con moderación (13).

16 En el Archivo General de Indias se encuentra una gran cantidad de expedientes sobre las *limosnas de vino y aceite* que fueron otorgadas a distintas comunidades religiosas en todas las posesiones de ultramar entre los siglos XVI y XVIII (AGI, SG, AS, t. 963; AGI, SG, AF, t. 318; AGI, SG, ASD, t. 2671; AGI, SG, AG, t. 225; AGI, SG, ABA, t. 594).

Marta, la minería aurífera en “Zaragoza, Cáceres y Guamocó en Antioquia”, o de los circuitos de contrabando extranjero en Río de la Hacha (Saldarriaga, *Alimentación* 63-65, 104). De manera paralela, se ha puesto en evidencia que en los primeros siglos, debido a sus bajos impuestos y al mismo tipo de economía extractiva, el consumo de vino se había convertido en parte central de la mesa de algunos santafereños, siendo inclusive uno de los principales productos consumidos por algunos habitantes de la ciudad (J. Vargas 153, 159 y 167). Sin embargo, desde las primeras décadas del siglo XVII y a partir de los aranceles que se impusieron a los vinos y los aceites provenientes de Sevilla y Cádiz, su consumo presentó una disminución importante y se hizo una sustitución de productos en parte de la sociedad santafereña, sin abandonárseles completamente (Cruz 28 y 48). En el marco de las órdenes religiosas, el consumo era principalmente determinado por las jerarquías eclesiásticas, aunque algunos padres “‘achacosos y ancianos’ acompañaban sus comidas con algo de vino”, lo cierto es que “el vino era una exclusividad del ritual de la misa y de los clérigos [...]” (Pérez 83).

Se puede ver que en los colegios administrados por la Orden de Predicadores había un abastecimiento de vino y aceite por parte de las mercedes de limosnas de estos dos productos. Sin embargo, en las constituciones no se pudo constatar que a los colegiales se les incluyera dentro de su dieta de manera regular (AHUR, C, 4, f. 3 v.), excepto obviamente mediante la regularidad del sacramento o algún uso medicinal.

Igualmente, se puede establecer que en la alimentación del CUST el uso del aceite era restringido. Este era un producto que se encontraba en la institución gracias a las mercedes de limosnas (Zamora 529) y a las compras realizadas por los padres dominicos, que generalmente ingresaba como un gasto extraordinario (AGN, SAA-III, RH-C, 1254C, ff. 171 v. y 179 r.). En el análisis sobre el bajo nivel de consumo de aceite de oliva dentro de la institución, se encuentra que el problema era su alto costo por ser un bien importado. Aunque en Villa de Leiva había olivares que daban excelentes aceitunas para la fabricación de este producto, la elaboración local estaba prohibida por la Corona (Zamora 42). Podemos ver entonces cómo con el aceite sucedía lo mismo que con el vino: un marco de protección de la industria de la metrópoli que restringió la posibilidad de generar una producción local. Por esta razón, en el Nuevo Reino de Granada la manteca de cerdo pasó a ser el medio de fritura e ingrediente esencial desde el siglo XVI (J. Vargas 195) hasta el XVIII. En el CUST, por ejemplo, en el periodo 1733-1737 hubo un promedio de consumo anual de diez arrobas anuales, es decir, aproximadamente 9,5 kg mensuales, siendo el quinto gasto más significativo.

Durante el siguiente quinquenio, 1751-1755, el consumo promedio anual fue de ocho arrobas, es decir 7,5 kg mensuales, siendo la cuarta inversión de mayor importancia para el periodo (AGN, SAA-III, RH-C, 1254C).

Finalmente, es importante señalar que hubo otros productos fundamentales dentro de la dieta de las comunidades religiosas de Santafé, como gallina, quesos, miel, algunas hortalizas y frutas que no necesariamente pasaban por los registros del libro de gastos de la institución. Estos productos probablemente eran suministrados al CUST por vía de las haciendas de la Orden de Predicadores¹⁷, tal y como se realizaba en su homólogo de Nuestra Señora del Rosario, donde se suministraban varios de los productos provenientes de las haciendas: San Vicente, El Tejar de las Nieves y Calandayma (Restrepo 65-67). Sin embargo, no se han podido encontrar los acervos documentales que permitan caracterizar los productos y las respectivas cantidades que eran enviadas desde las haciendas a la institución.

Notas finales

El análisis del *libro de gasto ordinario* del CUST ha permitido conocer parte de la dieta de una de las instituciones educativas religiosas más importantes del Nuevo Reino de Granada, así como también la periodicidad y la programación de la compra de alimentos. La mayoría de los productos son característicos del altiplano o sus inmediaciones, tales como la leña, las habas, las turmas y las arracachas. La comunidad educativa estaba acostumbrada a consumir productos básicamente regionales, por lo menos en un 65 % del total.

Una de las características interesantes de la contabilidad de los dominicos es la marcada relación existente entre las festividades religiosas y el tipo de alimentos comprados para la comunidad educativa. Por ejemplo, cada año, en la época de Semana Santa incrementaba el gasto en pescado (AGN, SAA-III, RH-C, 1254C, ff. 98 r.- 175 r.). Al mismo tiempo, se puede observar en los libros de contabilidad un descenso en el consumo de carnes rojas (jamón, lomo, costillas de cerdo, cecina).

17 Una de las haciendas que se referencian con frecuencia es La Huerta, que se encontraba en Tocaima. Sin embargo, no se ha encontrado información económica de ella, más allá de su valor y forma de adquisición (Barrado 228).

Sin duda, puede parecer un hecho de menor importancia si se piensa que, en general, la sociedad colonial era de tipo confesional. Sin embargo, si se analiza desde el punto de vista de las relaciones sociales de la construcción de una comunidad “académico-religiosa”, servía como un vehículo efectivo de la reproducción de la sociedad, más aún si se piensa, como lo plantearían Mary Douglas y Baron C. Isherwood con relación a los significados públicos del consumo (80). Finalmente, la alimentación de la comunidad, que se hacía en los refectorios de la institución, reafirmaba procesos de identidad, donde sin estar necesariamente en presencia de un sermón o liturgia específica, el simple acto de consumir determinados alimentos o estar restringido de acceder a otros —directrices supervisadas por el *reverendo padre rector*— tenía implícito un contenido simbólico ritual más allá de los estudios colegiales-universitarios. En última instancia, el acto de comer, más allá de la necesidad biológica en sí misma, también representaba una síntesis que pone de manifiesto el entramado cultural de la sociedad eclesiástica, sus posibilidades ecológicas y sus determinantes económicas. La inversión en alimentos para el consumo institucional generó relaciones sociales “rituales” en torno al consumo. En tal sentido, este tipo de consumo “básico”, más allá de relaciones como la *emulación* (Veblen), dio lugar a un afianzamiento y una reproducción del orden social, que fue indirecto mediante la compra y el suministro de alimentos.

Para finalizar, un elemento de interés particular con respecto al consumo del CUST es el bajo consumo de artículos de lujo (de los llamados *efectos de Castilla*), pues para la época se conoce la predilección por el vino y otros bienes importados. Si bien se ha constatado que había un suministro constante de vino mediante las limosnas de vino y aceite otorgadas por la Corona para el servicio religioso de la orden, no se registran compras adicionales para el consumo frecuente en la institución. De acuerdo con la historiografía (Pérez 83) y con fuentes analizadas (AHUR, C, 4, f. 3 v.), este hecho lleva a considerar que su consumo estaba limitado a las jerarquías más altas y no al colegiado en general. Esto es importante tenerlo en cuenta, ya que ocurre algo completamente diferente en una región como Popayán, donde debido al dinámico comercio que mantenía con Quito y la región aurífera, y la diferencia del tipo de población española asentada en el sur del virreinato y su capacidad adquisitiva, fue posible la adquisición de más botijas de vino, además de las que eran otorgadas por la Corona (ACC, OS, 9609). Una hipótesis adicional podría poner en evidencia que fuera de los factores de composición religiosa y de los factores geográfico-espaciales de los recursos, también hay una variable demográfica fuerte que diferencia los

gustos y las orientaciones del consumo, tal como lo plantearía Pierre Bourdieu en *La distinción* (1979).



BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS

A. Archivos

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI)

Sección Gobierno (SG)

Audiencia de Buenos Aires (ABA), tomo 963.

Audiencia de Filipinas (AF), tomo 318.

Audiencia de Guadalajara (AG), tomo 225.

Audiencia de Santafé (AS), tomo 963.

Audiencia de Santo Domingo (ASD), tomo 2671.

Archivo Histórico de la Universidad del Rosario (AHUR)

Constituciones (C) 4

“Expediente presentado por Juan Peláez con la cuenta de gastos e ingresos durante su Rectorado”. Caja 2.

Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia (AGN)

Sección Colonia (C)

Colegios (C), 1.

Miscelánea (M), 67, 71.

Sección Archivo Anexo III (SAA-III)

Real Hacienda - Cuentas (RH-C) 1254C.

Archivo Central del Cauca, Popayán (ACC)

Ordenes Sagradas (OS) 9503, 9504, 9453, 9454, 9609, 9610, 9602, 9600, 9599, 9598, 9590, 9591, 9592, 9594.

Archivo Histórico de Antioquia, Medellín (AHA)

Colonia (C) 457-458.

B. Impresos

Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua (DRAE). Madrid: Real Academia Española de la Lengua, 1734.

Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias. Islas y Tierra-Firme del mar Océano*. T. IV. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1855.

Herrera, Gabriel Alonso de, ed. *Agricultura general del campo*. Madrid: Domingo González, 1619.

Oviedo, Basilio Vicente de. *Riquezas y cualidades del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1930.

Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II. Tomo I. Madrid: Boix Editor, 1841.

Vargas, Pedro Fermín de. *Pensamientos políticos y memoria sobre la población del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1944.

Zamora, fray Alonso de. *Historia de la provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1980.

C. Cuadros referenciados

Museo de Bellas Artes de Asturias, Oviedo (España)

Colección Pedro Masaveu

Meléndez, Luis Egidio. *Bodegón de cocina*. 1772. <http://www.museobbaa.com/obra/bodegon-de-cocina/>

Museo del Prado, Madrid (España)

Serie Bodegones para el Gabinete de Historia Natural del Príncipe de Asturias (futuro Carlos IV)

Meléndez, Luis Egidio. *Bodegón con ciruelas, brevas, pan, barrilete, jarra y otros recipientes*. 1760-1770. <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/bodegon-con-ciruelas-brevas-pan-barrilete-jarra-y/ee74dc9d-7c8e-45e6-8ab8-8cae8do835a1>

---. *Bodegón con peros, queso, pan y recipientes*. Tercer cuarto siglo XVIII. <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/bodegon-con-peros-queso-pan-y-recipientes/4a039125-069f-4990-94c7-e11ba5f6d6c2>

II. FUENTES SECUNDARIAS

- Andrés Ucendo, José Ignacio y Ramón Lanza García. “El abasto de pan en el Madrid del siglo xvii”. *Studia Historica: Historia Moderna*, vol. 34, 2012, pp. 61-97.
- Alzate Echeverri, Adriana María. “Comer en el hospital colonial: apuntes sobre la alimentación en tres hospitales neogranadinos a finales del siglo xviii”. *Historia Crítica*, n.º 46, 2012, pp. 18-42. DOI: <https://doi.org/10.7440/histcrit46.2012.03>.
- Amaya, José Antonio y James Vladimir Torres Moreno. “La Expedición Botánica a la luz de las cifras, 1783-1816”. *Ensamblando Estados*, editado por Olga Restrepo Forero. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), 2013, pp. 41-75.
- Barrado Barquilla, José, ed. *Los dominicos y el Nuevo Mundo, siglos xviii-xix*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1995.
- Bernadot, Vicente María. *La orden de predicadores*. Bogotá: Editorial A. B. C., 1948.
- Bonnett, Diana. “‘Resurgencia’ y recolonización de la papa. Del mundo andino al escenario alimentario mundial, siglos xvi-xx”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 46, n.º 1, 2019, pp. 27-57. DOI: <https://doi.org/10.15446/achsc.v46n1.75552>.
- Bourdieu, Pierre. *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 2006.
- Castaño Pareja, Yoer Javier. “Consumo y abasto de la carne en la ciudad de Santafé del Nuevo Reino de Granada, 1572-1716”. *Fronteras de la Historia*, vol. 22, n.º 2, 2017, pp. 76-113. DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.105>.
- Cruz Medina, Juan Pablo. “Alimento, mestizaje y cultura. Una aproximación a la historia de la alimentación en la Santafé del siglo xvii”. *Boletín Museo del Oro*, n.º 57, 2017, pp. 4-57.
- Douglas, Mary y Baron C. Isherwood. *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*. México D. F.: Editorial Grijalbo, 1990.
- Earle, Rebecca. “‘If You Eat Their Food...’: Diets and Bodies in Early Colonial Spanish America”. *The American Historical Review*, vol. 115, n.º 3, 2010, pp. 688-713. DOI: <https://doi.org/10.1086/ahr.115.3.688>.
- Flynn, Dennis y Arturo Giraldez. “Los orígenes de la globalización en el siglo xvi”. *Oro y plata en los inicios de la economía global*, coordinado por Bernd Hausberger y Antonio Ibarra. México: Colegio de México, 2014, pp. 29-76.
- Frid, Carina. “Precios y crisis en una economía rioplatense. Santa Fe (1790-1850)”. *América Latina en la Historia Económica*, vol. 24, n.º 2, 2017, pp. 59-92. DOI: <https://doi.org/10.28232/alhe.v24i2.746>.

- Llopis Agelán, Enrique, Alfredo García-Hiernaut, Héctor García Montero, Manuel González Mariscal y Ricardo Hernández García. “Índices de precios de tres ciudades españolas, 1680-1800: Palencia, Madrid y Sevilla”. *América Latina en la Historia Económica*, n.º 32, 2009, pp. 31-80. DOI: <https://doi.org/10.18232/alhe.v16i2.416>.
- Pacheco, Juan Manuel. *Historia eclesiástica. T. 2. La consolidación de la Iglesia, siglo XVIII*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, Lerner, Historia Extensa de Colombia, vol. XIII, 1975.
- Pérez Morales, Edgardo. “Vida material, religiosidad y sociedad colonial. Espacios, objetos y prácticas de consumo en el Colegio jesuita de la ciudad de Antioquia, 1726-1767”. *Historia Crítica*, n.º 38, 2009, pp. 70-95. DOI: <https://doi.org/10.7440/histcrit38.2009.05>.
- Plata Quezada, William Elvis y Norma Constanza Reyes Escobar. *La Universidad Santo Tomás de Colombia ante su historia, siglos XVI-XIX*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2005.
- Pureco Ornelas, José Alfredo. “El maíz de México para el mundo. Alimento, patrimonio y ese ‘oscuro objeto del deseo’”. *El pasado del futuro alimentario: los alimentos ancestrales americanos*, editado por Enriqueta Quiroz y Helena Pradilla Rueda. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2018, pp. 21-41.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed. Actualización 2020. <http://dle.rae.es>
- Restrepo Manrique, Cecilia. *La alimentación en la vida cotidiana del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, 1653-1773*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2005.
- Romero, Luis René y Juan Felipe Pérez. *Naufragios y puertos marítimos en el Caribe colombiano (siglos XVI-XVIII)*. Bogotá: Siglo XXI Editores, 2005.
- Saldarriaga, Gregorio. *Alimentación e identidades en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1215/00182168-2802726>.
- . “Consumo de carnes en zonas cálidas del Nuevo Reino de Granada: cualidades cambiantes, siglos XVI y XVII”. *Fronteras de la Historia*, vol. 11, 2006, pp. 21-56. DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.513>.
- Satizábal Villegas, Andrés Eduardo. *Molinos de trigo en la Nueva Granada, siglos XVII-XVIII. Arquitectura industrial. Patrimonio cultural inmueble*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- Torres Moreno, James Vladimír. “El comportamiento de los precios en una economía preindustrial: Popayán, virreinato de Nueva Granada, 1706-1819”. *Cuadernos de Economía*, vol. 34, n.º 66, 2015, pp. 629-680. DOI: <https://doi.org/10.15446/cuad.econ.v34n66.50611>.

---. *Minería y moneda en el Nuevo Reino de Granada. El desempeño económico en la segunda mitad del siglo XVIII*. Bogotá: ICANH, 2013.

Vargas Lesmes, Julián. *La sociedad de Santafé colonial*. Bogotá: Cinep, 1990.

Veblen, Thorstein. *La teoría de la clase ociosa*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Zambrano Pantoja, Fabio. *Alimentos para la ciudad. Historia de la agricultura colombiana*. Bogotá: Editorial Planeta, 2015.



Vicisitudes económicas y políticas del Colegio Seminario de Santa Marta a finales del siglo XVIII

Economic and Political Difficulties of the Seminar School in Santa Marta City by the End of the 18th Century

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1130>

Recibido: 19 de enero del 2020

Aprobado: 6 de octubre del 2020

.....
EDGAR REY SINNING*

Universidad del Magdalena, Colombia
Universidad Simón Bolívar de Barranquilla, Colombia
papelillopinto@gmail.com

R E S U M E N

El presente artículo da cuenta de las vicisitudes que se presentaron alrededor de la construcción y puesta en marcha del Colegio Seminario en la ciudad de Santa Marta, en la segunda mitad del siglo XVIII. La edificación de estas estructuras era regulada por el Concilio de Trento (1545-1563), la bula papal *Romanus Pontifex* de 1455 y las cédulas reales emanadas de la monarquía borbónica. Se revisaron

cédulas reales y otros documentos, y aunque se ordenaba que la construcción del edificio del seminario debía iniciarse una vez terminada la erección de la catedral, las autoridades eclesiásticas (obispos) no obedecieron, lo que las enfrentó a las autoridades civiles (gobernadores) y originó una serie de contratiempos, disputas y gastos innecesarios que retrasaron la culminación de la obra.

Palabras clave: seminario, colegio, educación, autoridad civil, autoridad eclesiástica

.....
* Sociólogo y doctor en Historia de América Latina. Mundos Indígenas, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España. Se desempeña como docente e investigador del Grupo de Historia Empresarial y Desarrollo Regional de la Universidad del Magdalena, Santa Marta, Colombia, y docente-investigador de la Universidad Simón Bolívar de Barranquilla, Colombia. Investiga sobre la historia y la cultura caribe, con énfasis en fiestas y carnavales. <https://orcid.org/0000-0002-8889-5237>.

A B S T R A C T

This article reports on the vicissitudes that occurred around the construction and start-up of the Seminary School in the city of Santa Marta in the second half of the 18th century. The construction of these structures was regulated by the Council of Trent (1545-1563), the papal bull *Romanus Pontifex* of 1455 and the royal certificates emanating from the Bourbon monarchy. Royal documents and other

documents were reviewed, and although these show that the monarchy ordered that the construction of the seminary building should begin after the manufacture of the cathedral, the ecclesiastical authorities (bishops) did not obey, which confronted them with the civil authorities (governors), which in turn caused a series of setbacks, disputes and unnecessary expenses that delayed the completion of the work.

Keywords: seminary, school, education, civil authority, ecclesiastical authority

Introducción



Aunque Santa Marta fue la primera ciudad fundada en estas tierras hispanoamericanas (1525), al final del siglo XVIII no contaba con un colegio medianamente organizado o un seminario, tal como lo tenían ciudades como Panamá, Santafé, Popayán, Cartagena o Mompox; no obstante, fueron varios los intentos de organizar uno que cumpliera con los requerimientos establecidos en el Concilio de Trento. Las tentativas se remontan a 1673, durante el gobierno eclesiástico del obispo don Lucas Fernández de Piedrahita, a raíz de unas cátedras de gramática y moral autorizadas por el rey Carlos II en 1668 (De la Rosa 110-111). Fernández trató de construir un seminario, y si bien consiguió un terreno y algunos materiales, su objetivo no se logró: la obra no tuvo el apoyo de la Junta de la Catedral, no obtuvo los recursos necesarios y terminó como colegio¹; más tarde, se destinó al Palacio Episcopal (De la Rosa 110-111).

En 1745, cuando arribó a la ciudad el obispo Juan Nieto Polo del Águila, el panorama no era nada halagador: “la catedral arruinada, el colegio que sirvió de casa episcopal destruido” (Restrepo II: 156). En 1750 se posesionó el nuevo jerarca de la iglesia José Javier Arauz y Rojas, quien salió a recorrer la provincia

.....
 I Para una definición de *colegio*, consúltese el *Diccionario de la Lengua Castellana* de 1729, tomo II, p. 410. En el mismo diccionario, pero en el tomo VI, p. 75, se define *seminario*.

en diciembre de ese año. Al volver a la ciudad en febrero de 1752, encontró la catedral en el suelo, sacudida por un temblor ocurrido el 1.º de enero.

En julio de 1759 llegó a la ciudad el nuevo gobernador Gregorio Rosales Troncoso y Osores, cuya desilusión fue mayúscula pues no encontró los edificios indispensables para el funcionamiento del gobierno colonial, es decir, no había casa de gobierno; las fortificaciones estaban en mal estado; la catedral, abandonada; no había cárcel ni colegio; la casa capitular amenazaba ruina; faltaba un cuartel para los soldados... En definitiva, era una ciudad desatendida por la Corona. A la muerte del obispo fue nombrado el dominico Agustín Manuel Camacho y Rojas, en 1764, quien, como sus antecesores, encontró la ciudad y el clero en estado de postración. La mayoría de los integrantes del clero era “ignorante [...] con pocas excepciones, debido a que en la provincia aun no existían más que las dos cátedras de moral práctica y de latinidad costeadas por S.M.” (Restrepo II: 202). El nuevo obispo impulsó la continuación de los trabajos de la catedral y se preocupó por conseguir un recinto para convertirlo en colegio seminario, aunque luego este sería abandonado. Los proyectos que había diseñado para ser realizados en la provincia se frustraron porque fue trasladado a Santafé como arzobispo.

Para reemplazar a Camacho y Rojas, el rey Carlos III nombró a Francisco Javier Calvo, quien se posesionó en diciembre de 1771. Dos años después, en diciembre de 1773, murió. Sin embargo, en ese corto tiempo logró que, por fin, la Corona española escuchara la voz del gobernador de la diócesis quien, en 1772, le solicitó al rey construir un edificio para organizar un seminario. Con base en la solicitud y el informe del estado de la diócesis, en 1774 Carlos III expidió una cédula real en la que reconocía que en 1772 el obispo Calvo le había informado que “era grande la falta de culto en aquella diócesis por no haber colegio seminario” (AGI, SF, 969, “Cédula Real”, 1.º de enero de 1774, f. 3). Además, el rey señalaba que el seminario traería muchos beneficios: permitiría la formación de nuevos ministros que apoyarían las liturgias en la catedral; tales ministros escaseaban; los pobres podrían enviar a sus hijos a estos seminarios, alejándolos así de los vicios del país y la mala crianza en sus casas, y se brindaría una alta formación para cultivar el evangelio (AGI, SF, 969, “Cédula Real”, 1.º de enero de 1774, ff. 3-4). De esta cédula real fue enviada copia al virrey de Santafé, al gobernador Nicolás Díaz de Perea, al obispo Calvo y a los oficiales reales de Santa Marta.

A partir de ese momento se exteriorizaron disputas que revelaban las vicisitudes políticas y económicas que enfrentaban al gobernador y al obispo en el celo, cada uno queriendo preservar y defender los fueros de su competencia. Tales sucesos, que se presentaron mientras se buscaba la construcción del seminario, están consignados en cédulas reales, cartas de gobernadores, funcionarios coloniales, virreyes, obispos, decretos del gobernador, actas de juntas, del cabildo e informes, todos localizados en el Archivo General de Indias, en el legajo Santafé 1199. Esta documentación y otra localizada en el Archivo General de la Nación y en el Archivo Histórico de la Diócesis de Santa Marta permiten comprobar lo dificultosa y traumática que resultó dicha construcción, que se inició a finales del siglo, durante el gobierno de Antonio de Samper, y se inauguró en 1810, en los albores de la independencia.

La literatura sobre la ciudad y provincia de Santa Marta de finales del siglo XVII y la primera mitad del XVIII revela el deplorable estado en que se encontraba la zona. Los textos escritos en el siglo XVIII por el alférez real José Nicolás de la Rosa (1742) y el jesuita Antonio Julián (1787) muestran una ciudad y su territorio provincial con varios problemas sociales, religiosos, políticos y económicos, expresados en la actividad ilegal del contrabando; las sublevaciones permanentes de los nativos goajiros, chimilas y motilones; las disputas incessantes entre los gobiernos eclesiástico y civil, así como la escasa explotación y aprovechamiento de las riquezas naturales, todo lo cual determinó una falta de comercio con el interior de la Nueva Granada y las colonias caribeñas españolas, inglesas y holandesas. Aunado a lo anterior, se encontraban las pésimas vías que comunicaban a la capital con su territorio y los ataques de piratas y bucaneros que quemaron y saquearon la ciudad: del “año 1655 a este de 92 Santa Marta había sido saqueada y quemada diecinueve veces” (Restrepo I: 427).

Las autoridades virreinales consideraron necesario doblegar a los nativos sublevados para poder establecer proyectos que generaran beneficios para la Corona, ya que solo así podía garantizarse la libre movilidad de los habitantes y mejorar los caminos que conducían del centro de la provincia al río Magdalena, lo cual era indispensable para la comercialización de productos agrícolas y ganado vacuno. Saether no duda en señalar que

hacia el siglo XVIII, Santa Marta y Riohacha permanecían en los márgenes de la sociedad colonial española, y en el curso del siglo los oficiales reales, el clero y las elites locales criticaban con frecuencia su condición y llamaban a una acción del gobierno para imponer el orden y estimular el desarrollo social y económico. (45)

Para la segunda mitad del siglo XVIII, la situación de la provincia seguía siendo crítica. Dos documentos sobre aquella época así lo revelan. El primero es el informe elaborado por el gobernador Antonio de Narváez (1776-1785) que relata “el mísero estado por la escasa Población” (De Narváez 33), en tanto que el segundo es de su sucesor, el vasco José Ignacio de Astigarraga (1785-1793), quien puso atención al saneamiento de las poblaciones y la organización de los pueblos desde el momento en que llegó a la ciudad. En tal sentido, motivó a los pobladores rurales a mejorar las prácticas productivas, por lo que dedicó parte de su tiempo al fomento de la agricultura, estimuló la actividad comercial en la ciudad y se preocupó por mejorar las condiciones de la policía.

En ambos informes oficiales la radiografía de la provincia es similar, aunque Astigarraga reconoce alguna mejoría en las rentas reales como resultado de frenar un poco el accionar del contrabando en 1778 y 1779, así como del “incremento de la agricultura y comercio, aunque la población no, con cuyo aumento no dudo que (como llevo expuesto) serían muy rápidos los progresos de esta provincia” (*AGI, SF*, 1181, “Informe del gobernador de Santa Marta don José Ignacio de Astigarraga”, 22 de marzo de 1789, s. f.). A pesar de la lucha contra tal comercio ilegal, al final del siglo XVIII, según McFarlane, “en 1794 la Corona reconoció que el ‘gran comercio clandestino’ que pasaba por Cartagena, Rio Hacha, Santa Marta y Portobelo estaba socavando el tráfico legal” (244).

Muy posiblemente, ese escenario crítico explica por qué a finales del siglo XVIII la capital de la provincia no tenía un colegio medianamente organizado o un seminario: los mandatarios virreinales buscaron preservar la ciudad y sus habitantes y se olvidaron de atender otros asuntos de importancia como la educación de los niños y los jóvenes, muchos de ellos hijos de nobles peninsulares y de los funcionarios de la gobernación.

Con este escrito se aspira a contribuir a la comprensión de las dificultades que se tuvieron que superar para construir una edificación donde funcionara una institución educativa necesaria para la ciudad de Santa Marta y su provincia, construcción solicitada desde mediados del siglo XVII y completada después de muchos años.

Carlos III autoriza la construcción del Colegio Seminario y las desavenencias entre las autoridades civil y eclesiástica en Santa Marta

Gracias a la gestión del obispo Calvo y de acuerdo con su política educativa, Carlos III expidió la Cédula Real del 14 de enero de 1774, en la cual se ponía en evidencia el estado lamentable y el atraso en que se encontraba la catedral en su proceso de reedificación. En la documentación revisada, desde 1766 hasta el momento del informe del obispo, el argumento repetitivo era la escasez de recursos:

las rentas que se perciben son cortas y no alcanzan para cubrir los gastos que demanda la santa obra. Visto el panorama económico de la diócesis de Santa Marta, de las rentas del virreinato del Nuevo Reino de Granada y del mismo arzobispado, es el monarca quien tiene que definir el futuro de la construcción, y así lo hizo. (Rey, *Fiestas* 78)

Frente al estado de las rentas y la pobreza de la provincia, Carlos III impuso el tributo de $\frac{1}{2}$ real por cada frasco de aguardiente, la mitad de su producido para continuar la erección de la catedral, que se había iniciado en firme el 8 de diciembre de 1766, y la otra mitad para el seminario, inicialmente con ocho colegiales; se aclaraba que su construcción debía iniciarse al terminar la catedral. Asimismo, se autorizó una prórroga de 2 reales novenos por 10 años, pertenecientes al obispo de esta ciudad, más los dichos novenos aplicados por la ley para construir el seminario (AGI, *SF*, 969, “Cédula Real”, 1.º de enero de 1774, f. 7).

A pesar de estas disposiciones, Astigarraga, en un informe fechado en 1787, sostenía que el obispo Agustín Manuel Camacho (1764-1771) había tomado una casa a la que denominaba seminario y cobraba el 3 % por ley y por el Concilio de Trento. No se sabía nada del dinero recibido, porque no lo “ha depositado en las Cajas Reales ni se sabe su paradero” (AGI, *SF*, 1199, “Cabildo Eclesiástico de Santa Marta”, 25 de diciembre de 1796, f. 46), ni por qué el obispo había tomado esa casa. Por lo tanto, Astigarraga solicitaba al obispo Juan Francisco Navarro y Acevedo (1775-1788) y a los oficiales reales que se reunieran con él para revisar la situación, que les enviaran a aquellos “los autos del asunto” y que se comisionara a quien se considerara con jurisdicción sobre el seminario (AGI, *SF*, 1199, “Cabildo Eclesiástico de Santa Marta”, 25 de diciembre de 1796, f. 46). Sin embargo, como el obispo residía en Valledupar, delegó al deán y cabildo

en Santa Marta para que “vuestra señoría [hará] mis veces disponiendo lo que fuese más arreglado y conforme a lo ordenado por Su Majestad y determinado por el Santo Concilio [Trento]” (AGI, *SF*, 1199, “Carta del obispo de Santa Marta Francisco Navarro”, 17 de diciembre de 1787, f. 51). Los asistentes tomaron la decisión de nombrar al arcediano Salvador del Real y Soto, quien aceptó el cargo “y prometió cumplir en él todo su poder y saber” (AGI, *SF*, 1199, “Carta del obispo de Santa Marta Francisco Navarro”, 17 de diciembre de 1787, ff. 59-60).

Para el obispo Camacho, la urgencia de contar con una catedral a la altura de la capital de provincia era la misma que sentía por tener un colegio seminario, por lo cual quiso convertir una casa tomada en alquiler en colegio seminario. Esta decisión generó una disputa entre el obispo Calvo, sucesor de Camacho, y el gobernador Nicolás Díaz, porque “el obispo quiso dar empuje a la obra del Seminario, a lo que se opuso el gobernador, apoyándose en la cédula por la cual se ordenaba que no se le diera principio antes de que se terminase la catedral” (García 253). Los obispos veían que las obras de la catedral iban muy lentas y que ello retrasaba el inicio de las obras del seminario, por lo cual en varias ocasiones insistieron en la necesidad de comenzar la construcción, contrariando la cédula real de 1774. La urgencia de mejorar la educación de la juventud samaria, así como la preparación de los sacerdotes, que era muy escasa, hizo que algunos obispos se enfrentaran al gobernador.

La responsabilidad de la construcción y puesta en marcha del seminario en la ciudad era del gobernador y del obispo, es decir, los poderes civil y eclesiástico. Esta responsabilidad compartida en la educación era el reconocimiento por parte del rey, sus ministros y sus funcionarios coloniales de que “Iglesia y Estado colaborarían en estas tareas, la primera con su influencia y sus riquezas; el segundo con su capacidad de coordinación y los resortes de la autoridad” (Domínguez 255).

Por otra parte, el caso de Riohacha es complejo, porque a pesar de que en lo espiritual pertenecía al obispado de Santa Marta, cuando se expidió la Cédula Real de 1774 se encontraba bajo el Gobierno de Cartagena, es decir, quedaba eximida del impuesto sobre el aguardiente. La situación que se presentaba en Riohacha era difícil por encontrarse en una miseria absoluta, lo cual requería que fuera exenta del impuesto (AGI, *SF*, 1199, “Virrey de la Nueva Granada Manuel Antonio Flores”, 31 de marzo de 1777, f. 12)². También era motivo de

2 Sobre la situación de pobreza de Riohacha consúltese el informe del gobernador Antonio de Narváez, citado anteriormente.

preocupación que se afectara la venta legal de aguardiente, porque el gravamen incrementaría los costos y estimularía el contrabando (AGI, *SF*, 1199, “Virrey de la Nueva Granada Manuel Antonio Flores”, 31 de marzo de 1777, f. 7). A pesar de las observaciones anteriores, los riohacheros tuvieron que cumplir con el impuesto como cualquier feligrés de Santa Marta, como lo muestra un auto de obediencia (AGI, *SF*, 1199, “Real Cédula”, 20 de julio de 1776, f. 14).

Los malestares suscitados en Santa Marta y Riohacha por el pago del impuesto al aguardiente y el abandono de la provincia en todos los aspectos fueron trasladados al virrey Flores, quien redactó un informe al rey Carlos III, aprovechando el descontento en la provincia, y pidió que no se continuara con la construcción de la catedral porque —según él— Santa Marta tenía muchas necesidades y el templo no era una obra que urgiera, considerando que era factible que la mitra de Santa Marta fuera agregada a la de Cartagena, lo que implicaba la suspensión de la obra. Lo que necesitaba la ciudad, sostenía el virrey, era inversión en la parte militar y recuperar las fortificaciones que dieran mayor seguridad a la provincia (AGI, *SF*, 1199, “Virrey de la Nueva Granada Manuel Antonio Flores”, 31 de marzo de 1777, ff. 4-5). En ese sentido, recomendaba trasladar la catedral a otro lugar de la provincia y no gastar recursos en un templo que estaría a merced de piratas y bucaneros (Rey, *Fiestas* 81-84). La solicitud del virrey era similar a la de su antecesor y la respuesta del monarca fue la misma: la catedral debía concluirse.

En un informe de la junta de la catedral, de febrero de 1788, quedaron registradas las formas como, según el Concilio de Trento, se determinaba quiénes estarían obligados a pagar y recolectar los dineros. La reunión se llevó a cabo con el objetivo de nombrar a dos personas para cobrar y administrar los dineros, que incluían todas las rentas eclesiásticas, las obras pías, los colegios y los monasterios; todos estos recursos se destinaron a fundar el colegio seminario (AGI, *SF*, 1199, “Acta de Junta del Cabildo Eclesiástico de Santa Marta”, 28 de febrero de 1788, ff. 58-60). Los nombrados fueron el arcediano Salvador Real y Soto y el doctor Luis de Robles.

Un año más tarde, el gobernador extendía un oficio en el cual quedaba en evidencia que la disposición del 3 % dirigida a las obras del seminario no se había hecho efectiva en toda la provincia; lo poco recaudado lo tenía el tesorero Gabriel Díaz Granados y no se estaba invirtiendo “con perjuicio de una obra tan útil al Servicio de Dios del Rey de la causa pública...” (AGI, *SF*, 1199/37, “Acta de Junta del Cabildo Eclesiástico de Santa Marta”, 21 de marzo de 1789, ff. 79-80). Mediante una nota dirigida por el vicesfiscal, se le recordaba al obispo que en la

Cédula Real de 1774 se había establecido que los auxilios no eran solamente conciliares, por lo cual se podían recolectar de otras rentas para la continuación de las obras. Este concepto lo compartía el fiscal interno, quien recordaba además que no era dable hacer ningún reparo a lo ordenado (AGI, SE, 1199, “Decreto del virrey de Nueva Granada Francisco Gil”, 12 de mayo de 1789, f. 92).

Paralelamente a esta situación, la provincia comenzaba a mejorar sus ingresos, a pesar de no lograrse el control total del territorio. La ofensiva contra los chimilas había surtido sus efectos. José Fernando de Mier y Guerra primero abrió caminos; seguidamente, entre 1749 y 1753, fundó y refundó poblaciones a la orilla del río Magdalena, desde Tamalameque hasta Sitionuevo (Rey, *Poblamiento* 136-159), así como otras poblaciones en el interior de la provincia, labor que continuó Agustín de la Sierra en 1776 (Rey, *Poblamiento* 206-208). La estrategia de poblar a la orilla del río garantizó la posibilidad de transitar con menos obstáculos que antes, permitiendo habilitar rutas que conducían a los puertos ribereños desde el sur de la provincia de Santa Marta, principalmente desde Ocaña, por las cuales se comerciaba no solamente contrabando, sino la producción agrícola y ganadera al mercado interior (McFarlane 75-77).

Lo anterior hacía posible el “comercio hacia colonias extranjeras y neutrales como producto de los permisos especiales para tal fin, siendo establecida como puerto menor de América tras la implementación de los decretos de comercio libre” (Pinto 34). Las finanzas de la provincia mejoraron gracias al monopolio del aguardiente y el tabaco, lo que significa que “fue capaz de generar recursos propios y no sólo dependió de las remisiones de otras cajas como acontecía con sus similares de Cartagena, Panamá y Riohacha” (Pinto 34). Dependier de sí misma fue importante, ya que los situados pasaban por Cartagena y sufrían recortes y retrasos; a comienzos del siglo XVIII pasaban hasta cinco años sin hacerse efectivos (Restrepo II: 38), lo cual originaba retrasos en la terminación de la catedral y el inicio de la construcción del seminario. Sin embargo, según Pinto (71), el incremento en las cajas reales se aceleró desde 1796, cuando en teoría, se inició la construcción del seminario.

Gracias al mejoramiento de las rentas del aguardiente, el tabaco y los naipes, las autoridades civiles y eclesiásticas de Santa Marta pudieron culminar la erección de la catedral. El gobernador Astigarraga se empeñó en avanzar en la construcción y su sucesor Samper lo logró tres años después de haberse posesionado. Gracias a ello se dio vía libre a la construcción del seminario, lo cual explica que las obras se concluyeran con una diferencia de catorce años.

El obispo Anselmo José de Fraga y Márquez pone en marcha el colegio seminario

Quince años después de la autorización para la construcción del seminario (1789) y a pesar de los reiterados esfuerzos y solicitudes que se hacían para edificarlo en la ciudad de Santa Marta, el obispo José de Fraga redactó un informe sobre la difícil situación de la catedral y el seminario. Un punto que le preocupaba era la escasez y falta de preparación del personal con el que se contaba para los cultos, personal que en muchas ocasiones, a pesar de no contar con los requerimientos ni la formación que se exigía, era admitido por no haber maestros ni escuelas (AGI, SF, 1199, “Carta del obispo de Santa Marta Anselmo de Fraga”, 15 de noviembre de 1789, f. 5).

Pese a la complicada situación, Fraga presentó al rey algunos puntos que a su parecer contribuirían de gran manera al avance del proyecto: reanudar y cobrar rentas eclesiásticas que habían sido autorizadas por reales cédulas, como las impuestas en el año 1774 del $\frac{1}{2}$ real de aguardiente, el apadrinamiento de algunos seminaristas, aumentar el número de profesores y asignar un rector y vicerrector, de acuerdo con las necesidades que en ese momento se presentaban (AGI, SF, 1199, “Carta del obispo de Santa Marta Anselmo de Fraga”, 15 de noviembre de 1789, ff. 10-11).

El obispo escribió un extenso informe en el que detalló la falta de instrucción en ciencias eclesiásticas y otros conocimientos que permitieran a los jóvenes prepararse para la vida política y civil que necesitaba la provincia. A continuación, notificó la decisión de hacer las gestiones para poner en marcha la iniciación del seminario, lo que sucedió el 19 de noviembre de ese año, para lo cual utilizaría lo recaudado por algunos funcionarios, sobre todo el “3 % que dispone las leyes del reino” (AGI, SF, 1199, “Carta del obispo de Santa Marta Anselmo de Fraga”, 15 de enero de 1790, f. 3), recurso que se utilizaría para la “sustentación de directores, maestros y seminaristas” (AGI, SF, 1199, “Carta del obispo de Santa Marta Anselmo de Fraga”, 15 de enero de 1790, f. 4). Si bien el objetivo y los beneficios eran claros, es preciso indicar que en un principio se presentaron varios obstáculos tanto en la parte formativa como en la planta física. De ahí que el obispo acudiera de forma incesante al consejero del rey y al mismo monarca para poder contar con su poderoso auxilio, indispensable ante la falta de recursos. Por eso, solicitaba “que se aplique perpetuamente al seminario los sobrantes de los Reales novenos” (AGI, SF, 1199, “Carta del obispo de Santa Marta Anselmo de Fraga”, 15 de enero de 1790, ff. 10-11).

La planta física, obstáculo para el buen funcionamiento del colegio seminario

El asunto de la planta física en la cual funcionaría el colegio seminario sería una dificultad más para el obispo, ya que no estaba definida. Aunque se había cedido un espacio para su funcionamiento, no era adecuado para impartir la enseñanza, además de encontrarse en el limbo por una situación jurídica, ya que había estado en un proceso de remate y posteriormente había sido abandonada. La información que recibió el obispo fue que la edificación estaba apta para el colegio y que era de propiedad del seminario, lo cual faltaba a la verdad. El obispo le comunicó al rey que lo habían engañado (AGI, SF, 1199, “Carta del obispo de Santa Marta Anselmo de Fraga”, 15 de enero de 1790, f. 4).

Como consecuencia del estado de abandono de la edificación, su situación era crítica, a los propietarios no les interesaba a quién se la alquilaban y menos si pagaban. El edificio presentaba un estado poco recomendable para la enseñanza, hecho con ladrillo y piedra cubierta de teja.

La obtención del espacio para el seminario fue una dificultad que superó el obispo junto con las personas involucradas: el coronel de milicias Pascual Díaz Granados y María Micaela de Porras. El obispo, mediante una transacción, canceló el rédito anual adeudado de 75 pesos sobre el capital; “de 1500 pesos, a que se redujo de 2820 pesos que eran, además libres de pagar los devengados en 19 años, que ha corrido desde el 71 en que se le adjudicó la casa...” (AGI, SF, 1199, “Carta del obispo de Santa Marta Anselmo de Fraga”, 15 de enero de 1790, f. 5).

Luego de subsanar este problema jurídico, no quedaba más que adecuar el espacio para ponerlo en funcionamiento, puesto que solo contaba con tres pequeñas salas bajas, un cuarto y una cocina. Esto hacía que los niños tomaran algunas clases en el hospicio Santo Domingo, lo cual no tenía contento al obispo, pues opinaba que la estancia en un solo lugar era lo ideal porque permitía la vigilancia. Así, se vio en la necesidad de abandonar las habitaciones que ocupaba para que fueran destinadas como aulas, evitando de esta manera la confusión de las artes y las ciencias que se enseñaban. Para ello, alquiló una casa al lado que comunicó con el seminario (AGI, SF, 1199, “Carta del obispo de Santa Marta Anselmo de Fraga”, ff. 9-10). Además, asumió la rectoría y la vicerrectoría, pues de tal modo ahorraba recursos para destinarlos a los arreglos de la planta física.

En 1793, el obispo, por medio del gobernador, logró conseguir finalmente el lugar donde se levantaría el seminario. Si bien aún no se terminaban las obras de construcción de la catedral, esta sería la misma casa que había tomado

el obispo fray Agustín Camacho unos años antes. El gobernador y el obispo, acompañados de Antonio Marchante, aparejador de reales obras, quien dirigía la construcción del templo, eligieron “un terreno que hay suficiente y bueno cerca de la Iglesia San Francisco y la Nueva Catedral” (AGI, SF, 1199, “Carta del gobernador de Santa Marta José de Astigarraga”, 25 de junio de 1793, ff. 6-7). El obispo, sin embargo, no quedó del todo convencido del sitio seleccionado, por lo que dejó de tocar el tema con el gobernador y con Marchante. Su silencio de largos meses se rompió el día en que inició la demolición de algunos cuartos de la casa donde funcionaba el seminario, y le dijo al gobernador, falsamente, que pensaba construir su casa y la de sus sucesores, pero en realidad estaba construyendo unas aulas provisionales para la enseñanza de primeras letras y latinidad (AGI, SF, 1199, “Carta del gobernador de Santa Marta José de Astigarraga”, 25 de junio de 1793, f. 7). El gobernador se enteró por rumores callejeros de que el obispo pretendía construir el colegio seminario (AGI, SF, 1199, “Carta del gobernador de Santa Marta José de Astigarraga”, 25 de junio de 1793, f. 7).

Incómodo con lo que acontecía, el gobernador pidió testificar a varios funcionarios de la Corona sobre lo que sabían y les constaba con respecto al seminario y su planta física. Dichos funcionarios eran los escribanos públicos José Ignacio de Alamo, de la Real Hacienda, registros y visitas; José Antonio del Rosal, escribano público de número, encargado por la ausencia del titular Gaspar Antonio González, como escribano notario real, y el aparejador Antonio Marchante, quienes debían declarar bajo juramento si las aulas eran nuevas o las mismas desde tiempos atrás y si estaban aptas para el proceso de enseñanza (AGI, SF, 1199, “Decreto del gobernador de Santa Marta José de Astigarraga”, 14 de mayo de 1793, ff. 187-188).

La respuesta conjunta fue que los salones provisionales eran los mismos desde hacía tiempo y no eran apropiados para “la educación de la juventud en primeras Letras, y Latinidad, y a los eclesiásticos en la Ciencia Moral [...] y que en dicho edificio no hay salón alguno que pueda todavía servir para piezas de educación...” (AGI, SF, 1199, “Declaración de los citados”, 15 de mayo de 1793, ff. 193-194). Los funcionarios del gobierno civil se alinearon con el gobernador, quien estaba interesado en seguir la política definida por la Corona española. En las declaraciones se descalificó la actitud del obispo Fraga por haber iniciado una obra que no cumplía mínimamente con los requerimientos técnicos.

La declaración de Marchante fue importantísima porque era quien contaba con conocimientos y experiencia en el campo de la construcción. En primer lugar, recordó que el sitio seleccionado por el gobernador, el obispo y

por él mismo había sido descartado por el obispo sin comunicárselo a nadie. Y en segundo lugar, el obispo había demolido y comenzado a reedificar “la casa nominada colegio” bajo su responsabilidad y había encargado la obra a personas no calificadas. Como no había arquitecto, la obra estaba en estado crítico (AGI, *SF*, 1199, “Declaración del arquitecto Antonio Marchante”, 15 de mayo de 1793, ff. 194-197). De todas estas diligencias se le dio noticia al rey Carlos IV.

El gobernador le pidió al aparejador que dictaminara los tiempos que la obra podía soportar en el estado en que se encontraba, el presupuesto para su refacción, la parte que era necesario demoler, el terreno que se necesitaba y otros aspectos que considerar para construir el seminario en mejores condiciones (AGI, *SF*, 1199, “Decreto del gobernador de Santa Marta José de Astigarraga”, 7 de febrero de 1793, ff. 120-121). Este intercambio de correspondencia y solicitudes entre gobernador y aparejador permite pensar que el primero no quería perder tiempo en la decisión que debía tomar para resolver el problema, ya que se debía cumplir lo ordenado por Carlos III y ratificado por Carlos IV.

En respuesta, el aparejador dictaminó que el deterioro en las obras era causado porque los salones no habían sido terminados y, ante la falta de refuerzos, amenazaban otra parte construida de la edificación. Este punto de refuerzo y solidez era de vital importancia por la presencia de posibles temblores y violentos vientos que cuarteaban las paredes, los arcos y los cerramientos de las puertas. En cuanto al costo estimado, se estableció en 8 000 pesos, sin incluir otros 5 000 pesos que se destinarían a la parte que se había de demoler para una posterior extensión. En el plano que acompañaba al informe se mostraba la escasa robustez de lo construido (figura 1).

Marchante hizo algunas recomendaciones: don Francisco Sabatini, director general de Fortificaciones, Arquitectura Civil y de Obras Hidráulicas, debía hacerse cargo de reformar las débiles partes que necesitaba lo construido para contrarrestar su deterioro. Por no tener un plano ni diseño ni perfil, no se sabía a ciencia cierta qué estaba proyectado. El arquitecto expresaba que, por la calidad de lo edificado, se podía concluir la ruina total de la edificación, así que se necesitaban por lo menos 30 000 pesos para reconstruirla (AGI, *SF*, 1199, “Informe del arquitecto Antonio Marchante”, 29 de enero de 1793, ff. 116-117). El gobernador le envió este informe al asesor don Manuel Campuzano. Al mismo tiempo, se le solicitó al chantre Pedro Díaz Granados, colector del ramo, que presentara cuentas con respecto a los trabajos que hasta el momento se habían realizado (AGI, *SF*, 1199, “Carta del gobernador de Santa Marta José de Astigarraga”, 25 de junio de 1793, f. 8).

A solicitud del gobernador, los oficiales reales notificaron que los recursos recaudados por el 3 % para el seminario, entre 1783 y 1789, habían ascendido a la suma de 144 pesos, 7 reales y $\frac{3}{4}$ maravedís. Los dineros habían sido recibidos de los cuatro curas comarcados: Ciénaga, Gaira, Mamatoco y Bonda, entregados en 1792 al colector Gabriel Díaz Granados, nombrado en dicho cargo por el obispo (AGI, SF, 1199, “Informe del contador de Santa Marta Nicolás de Unanue”, 23 de febrero de 1793, ff. 128-129). Díaz Granados, que se desempeñaba como chantre de la catedral, en su calidad de colector debía guardar “para la fábrica del colegio seminario que se había de fundar construida que fuese la catedral” (AGI, SF, 1199, “Informe del contador de Santa Marta Nicolás de Unanue”, 23 de febrero de 1793, ff. 135-136).

El obispo Fraga murió el 22 de marzo de 1793 y quedó el deán José Joaquín Meriño como encargado. Este duró algún tiempo porque el nombrado por el rey para suceder a Fraga, el deán Juan José González, no aceptó. En 1794 se nombró al deán José Alejandro de Egues, pero este murió en Cartagena en 1796, antes de llegar a Santa Marta. Esta inestabilidad en el gobierno eclesiástico le permitió a Astigarraga avanzar en la construcción de la catedral sin que una autoridad religiosa le hiciera contrapeso, hasta que en septiembre de 1793 hizo entrega del gobierno a su sucesor, Antonio de Samper y González³.

El obispo Sánchez Cerrudo y la terminación de la construcción del seminario

Entre 1793 y el final del siglo XVIII la información sobre la construcción del seminario es escasa. El gobernador Samper se dedicó a culminar la erección de la catedral: “Me entregué con notorio celo y vigilancia de la finalización de un edificio en que tanto interesó a vuestro real corazón” (AGI, SF, 1181, “Carta del gobernador de Santa Marta Antonio de Samper”, 25 de noviembre de 1795, ff. 5-6). La entrega definitiva al obispo interino fue en 1796.

Por otra parte, la búsqueda de recursos permanentes destinados a la ejecución de las obras del seminario era una tarea inaplazable. Por ello, el cabildo eclesiástico de Santa Marta, integrado por Domingo José Díaz Granados, Pedro Gabriel Díaz Granados y Luis de Robles, solicitó los pontificales correspondientes

3 Ese mismo año se nombró a José de Medina Galindo gobernador de Riohacha, separando así esta provincia de la de Santa Marta.

a tres obispos de la diócesis en 1796. El cabildo le aclaró a Carlos IV que, por ley, a la muerte de un obispo, la Real Hacienda debía hacerse cargo de todos los bienes por medio de un inventario que había de realizarse a tal efecto. Más tarde debía procederse al reparto dejado en el testamento, o si no lo había, la catedral era la gran benefactora de las pertenencias de los obispos. Asimismo, se le pedía al rey que continuara con los auxilios (el ½ real al frasco de aguardiente y el 9½ de las iglesias parroquiales) que hasta entonces se destinaban a tal fin (AGI, SF, 1199, “Carta del Cabildo Eclesiástico de Santa Marta”, 25 de diciembre de 1796, f. 3).

En la revisión documental del periodo estudiado no se ha encontrado un documento que informe de la fecha en que se iniciaron los trabajos del seminario. Así, conociendo la decisión de los gobernadores de cumplir la orden de la Corona de iniciar obras del seminario solo al terminar la catedral, es dable pensar que tales obras comenzaran después de 1796. Todavía gobernaba la provincia Samper.

En un cruce de cartas entre el nuevo gobernador Víctor de Salcedo⁴ y el obispo encargado Díaz Granados en 1807, se conoce la existencia de una real cédula del 1.º de junio de 1799, por medio de la cual se estableció:

El producto del tres por ciento de seminario, no se invierta en otros fines, y que en las ciudades donde hasta ahora no se ha verificado su fundación el referido producto se deposite en las iglesias catedrales en arca de tres llaves [...] (AHDSM, tomo 7, “Dictamen del asesor del gobernador de Santa Marta José María de Avilés”, 16 de enero de 1807, f. 110)

Este concepto forma parte de la puja por el control y manejo de los dineros que tenía en su poder el chantre de la catedral Pedro José de Luque y que Díaz Granados le había solicitado que se los entregara en 1806. De todas maneras, De Luque elaboró un informe de los recaudos entre 1793 y agosto de 1806, el cual arrojó una cantidad de 494 pesos, 4 y 4 ¼ reales (AHDSM, tomo 7, “Carta del mayordomo de la catedral de Santa Marta Pedro José de Luque”, 22 de septiembre de 1806, f. 109). Como resultado de esta disputa por el control de los dineros destinados a la construcción del seminario, el obispo aceptó que se depositaran en el arca dentro de la catedral, con las tres llaves respectivas.

4 Posesionado el 11 de enero de 1805 (AGI, SF, “Carta del gobernador de Santa Marta Víctor de Salcedo”, 2 de febrero de 1805, f. 2).

En enero de 1808 fue descubierto un robo continuado de la mayor parte de los recursos depositados en el arca. En esta situación estuvieron involucrados varios feligreses y funcionarios del clero. Después de realizada la verificación de los dineros que quedaron, se concluyó que había 7 pesos y 5 reales (AGN, AC, “Criminales (juicios): SC19 – Criminales – Juicios; SC.19”, ff. 328-329). Se sustrajo la cifra nada despreciable de “dos mil trescientos sesenta y seis pesos, cuatro y tres octavos reales los mismos que se pusieron en la Arca preparada al efecto” (AGN, AC, “Certificación del acta de introducción del 3 % en el arca”, 7 de febrero de 1807, ff. 340-341), fruto de las rentas producidas entre 1802 y 1805.

El proceso de indagación y las diligencias realizadas por las autoridades para establecer las responsabilidades del acto vandálico fueron largos. Todavía en diciembre de 1808, cuando se posesionaba como obispo Miguel Sánchez Cerrudo, no se habían resuelto y no se había hecho efectiva la devolución del dinero del robo para continuar con la obra. Ello preocupó al obispo, por lo que le solicitó al gobernador, mediante un oficio, que se le reintegraran los dineros por la venta de los bienes del señor Iñigo de Sevilla, padre del condenado Fernando de Sevilla. Su hijo, quien resultó responsable del robo, le recordaba “la necesidad de fondo para la construcción de la obra del Seminario que se sigue con el mayor empeño y es a vuestra señoría constante” (AGN, AC, “Oficio del obispo de Santa Marta Miguel Sánchez, 10 de junio de 1809”, f. 560). Lo cierto es que este suceso retrasó las obras.

El obispo, desde su llegada a la ciudad, se había mostrado muy activo en la necesidad de fortalecer la educación de la juventud y el clero, y en tal sentido organizó algunas cátedras. Logró concitar las voluntades de la autoridad civil, en cabeza del gobernador De Salcedo, alrededor de dotar el seminario de los docentes mejor formados y útiles. Por aquel entonces obtuvo información sobre una disposición testamentaria de la fallecida señora Francisca Martínez, otorgada el 9 de febrero de 1799, donde estipulaba la erección de un canonicato al servicio de su alma, la de su padre, hermano y demás almas del Purgatorio (AGI, SF, 1248, “Copia de escritura”, 27 de febrero de 1809, f. 10). Lo que más complacía al obispo era que estaba al arbitrio y la voluntad de los albaceas José Nicolás y Andrés de Jimeno, de manera que confiaba en que se podrían orientar algunos aportes para el colegio seminario⁵. Logró tal cometido con la anuencia del gobernador, quien aceptó el concepto de su asesor porque en la ciudad

5 Véase la carta enviada en 1809 por el obispo Sánchez Cerrudo al rey Fernando VII, AGI, SF, 1248/2, “Gobernador Vice Patrono”, f. 4.

se respiraban “los sentimientos más piadosos, más adecuados para el fomento del culto divino, y más útiles al seminario conciliar, cuya obra actualmente se está siguiendo con el último empeño” (AGI, SF, 1248, “Dictamen del asesor del gobernador Juan Elías López”, 20 de mayo de 1809, f. 24).

Después de tales diligencias, se fundó el canonicato con la total aprobación de los hermanos Jimeno, albaceas de la finada Francisca Martínez. Los recursos destinados a la prebenda saldrían de la producción de las haciendas Santa Rosa de Garabulla y Santa Cruz de Papare, de forma que se garantizaba el sostenimiento del seminario (AGI, SF, 1248, “Copia de escritura”, 27 de febrero de 1809, f. 11).

La voluntad de doña Francisca Martínez se basaba fundamentalmente en dar un canonicato a la catedral —para el aumento de su culto divino y alabanzas al Altísimo— y al recién creado seminario, que bien serviría a la juventud y a la instrucción del clero. La canonjía estaba dirigida a lo relacionado con las cátedras que debían dictarse en el colegio y la aprobación de dos canonjías, una de teólogo y otra de jurista. Este punto es importante porque trata de los estudios avanzados a que pudieran aspirar los prebendados. Todo lo acordado se legalizó por medio de un acta (AGI, SF, 1248, “Acta del Cabildo Eclesiástico de Santa Marta”, 17 de febrero de 1809, ff. 8-9).

Luego de todas las diligencias llevadas a cabo por el obispo y la participación del gobernador, ambas autoridades procedieron a informarle al rey de lo hecho en beneficio del seminario. Ambos reconocieron la necesidad de fundar la canonjía penitenciaria para que sirviera a la catedral y al seminario. El obispo fue mucho más expresivo y le informó a Fernando VII el estado deplorable de la educación de la juventud y el clero, “con motivo del poco celo que se ha tenido en su instrucción, y que esta ignorancia provenían la multitud de vicios en que se hallaban sumergidos” (AGI, SF, 1248, “Carta del obispo de Santa Marta Miguel Sánchez”, 31 de marzo de 1809, f. 4). Las dos autoridades entendieron que debían trabajar mancomunadamente para terminar de construir el proyectado edificio en el que funcionaría el seminario. La finalización de la construcción del colegio seminario y la puesta en marcha del proceso de educación a la juventud samaria y a los mismos integrantes del clero se realizaron con base en las normas establecidas por la monarquía española y contó con la autorización del obispo.

El 30 de mayo de 1810, “día de San Fernando, el obispo Sánchez Cerrudo, en función solemne, fijó las armas de Su Majestad en la puerta del seminario, función presidida por el señor gobernador don Víctor de Salcedo y Somodevilla,

con la asistencia de los dos cabildos (secular y eclesiástico)” (Restrepo II: 307), de los blancos peninsulares, los blancos criollos, los pardos, los esclavos, los libres de todos los colores, los indios llegados de Mamatoco, Bonda, Masinga, Taganga y Gaira, y, en general, muchas personas que conocían todo el trabajo y esfuerzo que había costado construir el seminario. Como resultado de una última gestión a favor de la catedral, las parroquias y el seminario, el obispo y el cabildo determinaron, luego de un arqueo, un saldo de 15 000 pesos, de los cuales se destinaron 5 000 a la guerra con Inglaterra y el resto para el seminario y algunos ornamentos de las parroquias más pobres.

El edificio quedó totalmente concluido el 4 de enero de 1811, según lo informaba el vicario capitular Plácido Hernández Rodríguez (Restrepo II: 307). El obispo murió en agosto de 1810, por lo que no pudo ver la obra concluida. Según Restrepo, su muerte fue muy lamentada en la ciudad. Fue sepultado en el cementerio San Miguel, que inició su construcción el obispo Anselmo de Fraga y fue concluido en el gobierno eclesiástico del mismo Sánchez Cerrudo. Su secretario y confesor, el fraile Manuel Redondo y Gómez, fue nombrado para reemplazarlo en 1811; le correspondió llevar a cabo, en compañía del nuevo gobernador Tomás de Acosta, las diligencias que concluyeron definitivamente el edificio.

Conclusión

Al final del siglo, ambas autoridades participaron en las decisiones que se tomaron, tanto de espacio como de recursos dirigidos para tal fin, así como el nombramiento de quienes iban a estar al frente de diversas actividades, como fuera la recolección de los impuestos o nombramientos de tesoreros. Los monarcas Carlos III y Carlos IV habían ordenado que debía iniciarse su construcción apenas estuviera concluida la catedral, para evitar desperdiciar dinero y esfuerzos si se construían a la vez. Lo cierto es que los trabajos para construir tanto la catedral como el seminario sufrieron tropiezos. Ambas obras se iniciaron años después de haberse ordenado desde Madrid. La puja por el control de la decisión de cuándo debía construirse el seminario retrasó la obra, que a la postre se logró al inicio del siglo XIX, cuando las autoridades trabajaron al unísono.

Como puede apreciarse, la construcción del colegio seminario no fue nada fácil, pero fue menos compleja que la de la catedral porque se sujetó a la terminación de esta última. La iglesia tuvo los tropiezos de la falta de dinero. Santa Marta, durante muchos años del siglo XVIII, estuvo sujeta al situado que

llegaba atrasado y recortado al pasar por Cartagena. Solo a final del siglo mejoraron las rentas, como lo señala Pinto y lo reconocen Astigarraga y el mismo Samper (Restrepo). Adicionalmente, el seminario no tuvo opositores externos a la ciudad, como sí los tuvo la catedral, en cabeza de dos virreyes seguidos, Guirior y Flores, y algunas autoridades cartageneras.

Lo cierto es que las autoridades coloniales residentes en Santa Marta fueron celosas para que la obra de seminario saliera adelante, aunque, como se pudo ver, algunos obispos, por ser del criterio que era prioritario el seminario frente a la catedral, tomaron decisiones erradas que a la postre costaron unos buenos recursos mal invertidos y retrasos. Se necesitó que Astigarraga y los siguientes gobernadores continuaran la construcción, hasta que por fin el gobernador Víctor de Salcedo entregó la obra en 1810, y el siguiente, Tomás de Acosta, hiciera diligencias en coordinación con el nuevo obispo Manuel Redondo y Gómez para que el rey Fernando VII autorizara por diez años más los reales novenos, porque habían quedado algunas deudas de la dotación del seminario.

Hoy queda el edificio con el nombre de claustro de San Juan de Nepomuceno, y, aunque dejó de ser un seminario, fue utilizado en varios momentos de la historia de la ciudad para cumplir funciones administrativas, educativas y culturales. Por ejemplo, en el seminario funcionó la primera imprenta que llegó a Santa Marta en 1816, donde se comenzó a imprimir el primer periódico que se editó en la ciudad: *La Gazeta de Santa Marta*.



BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS

A. Archivos

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI)

Mapas y Planos (MP)

Panamá (P): 269.

Santafé (SF)

Legajo Santa Fe 969/19.

“Cédula Real”, 1.º de enero de 1774.

Legajo Santafé 1199. Cartas y expedientes

- “Real Cédula”, 20 de julio de 1776.
 “Carta del virrey de la Nueva Granada Manuel Antonio Flores”, Santa Fe, 31 de marzo de 1777.
 “Carta del obispo de Santa Marta Francisco Navarro”, 17 de diciembre de 1787.
 “Acta de Junta del Cabildo Eclesiástico de Santa Marta”, 28 de febrero de 1788.
 “Acta de Junta del Cabildo Eclesiástico de Santa Marta”, 21 de marzo de 1789.
 “Decreto del virrey de la Nueva Granada Francisco Gil”, 12 de mayo de 1789.
 “Carta del obispo de Santa Marta Anselmo de Fraga a Carlos IV”, 15 de noviembre de 1789.
 “Carta del obispo de Santa Marta Anselmo de Fraga”, 15 de enero de 1790.
 “Informe del arquitecto Antonio Marchante”, 29 de enero de 1793.
 “Decreto del gobernador de Santa Marta José de Astigarraga”, 7 de febrero de 1793.
 “Informe del contador de Santa Marta”, 23 de febrero de 1793.
 “Decreto del gobernador de Santa Marta José de Astigarraga”, 14 de mayo de 1793.
 “Declaración de los citados”, 15 de mayo de 1793.
 “Declaración del arquitecto Antonio Marchante”, 15 de mayo de 1793.
 “Carta del gobernador de Santa Marta José de Astigarraga”, 25 de junio de 1793.
 “Carta del gobernador de Santa Marta Antonio de Samper”, 25 de noviembre de 1795.
 “Carta del Cabildo Eclesiástico de Santa Marta”, 25 de diciembre de 1796.

Legajo Santafé 1248. Cartas y expedientes de Santa Marta

- “Carta del gobernador de Santa Marta Víctor de Salcedo”, 2 de febrero de 1805.
 “Copia de escritura”, 27 de febrero de 1809.
 “Acta del Cabildo Eclesiástico de Santa Marta”, 17 de febrero de 1809.

Legajo Santafé 1181. Duplicados del Gobernador de Santa Marta

- “Informe del gobernador de Santa Marta don José Ignacio de Astigarraga, sobre el estado de la provincia”, 22 de marzo de 1789.
 “Dictamen del asesor del gobernador Juan Elías López”, 20 de mayo de 1809.

Archivo General de la Nación, Bogotá (AGN)**Sección Colonia (C)**

- Milicias y Marina (MM)*: leg. 37.
Asuntos Criminales (AC): leg. 73.

Archivo Histórico de la Diócesis de Santa Marta (AHDSM)

- Tomo 7. “Carta del mayordomo de la catedral de Santa Marta Pedro José de Luque”, 22 de septiembre de 1806.
 Tomo 7. “Dictamen del asesor del gobernador de Santa Marta José María de Avilés”, 16 de enero de 1807.

B. Impresos

De Narváez y la Torre, Antonio. “Provincia de Santa Marta y Río Hacha del Virreynato de Santafé. Informe del gobernador D. Antonio De Narváez y la Torre”. 1778. *Ensayos costeños. De la Colonia a la República 1770-1890*, compilado por Alfonso Múnera. Bogotá: Colcultura, Biblioteca de Autores Costeños, vol. II, 1994, pp. 31-74.

II. FUENTES SECUNDARIAS

De la Rosa, José. *Floresta de la santa iglesia catedral de la ciudad y provincia de Santa Marta*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1975.

Diccionario de la Lengua Castellana. Tomo II. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, 1729.

Diccionario de la Lengua Castellana. Tomo VI. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, 1739.

Domínguez, Antonio. *Carlos III y la España de la Ilustración*. Madrid: Alianza, 2005.

García, Luis. *Reseña histórica de los obispos que han regentado la diócesis de Santa Marta*. Bogotá: Pax, 1953.

Julián, Antonio. *La perla de la América, provincia de Santa Marta*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1980.

McFarlane, Anthony. *Colombia antes de la independencia. Economía, sociedad y política bajo el dominio borbón*. Bogotá: Banco de la República / El Áncora Editores, 1997.

Pinto, José. “Reformismo borbón y fiscalidad en la Nueva Granada, 1750-1809”. 2016. https://www.icanh.gov.co/nuestra_entidad/grupos_investigacion/grupo_historia_colonial_republicana/resultados_proyectos_investigacion_6472/13695

Restrepo, Ernesto. *Historia de la provincia de Santa Marta*. 2 tomos. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 1953.

Rey, Edgar. *Fiestas, fastos y duelos: Orden y conformación social en Santa Marta, siglo XVIII*. Medellín: La Carreta, 2018.

---. *Poblamiento y resistencia. Los chimilas frente al proceso de ocupación de su territorio. Siglo XVIII*. Santa Marta: Gobernación del Magdalena, 2012.

Saether, Steinar. *Identidades e independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750-1850*. Bogotá: ICANH, 2005.



r e s e ñ a s
FRONTERAS *de la* HISTORIA

Esclavos e indígenas realistas en la Era de la Revolución. Reforma, revolución y realismo en los Andes septentrionales, 1780-1825



MARCELA ECHEVERRI

Bogotá: Universidad de los Andes

2018 | ISBN 9789587747836 | 280 pp.

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1469>

.....
JUAN SEBASTIÁN BONILLA AYALA

Universidad Industrial de Santander

El libro de Marcela Echeverri estudia la capacidad política de las comunidades indígenas y esclavistas en la provincia de Popayán, el reino de la Nueva Granada y en la República de Colombia durante las denominadas “revoluciones atlánticas”, entre 1780 y 1825. Esta publicación es la primera versión en español del resultado de la tesis doctoral presentada por la autora en la Universidad de Nueva York en el 2008¹, que se ha ido difundiendo mediante la publicación de artículos en revistas indexadas y capítulos en obras colectivas (Echeverri, “Abascal”; “Agustín Agualongo”; “Enraged”; “Los derechos de indios”; “Popular Royalist”; “Race”). Con base en bibliografía especializada de los últimos treinta años, escrita en inglés y en español, documentación judicial y política consultada en varios archivos de Colombia, Ecuador y España, y la *Historia de las revoluciones* de José Manuel Restrepo, Echeverri analiza el realismo

.....
¹ Dos años antes, en el 2016, se publicó la versión de la investigación en inglés (Echeverri, *Indian and Slave*).

popular a partir de la vinculación e identidad legal de las políticas imperiales de los indígenas y los esclavos de la provincia de Popayán y la agencia de estos para interpretarlas de cara a la conservación y la búsqueda de sus intereses como grupo. La obra se divide en seis capítulos, los tres primeros referidos al siglo XVIII, el cuarto y el quinto a las guerras de independencia y el último a la guerra de los realistas de Pasto y de la Costa Pacífica contra el gobierno de Bolívar. Unos capítulos se ocupan de los indígenas y otros de los esclavos.

Echeverri consulta una amplia historiografía construida sobre la Era de la Revolución (Bonilla; Di Meglio; Ferrer) y aquella historiografía que plantea el realismo popular como manifestación de apoyo a la monarquía, por un lado con los esclavos (Blanchard; Pybus) y por otro con los indígenas (Gutiérrez; Martínez y Gutiérrez; Méndez), además de incorporar estudios por fuera del marco geográfico del reino de Nueva Granada (Blanchard; Pybus; Van Young). En este sentido, la autora integra en su estudio la lucha de los indígenas y la de los esclavos, sus recíprocas colaboraciones durante la descarnada lucha independentista, entre la zona montañosa de Pasto y las costas del océano Pacífico, en la amplia extensión territorial de la provincia de Popayán.

El primer capítulo, “Reforma, revolución y realismo en los Andes septentrionales. Nueva Granada y Popayán (1780-1825)”, presenta el contexto geográfico, político, comercial y social de la provincia de Popayán entre 1780 y 1825, a partir de un formato de resumen o introducción, contexto asociado con las discusiones que se plantean en los capítulos siguientes. La autora identifica las diferencias jurídicas sobre indígenas y esclavos que se pusieron de manifiesto en las leyes imperiales, además de rescatar las alianzas y las negociaciones que estos grupos emplearon como medio para mejorar la posición política que ostentaban en la sociedad, en el contexto de los cambios introducidos por la monarquía española en el marco de la implementación de las reformas borbónicas.

El siguiente capítulo, “Política indígena y justicia española en Pasto, siglo XVIII”, estudia las alianzas entre los caciques y el corregidor a finales del siglo XVIII y la utilización por parte de los indios de las leyes imperiales como un dispositivo de defensa jurídica ante el abuso de los corregidores. Este punto es analizado por Echeverri a partir de la revuelta de Túquerres de 1800, examinando el estatuto legal del indígena como un arma de doble filo, en cuanto que los indios invocaban la justicia imperial presentándose “como súbditos miserables necesitados de protección y como actores que reclaman sus derechos y participan en establecer límites al poder de los funcionarios locales” (69). Los indígenas fueron conscientes de los cambios políticos que la monarquía iba implantando

en sus territorios y, conforme ello ocurría, definieron sus posiciones en la organización local. Como resultado, la autora ofrece, con base en fuentes documentales, una interpretación renovada de la revuelta mencionada, diferente de aquella planteada por José Manuel Restrepo quién consideró en su momento que los indígenas fueron manipulados por caudillos.

El tercer capítulo, “Las leyes de la esclavitud y la política de la libertad en Popayán a finales del periodo colonial”, discute la historiografía de Jaime Jaramillo Uribe y Aline Helg sobre la idea de que las rebeliones y el cimarronaje fueron los únicos mecanismos utilizados por los esclavos para acceder a las leyes esclavistas. La autora afirma que los esclavos tenían capacidad de agencia, es decir, capacidad de actuar en pro de sus propios intereses, mediante la interpretación de las leyes imperiales, particularmente la *Instrucción sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos*, de 1789, decreto que planteaba la necesidad del buen trato por parte de los amos a los esclavos, supervisado por funcionarios de la Corona. Con el fin de denunciar ante los tribunales los excesos de los esclavistas, los esclavos cometieron una serie de infanticidios contra sus propios hijos, lo que les permitía mostrar ante los funcionarios reales un reflejo de los niveles de martirio a los que habían llegado por los maltratos recibidos. La autora propone mirar estos hechos no como acciones bárbaras de hombres irracionales, sino como estrategias racionales de lucha y de acceso a la protección de la Corona.

El cuarto capítulo, “Negociando la lealtad. Realismo y liberalismo en las comunidades indias de Pasto (1809-1819)”, trata sobre dos interpretaciones clásicas que la autora ha puesto en discusión con respecto a la coyuntura de la Independencia. Primero, los indígenas fueron considerados sujetos irracionales y apolíticos, arrastrados a la guerra por los caudillos y utilizados como marionetas. En cambio, Echeverri plantea que los indígenas construyeron estrategias de acción política que les permitieron negociar con los jefes realistas la participación militar en la guerra a partir del pago del tributo. Segundo, se considera que los “nacientes estados-naciones utilizaron el liberalismo para atacar a los indios y, por lo tanto, han explicado el realismo como una reacción contra la amenaza representada por la independencia” (137). Sin embargo, Echeverry plantea que el liberalismo y el realismo estaban entremezclados, y habría sido por ello que los realistas, mediante la Constitución de Cádiz (antes del regreso de Fernando VII), ofrecieron que los comuneros indígenas accedieran a mejores condiciones sociales y materiales de vida, que se redujera el tributo y que los indígenas quedaran definidos como ciudadanos de España. Con todo lo anterior, los indios constituyeron grupos heterogéneos que intentaron aprovechar

la coyuntura política y militar para redefinir la posición local y regional en la que se encontraban.

El siguiente capítulo, “Esclavos en la defensa de Popayán. Guerra, realismo y libertad (1809-1819)”, estudia las acciones de los esclavos en la guerra como un mecanismo de negociación política. La autora, una vez más, crítica la historiografía que considera que los esclavos fueron sujetos manipulados por intereses realistas o republicanos. En lugar de ello, sostiene que los esclavos utilizaron la participación militar en la guerra como un elemento instrumental para conseguir, de parte de la política monárquica, la libertad legal. Así, habrían interpretado que apoyar los intereses reales redundaría “eventualmente en beneficios para sí mismos” (149). En aquella coyuntura, los esclavos se apropiaron de la mina de San Juan en la costa del Pacífico, expulsaron a su propietario y lograron acuerdos de cooperación con los realistas para defender el territorio de los ataques de los insurgentes y, en atención a las leyes imperiales, lograr su libertad y desvincularse de sus amos, quienes habían traicionado al rey al unirse al proyecto republicano.

En el último capítulo, “El más duro yugo del más tirano de los intrusos, Bolívar. Los rebeldes realistas en el suroccidente de Colombia (1820-1825)”, la autora plantea que el movimiento realista contra el proyecto republicano de Simón Bolívar se organizó a partir de intereses y alianzas multiétnicas de líderes españoles, mestizos, indios y negros. Echeverri afirma que “los realistas representaban a los distintos sectores de la población que vivía en Pasto y sus alrededores” (185), que armados de todo tipo de elementos defendieron la organización jurídica monárquica, especialmente las tierras comunales y los cacicazgos. De esta manera, la lucha de los pastusos y los esclavos del Pacífico estuvo dirigida en contra de los “colombianos”, a quienes se veía como intrusos que amenazaban con eliminar los beneficios que indígenas, esclavos, mestizos y españoles habían obtenido de la Corona. En el contexto de la guerra a muerte, los realistas se organizaron a partir de guerrillas lideradas por el mestizo Agustín Agualongo, quien combinó estrategias armadas que vincularon a la provincia de Pasto con las tierras bajas del Pacífico.

En general, el libro de Marcela Echeverri es un trabajo de gran calidad, en cuanto demuestra con fuentes documentales y discusiones historiográficas cómo los indígenas y los esclavos fungieron como actores políticos autónomos, con poderes de agencia mediante mecanismos de solidaridad, alianzas y mediaciones que se desarrollaron durante cuatro décadas en la provincia de Popayán. Estas acciones dejan ver que las leyes imperiales y el fenómeno realista permitían

a indígenas y esclavos luchar por sus derechos y su libertad. Además, la investigación se realiza a partir de un diálogo constante con la creciente historiografía sobre la participación de los sectores subalternos en la denominada Era de la Revolución; plantea comparaciones con otras regiones americanas y ayuda a ver las posibilidades que implica enfocarse en actores subalternos y tratar de explorarlos desde sus propias actuaciones. Con todo ello, se abre la invitación a seguir indagando sobre estos temas, que se configuren nuevas narrativas históricas sobre la construcción del Estado y que se ponga en discusión que la Independencia fue solo en Santafé o que el proyecto de Bolívar no tuvo fuertes contradictores en lo que hoy es Colombia.



B I B L I O G R A F Í A

- Blanchard, Peter.** *Under the Flags of Freedom: Slave Soldiers and the Wars of Independence in Spanish South America.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2008.
- Bonilla, Heraclio, ed.** *Indios, negros y mestizos en la Independencia.* Bogotá: Editorial Planeta y Universidad Nacional de Colombia, 2010.
- Di Meglio, Gabriel.** *¡Viva el bajo pueblo! La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la revolución de Mayo y el rosismo.* Buenos Aires: Prometeo Editorial, 2007.
- Echeverri, Marcela,** “Abascal, Cádiz y el realismo popular en Popayán”. *Abascal y la contra-independencia de América del Sur*, editado por George Lomné y Scarlett O’Phelan. Lima: Institut Français d’Études Andines (IFEA) y Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013, pp. 449-467.
- . “Agustín Agualongo and the Royalist Cause in the Wars of Independence”. *The Human Tradition in Colonial Latin America*, editado por Kenneth J. Adrien. Rowman y Littlefield Publishers, 2013, pp. 289-304.
- . “Los derechos de indios y esclavos realistas y la transformación política en Popayán, Nueva Granada (1808-1820)”. *Revista de Indias*, n.º 246, 2009, pp. 45-72.
- . “Enraged to the Limit of Despair: Infanticide and Slave Judicial Strategies in Barbacoas, 1788-98”. *Slavery and Abolition*, n.º 3, 2009, pp. 403-426.
- . *Indian and Slave Royalists in the Age of Revolution: Reform, Revolution, and Royalism in the Northern Andes, 1780-1825.* Nueva York: Cambridge University Press, 2016.

- . "Popular Royalist, Empire, and Politics in Southwestern New Granada, 1809-1819". *Hispanic American Historical Review*, n.º 2, 2009, pp. 237-269.
- . "Race, Citizenship, and the Cádiz Constitution in Popayán (New Granada)". *The Rise of Constitutional Government in the Iberian Atlantic World: The Impact of the Cádiz Constitution of 1812*, editado por Scott Eastman y Natalia Sobrevilla Perea. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2015, pp. 91-110.
- Ferrer, Ada.** *Insurgent Cuba: Race, Nation, and Revolution, 1868-1898*. University of North Carolina Press, 1999.
- Gutiérrez, Jairo.** *Los indios de Pasto contra la República (1809-1824)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2007.
- Martínez, Armando y Daniel Gutiérrez.** *La contrarrevolución de los pueblos de las sabanas del Tolú y el Sinú*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2010.
- Méndez, Cecilia.** *The Plebeian Republic: The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820-1850*. Durham: Duke University Press, 2005.
- Pybus, Cassandra.** *Epic Journeys of Freedom: Runaway Slaves of the American Revolution and their Global Quest for Liberty*. Boston: Beacon Press, 2006.
- Restrepo, José Manuel.** *Historia de la Revolución de Colombia*, 5 vols. Medellín: Editorial Bedout, 1969.
- Van Young, Eric.** *The Other Rebellion: Popular Violence, Ideology and Struggle for Independence*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

Entre Colonia y República: fiscalidad en Ecuador, Colombia y Venezuela, 1780-1845



JOSÉ JOAQUÍN PINTO BERNAL

Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia
2018 | ISBN 9789588852508 | 385 pp.

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1464>

.....
JOHAN SEBASTIÁN TORRES GÚIZA

Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora
<https://orcid.org/0000-0002-0834-9296>

Entre Colonia y República: fiscalidad en Ecuador, Colombia y Venezuela, 1780-1845 es el libro producto de la tesis homónima realizada por José Joaquín Pinto Bernal para obtener el grado de doctor en Historia en la Universidad Nacional de Colombia (sede Bogotá), sustentada en el 2014 bajo la dirección del Dr. Heraclio Bonilla. Se trata de una obra de historia comparada de largo aliento que supera el marco espacial de los Estados nacionales contemporáneos y presenta los cambios y las continuidades del aparato fiscal en Colombia, Ecuador y Venezuela entre 1780 y 1845, incorporando en su análisis la política, la guerra, la economía y el comercio como causas y consecuencias del devenir del sistema fiscal en los tres contextos.

Dividido en seis capítulos, *Entre Colonia y República* resulta un libro innovador, toda vez que entrelaza la evolución de las haciendas reales y las haciendas nacionales en un territorio que compartió durante siglos una matriz institucional común, elemento ausente en la historiografía hispanoamericana. En el primer capítulo, “Balance y perspectivas para una historia fiscal de Ecuador, Colombia y Venezuela entre 1780 y 1845”, el autor identifica las distintas

tradiciones historiográficas que tratan la relación entre fisco y estructura política y económica, apuntalando que, hasta entonces, la producción historiográfica en los tres contextos se circunscribe al estudio de la fiscalidad en el ámbito nacional, configuración espacial inexistente para la época. Además, sitúa su obra dentro de la “vertiente integral” de los estudios históricos del fisco que entiende “al fisco como un escenario de integración, en el cual la explicación de sus transformaciones y permanencias depende de diversas variables provenientes del ámbito político y económico, donde el sistema fiscal ocupa un papel de síntoma y a la vez de causa de las características de cada ámbito” (74), y presenta su objetivo: describir y explicar la historia del sistema fiscal en su esfera formal y factual en Colombia, Ecuador y Venezuela entre 1780-1845, producto y a la vez condicionante del grado de consolidación del poder estatal, los objetivos de gobierno, las características de las actividades económicas y la estabilidad del orden social (78).

Los siguientes cinco capítulos dan cuenta de una periodización sustentada en los cambios de orden político entre 1780 y 1845, siendo el binomio guerra-fiscalidad el hilo conductor empleado por Pinto Bernal para analizar un periodo en el que una y otra vez el sistema fiscal es reconfigurado por cada gobierno que asume el poder. Los argumentos y la evidencia sobre las continuidades y las rupturas fiscales entre cada periodo están ordenados dentro de secciones por capítulo, en las cuales, primero, Pinto Bernal describe el régimen legal que orienta al fisco (estructura formal) con base en las ordenanzas, las leyes, los decretos y los reglamentos de la época; luego, describe la dinámica de recaudo y gasto en términos cuantitativos (estructura factual), con la reconstrucción de las series a partir de los libros mayores y sus sumarios, los estados generales y las diligencias anuales de corte y tanteo preparadas por los oficiales encargados del fisco; y, finalmente, explica cómo la política, la economía y el orden social determinaron y fueron determinados por el aparato fiscal, apoyado en los avances historiográficos sobre Colombia, Ecuador y Venezuela.

Como resultado, el segundo capítulo se refiere a “La Real Hacienda en el Virreinato de la Nueva Granada, la Audiencia de Quito y la Intendencia de Venezuela” entre 1780 y 1809, periodo en el que la Corona emprende una reforma de centralización administrativa de la Real Hacienda, acompañada del aumento de la presión fiscal. En su análisis, por una parte, Pinto Bernal identifica una estructura de ingreso altamente dependiente de los impuestos indirectos al comercio y de los monopolios productivos, con buenos resultados en el periodo de paz de 1783-1793 y una tendencia a la baja en el último decenio;

por otra parte, identifica tesorerías cuya principal fuente de ingresos fueron los monopolios (Antioquia, Cartago, Honda, Citará, Mompox, Santa Marta y Santafé), el tributo indígena (Cuenca y Quito), las remisiones de otras cajas (Cartagena, Popayán y Panamá) y el impuesto al comercio (Guayaquil), y logra constatar que “los ingresos fiscales fluctúan con arreglo a las características de cada región y no corresponden de igual forma en el conjunto del Virreinato durante cada decenio” (134). Esta explicación es decisiva para entender tanto el sistema fiscal en su totalidad virreinal como en su particularidad regional, pues los estudios sobre las cajas reales neogranadinas se habían enfocado en investigaciones parciales de algunas cajas (Pinto y Díaz; Arévalo y Rodríguez; Pinto, “Fiscalidad e independencia en Santafé”; Pinto, “Fiscalidad e independencia en Panamá”; Rodríguez) o en la segmentación de estas por su ubicación geográfica, sin considerar las cajas de la Audiencia de Quito (Meisel).

El tercer capítulo analiza las transformaciones experimentadas por la estructura fiscal producto del inicio del proceso de independencia en el periodo de 1810-1819, para lo cual detalla las formas de administración, la política fiscal y el comportamiento cuantitativo del tesoro público diseñado por los gobiernos independentistas y sus contrapartes realistas en medio de la guerra. Se trata de un periodo de crisis, manifiesto en la caída de los ingresos fiscales y un elevado gasto debido al conflicto armado, afrontado por los gobiernos de turno con la emisión de papel moneda, el recurso del crédito, la apropiación de rentas, el restablecimiento de gravámenes erogados, el secuestro de bienes y los empréstitos forzosos. Queda claro entonces que la guerra, el deterioro de las actividades económicas y el desorden político significaron un constante cambio en la política fiscal con arreglo al interés provincial y al desarrollo de la confrontación armada que, en todo caso, no implicó el restablecimiento del orden fiscal, político y económico anterior a 1809.

El siguiente capítulo, que se ocupa de la “Fiscalidad en la República de Colombia, 1819-1830”, analiza el sistema fiscal con arreglo a un modelo centralista que intentó erigir a Bogotá como centro para la determinación y el manejo del aparato fiscal de la República de Colombia. Sin embargo, Pinto Bernal detalla cómo, a pesar del triunfo militar de 1824 en la batalla de Ayacucho, el proyecto de centralización no pudo hacerse realidad, pues tuvo que ceder cada vez mayor autonomía a las regiones para el manejo de sus fondos, sobre todo con la creación de la Junta Superior de Hacienda de Caracas (1828) y las juntas de árbitros y juntas provisionales de distrito en Ecuador (1829). En materia fiscal, la República se mantuvo en medio del déficit, lo cual hizo necesario que

se restituyeran los gravámenes eliminados y que se recurriera al crédito para cubrir las obligaciones financieras. En consecuencia, se invirtió solamente el 3 % en el fomento de la producción del tabaco y en las mejoras de las casas de la moneda. Lo anterior lleva a Pinto Bernal a pensar que “guerra, déficit, deuda e inestabilidad política e institucional fueron la constante durante la Gran Colombia. Estos factores sumados al reconocimiento de autonomía fiscal dieron como resultado la conformación de tres nuevos Estados en 1830” (273), cuestión de la que se ocupa en el último capítulo.

En el acápite en mención, “Fiscalidad en tres nacientes repúblicas, 1830-1845”, el autor constata la permanencia de un Estado débil en Colombia, Ecuador y Venezuela, sustentado en una economía de lento crecimiento y altamente vulnerable a las fluctuaciones del mercado externo. Así, expone cómo cada Estado intentó imponer una estructura administrativa de centralización del fisco, con una política conservadora en Colombia y Ecuador, mientras que en Venezuela se impuso un modelo reformista para el aparato fiscal. Este último modelo limitó la emergencia de movimientos de oposición afectados por la elección de una de las dos alternativas, proceso que terminó con el inicio de fases de transición hacia una mayor autonomía fiscal en 1845. Finalmente, en el apartado de conclusiones, Pinto Bernal presenta un balance general de los cambios y las continuidades del aparato fiscal en el espacio de estudio entre 1780 y 1845 y señala que dicho proceso estuvo condicionado y a la vez condicionó la estructura política y económica de las nuevas repúblicas.

En síntesis, *Entre Colonia y República* no se limita a la mera descripción institucional del fisco y a la reconstrucción de las series que dan cuenta del recaudo y el gasto de las instituciones políticas, en cambio, se preocupa por explicar la relación de mutua determinación que se entabla entre el fisco y el orden social, económico y político de Colombia, Ecuador y Venezuela entre 1780 y 1845. Resulta siendo una obra de sumo interés tanto para los interesados en la historia fiscal comparada y el aparato fiscal del Estado y su desarrollo, pues invita a superar los marcos analíticos de los Estados nacionales contemporáneos y ahondar en los fenómenos de naturaleza fiscal desde una perspectiva más amplia que parta de matrices institucionales comunes, como para todo aquel interesado en comprender los fenómenos de la esfera política y económica del periodo que media entre el antiguo orden virreinal y la conformación de las nuevas repúblicas. De esta manera, con el libro de Pinto Bernal queda clara la íntima relación entre fiscalidad, política y economía.

Por último, es necesario resaltar que el texto se acompaña de recurrentes cuadros y gráficas, lo cual le permite al lector verificar los cambios y las permanencias en la estructura formal y factual del fisco en cada una de las etapas y evaluar los resultados de las reformas administrativas en términos cuantitativos. Asimismo, fuera de las interpretaciones del autor con base en sus datos, *Entre Colonia y República* ofrece al lector un completo anexo estadístico disponible en la página web del editor, en el que Pinto Bernal transcribe los sumarios de cargo y data de las cajas reales de los tres contextos analizados, entre 1780 y 1845 (Pinto, “Anexo”). Esto es positivo para la historiografía fiscal hispanoamericana porque se ofrece una transcripción y tabulación de fuentes cuantitativas que, de otra manera, solo se podrían consultar en el Archivo General de la Nación de Colombia, el Archivo Nacional del Ecuador y el David M. Rubenstein Rare Book & Manuscript Library de la Universidad de Duke, lo que naturalmente ahorra costos de tiempo y dinero para los investigadores interesados en ese mismo corpus documental y, dadas las proporciones, complementa el imponente trabajo de reconstrucción de las series de cargo y data de las cajas reales llevado a cabo por Herbert Klein, John Jey TePaske, Álvaro Jara y Kendall W. Brown para distintas jurisdicciones del antiguo imperio español.



B I B L I O G R A F Í A

- Arévalo Hernández, Decsi Astrid y Oscar Rodríguez Salazar. “La fiscalidad bajo un régimen de dominación colonial: el caso de la Caja Real de Cartagena, 1738-1802”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º 35, 2008, pp. 19-64.
- Klein, Herbert S. e Isabel Vericat. *Las finanzas americanas del imperio español, 1680-1809*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 1999.
- Meisel Roca, Adolfo. *Crecimiento, mestizaje y presión fiscal en el Virreinato de la Nueva Granada, 1761-1800*. Bogotá: Banco de la República, 2010.
- Pinto Bernal, José Joaquín. “Anexo estadístico”. *Entre Colonia y República. Fiscalidad en Ecuador, Colombia y Venezuela, 1780-1845*. Bogotá: ICANH, febrero de 2018, <https://www.icanh.gov.co/index.php?idcategoria=15939>.
- . “Fiscalidad e independencia en Panamá, 1780-1845”. *Tiempo y Economía*, vol. 1, n.º 1, 2014, pp. 11-37. DOI: <https://doi.org/10.21789/24222704.943>.

---. "Fiscalidad e independencia en Santafé y Bogotá, 1780-1830". *América Latina en la Historia Económica*, vol. 22, n.º 3, 2015, pp. 7-43. DOI: <https://doi.org/10.18232/alhe.v22i3.649>.

Pinto Bernal, José Joaquín y Carlos Alfonso Díaz Martínez. "Fiscalidad en Popayán, 1750-1821". *Tiempo y Economía*, vol. 3, n.º 2, 2016, pp. 33-54. DOI: <https://doi.org/10.21789/24222704.1128>.

Rodríguez Salazar, Oscar. "La caja real de Popayán 1738-1800". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º 15, 1987, pp. 5-36.

TePaske, John Jay, Herbert Sanford Klein y Kendall W. Brown. *Peru*. Duke: Duke University Press, 1982.

TePaske, John Jay y Herbert S. Klein, eds. *Upper Peru (Bolivia)*. Duke: Duke University Press, 1982.

Gente ociosa y malentretendida.

Trabajo y pereza en Santafé de Bogotá, siglo XVIII



PILAR LÓPEZ BEJARANO

Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales,
Departamento de Historia

2019 | ISBN 9789587747591 | 321 pp.

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1465>

.....
ANGIE TATIANA PACHECO RODRÍGUEZ

Instituto Colombiano de Antropología e Historia
<https://orcid.org/0000-0003-4931-1101>

Gente ociosa y malentretendida surge de la investigación realizada por la autora en el marco del doctorado en Historia y Civilización de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París, investigación que tiene como objetivo principal comprender “una serie de experiencias históricas frente al trabajo” (XIX) y que se pregunta igualmente por su contrario: la pereza, buscando entender las relaciones en torno a estos dos aspectos en la Santafé del siglo XVIII, a partir de una historia antropológica.

El trabajo se divide en tres partes. La primera de estas, “El proceso colonial y la herencia occidental del trabajo y del no trabajo”, constituye un panorama general de la sociedad colonial neogranadina desde el siglo XVI hasta el XVIII, en el que se presentan aspectos que se irán integrando al análisis en los siguientes capítulos, aspectos entre los cuales se encuentran las formas de trabajo indígena (encomienda y mita), los procesos de mestizaje y la jerarquía del color —que influyen particularmente en la diversificación de las formas de trabajo—, así como algunos discursos alrededor de la pereza, lo cual permite entender las

dinámicas sociales en relación con el trabajo. También se mencionan algunos casos de estudio, como las acusaciones de vagancia y adulterio, que a primera vista parecieran no tener relación con un estudio sobre el trabajo, pero gracias a las cuales la autora puede tanto develar relaciones concretas de trabajo entre los participantes de las querellas como ampliar el espectro de estudio y la mirada sobre estas, trascendiendo un vínculo estrictamente económico. Además, se expone brevemente cómo se transformaron las ideas sobre trabajo y pereza en Occidente desde la Antigüedad hasta mediados del siglo XVIII, y de qué manera tales ideas fueron recibidas en América e influyeron en las leyes y normas promulgadas e impuestas por la Corona española, sobre todo durante la segunda mitad del siglo XVIII. Esto le permite al lector comprender las transformaciones históricas que se dieron alrededor de la idea de lo que es trabajar o no trabajar y cómo se vieron reflejadas en la Santafé del siglo XVIII que analiza López Bejarano en los capítulos posteriores.

En la segunda parte, “Vivir y trabajar en Santafé de Bogotá”, se presenta un panorama general de la ciudad durante el siglo XVIII, desde su división geográfica hasta los diversos trabajos que se ejercieron en esta¹, tomando como fuentes principales una lista de milicias del año 1783 y un “censo” del barrio La Nieves, que al parecer es de finales de aquel siglo. Llama la atención el uso del término *censo* y no el de *padrón*, que es el tipo de documento analizado por la autora. *Censo* se entendía como una deuda sujeta a un conjunto de bienes, que debía ser pagada a perpetuidad². Si bien no se trata de un problema complejo, la distinción de estos términos para la época estudiada es importante.

Los documentos en mención permiten ver las actividades desempeñadas por hombres y mujeres (en menor medida) de la ciudad, de manera general, así como algunos ejemplos puntuales del barrio Las Nieves. A partir de ello, la autora clasifica los oficios encontrados de la siguiente manera: los relacionados con la construcción (albañiles y carpinteros), aquellos relacionados con el comercio (pulperos, tenderos, chicherías, revendedores, tratantes y mercaderes) y los que tenían que ver con el vestuario (sastres, costureras y zapateros). El texto se adentra en las diversas relaciones establecidas dentro de tales oficios,

1 Debe puntualizarse que el texto no aborda la esclavitud por ser minoritaria en Santafé.

2 Según el Diccionario Lexicográfico de la RAE, el censo se define para 1791 como “la cantidad de dinero que recibe el dueño de una hacienda, bienes raíces, oficios, u otros derechos obligándolos al pago de los réditos que en cada año correspondan a la cantidad recibida, la que se llama capital, o principal”. Véase: <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>.

los cuales si bien no parecen haber tenido una organización gremial, sí tenían una jerarquía interna, que puede hacerse obvia, por ejemplo, en el caso de los comerciantes, en la forma de nombrar dicha actividad, en la que además la denominación se daba por una cierta distinción social como el lugar de vivienda³ o el tamaño del comercio: a gran o a pequeña escala.

De acuerdo con lo anterior, la autora profundiza en lo que llama “las maneras de trabajar”, mostrando cómo el paso de un trabajo obligatorio (particularmente indígena) a uno “libre” (particularmente mestizo) creó otras formas de trabajo, y cómo estas no fueron estáticas ni determinantes para la población de la ciudad; es decir, que una persona no siempre ejercía un único oficio a lo largo de su vida, sino que, por el contrario, podía llevar a cabo actividades paralelas a las declaradas en documentos oficiales como los padrones. En tal escenario, López Bejarano afirma que la “polifonía de maneras de ganarse la vida” pone en evidencia la inestabilidad social de los trabajadores, lo que se puede reafirmar al tener en cuenta que no había una manera clara de pago y, como la autora lo dice: “lo que una persona podía ganar estaba en correlación con el lugar que ocupaba en la jerarquía local” (137).

Al ver en detalle el papel de dicha jerarquía en las formas de trabajar o no trabajar, aparece la idea de *honor*, que se vincula en gran medida con el no trabajo de los españoles y criollos, quienes al parecer despreciaban el trabajo “manual”, que fue delegado en los indios desde el momento de la conquista y en esclavos y mestizos posteriormente. Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XVIII, los trabajos manuales —como los oficios mencionados— se vinculaban a la idea del “trabajo honesto”, una virtud que no necesariamente implicaba el ascenso o reconocimiento social de quienes ejercían dichas actividades. De esta manera, las formas de trabajo se interrelacionaban con la jerarquía del color que la autora menciona en la primera parte del libro, jerarquía que se hace visible en casos como las diferencias entre los sastres del barrio Las Nieves y el sastre del virrey (caso que profundiza en la última parte del libro).

La autora pasa a analizar lo que denomina “los ritmos de vida”, capítulo en el que se refiere a una relación más directa con la iglesia —más allá de los valores cristianos alrededor del trabajo—: aquella de la organización del calendario de festividades litúrgicas que se traducían en días de no trabajo. Esos días eran vistos en algunas ocasiones como espacios peligrosos en los que se

3 Dichas denominaciones son: tratantes, pulperos, mieleros, tenderas, revendedores, mercaderes y comerciantes; estos dos últimos son los que vivían en los barrios centrales de la ciudad (112).

hacían presentes prácticas como las borracheras y se distraía a los trabajadores de sus labores. Por tal razón, se buscó disminuirlos. A esta altura se hacen más evidentes las ideas relacionadas con prácticas propias de mendigos y vagabundos, cuyas actividades buscaron regular las autoridades coloniales, en especial, entre los artesanos.

De tal manera, se pasa a la tercera parte del libro, titulada “Control y desorden”, en la que se abordan de manera directa las reformas urbanas de la segunda mitad del siglo XVIII que pretendieron, entre otros objetivos, regular la vida de los habitantes de la ciudad y que reflejaron el pensamiento “ilustrado” sobre aspectos como la pobreza. Dichas reformas llevaron a la reorganización geográfica y administrativa de la ciudad en cuatro carteles y ocho barrios, con un alcalde cada uno, oficial real que asumía tareas importantes que abarcaban desde la organización de padrones por barrio hasta el control de mendigos, huérfanos y vagos. En este punto cabe preguntarse si tales padrones fueron realmente ejecutados o conservados, ya que esta información, junto con los documentos parroquiales que utiliza la autora, hubiera permitido hacerse un panorama más amplio sobre los oficios ejercidos en la ciudad y ahondar en las relaciones sociales y geográficas de estas, como el caso presentado en el cuarto capítulo sobre el albañil Alonso Morales.

Con relación al control de “vagos y malentendidos”, la autora centra el análisis en la creación de hospicios, espacios dedicados a albergar a estas personas junto con pobres y huérfanos. En tal sentido, analiza el proceso de instalación, las discusiones que ello suscitaba entre religiosos y población civil, y su funcionamiento. Estos aspectos le permiten ver lo que se entendía en ese momento por vagancia, que parece ser más que un grupo determinado de personas, una serie amplia de comportamientos que en el caso femenino se relacionaban con la moral y la sexualidad. Sin embargo, sobre esto último la autora no presenta casos concretos que le permitan ejemplificar la idea de que “el tema recurrente [en las acusaciones de vagancia contra mujeres] era la sujeción y la obediencia a un marido, a un padre, a los jueces, y a los preceptos religiosos, entre otros” (239), lo que hubiera facilitado ahondar en este tema. Empero, esto puede deberse a que, como la misma autora menciona, hubo solamente 44 acusaciones de vagancia entre 1746 y 1809, todas relacionadas con sujetos masculinos; es decir, el rastreo de la “vagancia femenina” es más complejo, y podría verse quizás en los intentos de regular las chicherías, que fueron un entorno de trabajo para algunas mujeres durante la Colonia.

La autora continúa analizando las consecuencias que estas reformas urbanas tuvieron en la Santafé de finales del siglo XVIII e inicios del XIX, como, por ejemplo, la creación de varias normas que buscaban regular el comportamiento ciudadano, a pesar de que algunos oficiales reales se quejaron de que en la práctica tales normas no se cumplían. Igualmente, resalta que en el marco de dicho proceso se creó una “matriz mestiza” que permite entender cómo ciertas ideas acerca del trabajo y la pereza arraigaron a lo largo de la historia de la Nueva Granada y, posteriormente, de la República. De la misma manera, el llamado que se hacía por primera vez en aquel momento a eliminar el estatus de los indígenas como tributarios, podría mostrar cierto proceso de individualización y homogeneización de los trabajadores.

En esta relación se inscribe el relato de Ambrosio López, un sastre que vivió a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, relato que muestra cómo en aquel periodo continuó el discurso “moralizador” alrededor del trabajo útil y la vagancia que se implantó a finales del siglo anterior. Sin embargo, vale la pena preguntarse hasta qué punto ese discurso moralizador se transformó en esa primera mitad del siglo XIX, y si llegó a adoptar un sentido económico, lo cual, como la autora sostiene, no ocurrió durante el siglo XVIII. López Bejarano concluye haciendo un recuento de los temas tratados y proponiendo algunas preguntas que se pueden plantear a partir de su estudio, las cuales llevan a replantearse los lazos establecidos entre la metrópoli y la ciudad de Santafé de Bogotá durante el siglo XVIII, además de las relaciones sociales y económicas internas que se crearon entre los habitantes de esta última.

Finalmente, es necesario señalar que *Gente ociosa y malentretenida* es un libro que, a diferencia de algunos que se escriben hoy, presenta un trabajo unificado y no una serie de ensayos recopilados bajo un mismo título. Asimismo, la autora hace un amplio uso de fuentes que al parecer carecen de conexión con el estudio del trabajo, lo que le permite ver más allá de relaciones “económicas”. Sin embargo, sería interesante contrastarlo con el trabajo esclavo e indígena dentro de la ciudad, que si bien no se aborda en el texto, por ser escaso o relacionado solamente con actividades domésticas (particularmente el indígena), podría ayudar a ampliar la comprensión sobre la diferencia entre trabajo “forzado” y trabajo “libre”, además de si las mismas ideas sobre vagancia, vistas entre artesanos y mujeres del pueblo, eran observadas en estos otros grupos.



Normas

para el envío de manuscritos

F R O N T E R A S de la H I S T O R I A

La revista *Fronteras de la Historia* recibe contribuciones inéditas en el área de historia colonial, cuya importancia sea fundamental para el avance de la discusión dentro de la disciplina. Deben ser trabajos originales, producto de investigaciones y contribuciones significativas a la historia colonial latinoamericana. También se incluyen reseñas de libros publicados recientemente que traten sobre temas relacionados con la especialidad de la revista. Los textos sometidos a consideración deben presentarse con el siguiente formato:

Letra Times New Roman, 12 puntos, a espacio sencillo, tamaño carta, con márgenes de 3 cm. Se debe enviar una versión del texto en formato de Word para Windows. Se reciben las contribuciones por medio del gestor editorial ojs de la revista (<https://revistas.icanh.gov.co/index.php/fh>, en la pestaña “Enviar un artículo”). Los artículos tendrán una extensión máxima de 50.000 caracteres con espacios (20 a 25 páginas), incluyendo las notas a pie de página y la bibliografía al final del texto. Se debe agregar al comienzo un resumen en español y en inglés de una extensión máxima de 800 caracteres con espacios (10 líneas). Las reseñas tendrán una extensión aproximada de 12.000 caracteres (4 páginas). En una hoja aparte se pondrán los siguientes datos: título del artículo o la reseña, nombre

del autor, afiliación institucional, orcid y un currículum abreviado (máximo de 10 líneas). Si se incluyen mapas, ilustraciones o cualquier tipo de gráfico explicativo dentro del documento, se debe enviar una copia digital en formato JPG o TIFF, con una resolución mínima de 300 DPI (píxeles por pulgada) y tamaño mínimo de 17 x 24 cm. Se debe indicar con claridad la fuente de donde proviene. Los derechos de reproducción de dichas imágenes, gráficas y mapas tienen que ser gestionados por el autor. Si el texto contiene gráficas o tablas, estas deben ser enviadas aparte en un archivo de Excel y hay que indicar la fuente de los datos.

La revista *Fronteras de la Historia* sigue las normas de citación de la Modern Language Association (MLA). Los autores deberán tenerlas en cuenta.

La revista es una publicación semestral. El primer fascículo del año comprende el periodo entre enero y junio. Para este número se reciben artículos hasta el 30 de junio del año anterior a la publicación. El segundo fascículo corresponde al periodo entre julio y diciembre. Para este número se reciben artículos hasta el 31 de diciembre del año anterior a la publicación. A partir del número 26-2 solo se publicará de manera virtual.

Una vez recibidos, los borradores serán sometidos a evaluadores anónimos, ajenos al comité editorial, quienes determinarán si el artículo cumple con los requisitos para ser publicado en la revista. El resultado de este dictamen será informado oportunamente a los autores. El texto puede ser aceptado sin modificaciones, aceptado condicionado a una serie de cambios o rechazado. En caso de que el manuscrito sea aceptado con algunos cambios, las observaciones de los evaluadores deberán ser atendidas por el autor, quien tendrá que hacer las modificaciones necesarias en el plazo que le será indicado por el comité editorial. Durante el proceso de edición, de ser necesario, los autores serán contactados por el grupo editorial para aclarar dudas y rectificar datos.

Los artículos enviados a la revista no deben ser postulados para publicación simultánea en otros medios. El envío de los manuscritos implica la aceptación de las normas por parte de los autores. Para cualquier información adicional, se puede consultar nuestra página web: revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/index.

Revista *Fronteras de la Historia*

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Calle 12 # 2-41, teléfono (57-1) 4440544 ext. 1119-1120

Bogotá, Colombia

Correo electrónico: RFH@icanh.gov.co

Página web: revistas.icanh.gov.co/index.php/fh

Síguenos en redes sociales:

Facebook: FronterasDeLaHistoria

Twitter: FrontHistoria