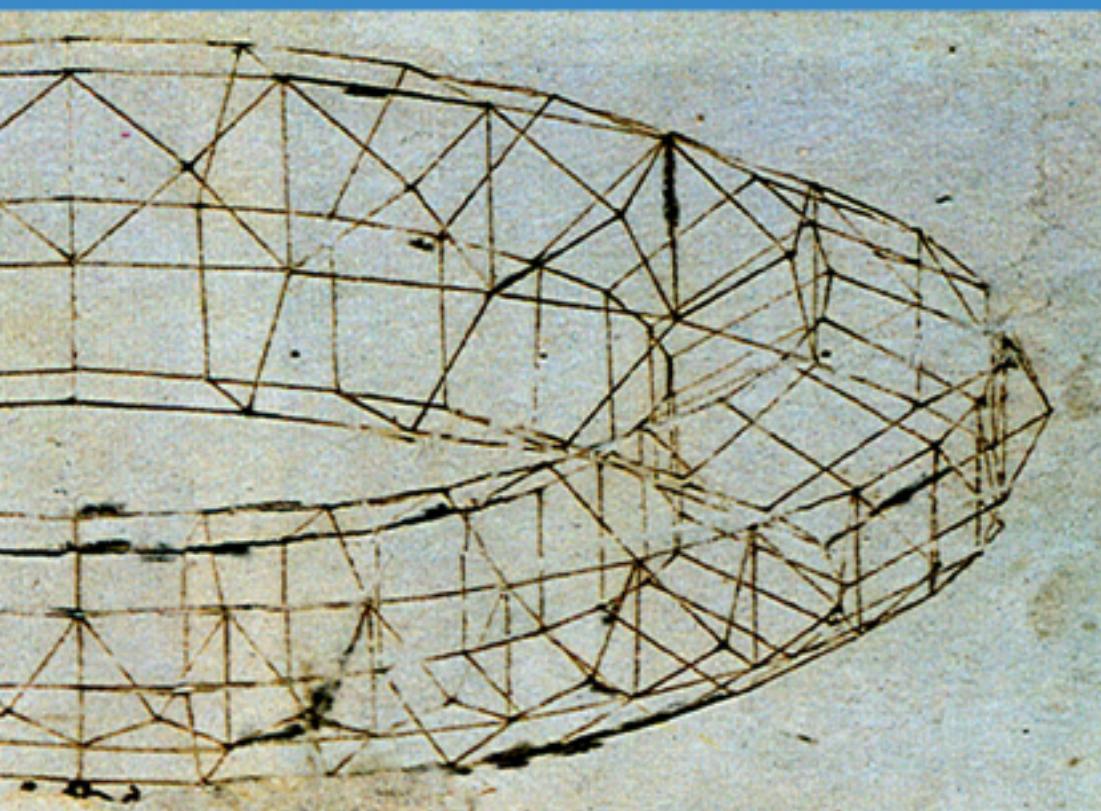


TRIM

Tordesillas Revista de Investigación Multidisciplinar



N.º 15 (2018)

TRIM

Tordesillas Revista de Investigación Multidisciplinar

Monográfico

IV Jornada de Estudios Latinoamericanos

Colectivo Latinoamericano de Estudiantes e Investigadores de Valladolid

15 (2018)

TRIM
Tordesillas Revista de Investigación Multidisciplinar

Directora
M.^a Francisca Blanco (Universidad de Valladolid)

Secretario
Jesús F. Pascual Molina (Universidad de Valladolid)

Comité científico
José M. Aroca (Universidad de Valladolid)
Felipe Cano (Universidad de Valladolid)
Dora Giordano (Universidad de Buenos Aires)
Juan Luis González García (Universidad Autónoma de Madrid)
Emily McClung (Universidad Autónoma de México)
Luis Manuel Navas (Universidad de Valladolid)
Fernando Rull (Universidad de Valladolid)
Marcio Soares (Universidade Federal de Minas Gerais)
Miguel Á. Zalama (Universidad de Valladolid)

TRIM se edita por el **Centro “Tordesillas” de Relaciones con Iberoamérica**,
de la Universidad de Valladolid (<http://ctri.uva.es>)

Licencia Creative Commons. 

ISSN: 2173-8947.

TRIM aparece indexada en las bases de datos y repositorios: LATINDEX, DICE y
DIALNET.

TRIM no se responsabiliza de los juicios y opiniones expresados por los autores en sus
artículos y colaboraciones.

Índice

	Página
Presentación	5
José Julián Soto Lara	
La visión y el gusto japonista de Enrique Gómez Carrillo	13
<i>The view and the japanese taste of Enrique Gómez Carrillo</i>	
David Diez Galindo	
Presencias y reflejos de América Hispana en el Colegio jesuita de Salamanca: 1548-1767	23
<i>Presences and reflexes of Hispanic America in the Jesuit College of Salamanca: 1548-1767</i>	
Cristo José de León Perera	
Relaciones hispano-indígenas en la frontera norte: el presidio como instrumento de control social (siglo XVIII)	37
<i>Hispanic-Indian relationships on the northern frontier: the presidio as an instrument of social control (18th century)</i>	
Alejandro García Malagón	
El flautista italiano Achille Malavasi y los comienzos de la interpretación de la flauta Boehm de metal en Iberoamérica, 1848-1862	55
<i>The Italian flautist Achille Malavasi and the beginnings of the performance of the Boehm flute of metal in Ibero-America, 1848-1862</i>	
Pablo E. Ramírez Césped	

Índice	4
Belén de Sárraga: un nodo feminista en las redes revolucionarias de Latinoamérica	73
<i>Belen de Sarraga: a feminist node within the revolutionary networks in Latin America</i>	
Sylvia Hottinger-Craig	
Análisis etnohistórico de las resistencias y transformaciones de los Napo Runa	89
<i>Ethnohistorical Analysis of the Resistances and Transformations of the Napo Runa</i>	
Delfina Magnoni	

Presentación

JOSÉ JULIÁN SOTO LARA

Universidad Autónoma de Barcelona-CONICYT (Chile)

jose.julian.soto@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2263-1674>

Cómo citar: Soto Lara, José Julián, «Presentación», *TRIM*, 15 (2018): 5-11.

En los más de cinco siglos de contacto entre España y América, la historiografía sobre este último territorio nunca antes gozó de una diversidad de miradas como hoy en día; de la atención de los investigadores, traducida en una divulgación copiosa año tras año sobre papel y en la web; de la profundidad temática y fineza teórico-metodológica para comprender ese pasado; y, lamentablemente, de su instrumentalización con objetivos teleológicos.

Las tres primeras características son fácilmente constatables. Si bien durante el siglo XIX el interés hacia la historia de América se concentró en los aspectos políticos, actualmente se ha enriquecido con aproximaciones hacia la economía y la cultura. Las revistas científicas circulantes en Iberoamérica que publican esos estudios proporcionan periódicamente insumos al conocimiento, favoreciendo la renovación del “estado de la cuestión”. En efecto, esa circulación de información devela desde qué perspectivas teórico-metodológicas los historiadores examinan sus fuentes. Tal vez este aspecto sea el que, como una consecuencia imprevista, permita distinguir historiadores “teóricos” e historiadores “tradicionalistas”.

Los primeros siguen las discusiones filosóficas, antropológicas y sociológicas de los últimos cuarenta años, tratando de armonizar sus documentos históricos dentro de una red conceptual amplia. En ocasiones, olvidan los momentos político-intelectuales europeos en los cuales fueron escritos esos textos y, también, los contextos geográficos de producción distantes, por cierto, de América. Espiritualmente, necesitan de un “otro epistemológico”, ejercicio semejante al practicado por los

“tradicionalistas” quienes mantienen estricta fidelidad hacia los relatos civilizatorios y providencialistas germinados en el ala más conservadora del españolismo, defendiendo un estatus absolutamente verídico de la fuente como “realidad” y no como “construcción” textual de aquella.

¿Cómo superar esta antítesis en virtud de una comprensión de la historia americana que, a la par, no descuide el fortalecimiento del tejido social iberoamericano?

Sin la intención de ofrecer un recetario fijo y, por el contrario, con la convicción de continuar el aprendizaje entre quienes escriben la historia de América, allí y en España, deseo compartir tres disposiciones sugestivas para pensar cómo resolver esa cuestión. Mi elección, por supuesto, implica su reformulación constante y una conciencia crítica hacia las prácticas escriturales y sociales de quienes se dedican a este campo.

En primer lugar, me parece fundamental aprehender la teoría social con el objetivo de actualizar el pensamiento histórico con los posicionamientos complejos que realizan las ciencias vecinas de la historia. Anteriormente habíamos mencionado la importancia de la filosofía, la antropología y la sociología; sin embargo, esa lista se extiende si valoramos los beneficios que otorgan para la historia de América la politología, la lingüística, el periodismo, el derecho y la comunicología, por ejemplo. Una historiografía bien equipada con los avances de las ciencias sociales trabaja las fuentes aquilatando paso a paso sus vinculaciones, tácitas o implícitas, con las teorías, subteorías y conceptos adecuados. De la mano con esta impronta teórica está el imperativo de clarificar por escrito los fundamentos metodológicos que hacen comprensibles al gremio qué estrategias analíticas se han llevado a cabo. En la historiografía es importante explicar cómo se llegó al establecimiento de una conclusión, por lo tanto, es prioritario demostrar procedimientos más que inflar los escritos con paráfrasis *ad hoc*.

De lo anterior se desprende nuestra segunda orientación. La sinergia teórico-metodológica constantemente evaluada por los pares en los centros universitarios y en los congresos de la especialidad debieran ser prácticas que morigerasen el antagonismo de los “teóricos” con los por ellos bautizados “positivistas”. La historia de América si suscita controversias debe tener canales de comunicación científicos, como las revistas o los mencionados congresos donde se pongan a prueba los fundamentos de las interpretaciones de los historiadores. Poco vale construir enemigos internos, sino más bien desafiar desde la lógica a quienes no comparten las posiciones conscientemente tomadas después de un tiempo de reflexión y

comprensión de una temática puntual. El enfrentamiento saludable para la historiografía debe tener más de *episteme* que de *doxa*, como lo afirmara Pierre Bourdieu para el caso de la sociología.

En tercer lugar, para pulir los filos de ambos grupos me parece adecuado promover una reflexión de orden gnoseológico. Personalmente, mi interés se sitúa en el área de la “verdad” en su dimensión diacrónica, por ser ésta una palabra de uso corriente en el diálogo de los historiadores.

Nos parece que al retomar el problema de la “verdad” en la historia podemos coincidir críticamente con algunos planteamientos dedicados a pensar esa relación. Por lo tanto, estas cuestiones epistemológicas no son nuevas. Cuando Adam Schaff en 1971 publicó su *Geschichte und Wahrheit* acusó el desinterés de los historiadores hacia este tema y, en un tiempo y espacio más cercano, Julio Aróstegui criticó la preparación de los futuros historiadores, empeñados –según el granadino– por comprender las cosas “como realmente sucedieron” (2001: 37).

En el caso del intelectual polaco me parece pertinente la categorización de tres formas de comprender la relación sujeto cognosciente y objeto. En la primera el sujeto es pasivo y contemplativo del objeto, de modo que el conocimiento de ese es un “reflejo”. La segunda se centra totalmente en el sujeto quien es el creador de la realidad. Por último, la contrapartida de ambas propuestas establece “una relación cognoscitiva en la cual el sujeto y el objeto mantienen su existencia objetiva y real, a la vez que actúan el uno sobre el otro” (1971: 86).

Una vez ponderadas las tres formas, luego de enlazar deliberadamente sujeto-historiador y objeto-fuente, y encaminados por la última de aquellas, parece evidente que el vínculo entre la “verdad” y las palabras es un nudo pertinente para pensar sus implicaciones historiográficas. La razón: la historiografía, pese a la inclusión de nuevas fuentes, mantiene una dependencia importante de los documentos escritos. Por eso me parece oportuno reflexionar, como lo hizo Gadamer (1998), sobre las “palabras” que permiten al sujeto ser “diciente”, es decir, llegar a ser por medio de lo que se sostiene con ella y que, por cierto, uno defiende. Las “palabras” utilizadas por el ser diciente erigen “una pretensión de validez permanente” (1998: 21). Eso permite entenderlas, en la propuesta del filósofo alemán, como “texto” y como un “enunciado” que, si bien no es irrefutable tiene una validez limitada, pues se prolonga mientras no sea demostrada la cosa contraria. Tal fenómeno guarda relación con una cualidad inmanente de los “textos”, denominado por Gadamer *scopus* o propósito desde el cual éstos deben ser entendidos. Beuchot (2016), en

relación al “texto” (y puntualmente al documento histórico) va un poco más lejos que Gadamer, pues propone entenderlo como un signo con sentido y referencia. Con sentido, porque posee un potencial que implica poder comprender algo que sucedió; con referencia, porque se enraíza a hechos pasados que quiere referenciar.

Las “palabras”, ahora comprendidas como “textos” referidos al pasado, nos heredan la posibilidad de formar nuestra “conciencia histórica”. Ese conjunto de pensamientos y valores hacia acontecimientos y procesos pretéritos es privativo, en la perspectiva gadameriana, de nosotros, los sujetos modernos. Para Gadamer, la “conciencia histórica” es un privilegio que permite explicar el presente por el pasado y a la vez considerar la relatividad de todas las opiniones (2017: 41) o valorar, para enfatizar aún más el planteamiento, “las posibilidades de una multiplicidad de puntos de vista relativos” (2017: 42). La “conciencia histórica”, a la vez, delega al sujeto un sentido histórico que se contrapone a la actitud ingenua que uno puede desarrollar para acercarse al pasado cuando lo evalúa desde “nuestras verdades adquiridas” (2017: 43).

Por eso, creo atractivo cuestionar el lugar de dónde surge la “verdad” al momento de redactar un artículo científico. Una luz para responder ese problema también es encendida por Gadamer (1977). En su visión, la “tradición” hereda en la conciencia de los observadores prejuicios difíciles de definir y apreciar por ellos mismos. La situación así se plantea más compleja, puesto que en un plano social la existencia de verdades producidas por la tradición más que por otros procedimientos racionales da un sello particular a cada época. En palabras de Gadamer: “Cada época entiende un texto transmitido de una manera peculiar, pues el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y en la que intenta comprenderse a sí misma” (1977: 366).

Si aceptamos la proposición anterior, podemos estar en pie de considerar la “verdad” como una meta del intelecto más que como algo dado. En *Historia y Verdad* Paul Ricoeur (1990) demostró que la “verdad” como abstracción intemporal e impersonal se debe entender más bien como una tarea propuesta a sujetos concretos en una dimensión temporal y personal. Para él, buscar la “verdad” interpela al sujeto para descubrir algo propio, invitándolo a plantear cuestiones que nadie más puede hacer en su lugar. Y, a pesar de la longevidad de su obra, pocos podrán desmentir una afirmación muy válida para quienes intentamos explicar la historia americana: “la estrechez de mi condición, de mi información, de mis encuentros, de mis lecturas, dibuja ya la perspectiva finita de mi vocación

de verdad” (1990: 49). Por lo tanto, el desplazamiento que debemos realizar de una definición “monádica” de verdad debiese transitar hacia un terreno, como lo sostuvo el filósofo francés, donde se construyan definiciones intersubjetivas de la misma. Porque, acaso no es cierto que en los usos de las palabras y la creación de textos por parte de los historiadores éstos crean “tramos que los documentos permiten o no, pero que en sí mismos nunca contienen” (2000: 195).

Así las cosas, se debe considerar seriamente el acto interpretativo de los analistas de los documentos históricos sobre América, pues el sentido de éstos no finaliza en el papel, sino que establece una relación con quien lee y, más importante aún, con el contexto histórico de ese lector. Dicho esto, creo en la necesidad de operar un giro pragmático en la investigación y la escritura de artículos que permita al escritor dar cuenta de esa “conciencia histórica” y de los límites de la perspectiva asumida en su creación. De modo contrario, los historiadores jóvenes estaríamos practicando un “historicismo” que, en palabras de Gadamer, revelaría el olvido de nuestra propia historicidad.

En los seis trabajos que siguen se aprecia un esfuerzo por lograr los tres aspectos sugeridos al comienzo para proseguir en la ruta de la comprensión histórica de América y, por medio de ese ejercicio, fortalecer el tejido humano Iberoamericano.

En concreto, los artículos de los jóvenes historiadores españoles David Diez, Cristo de León y Alejandro García, todos interesados en las dinámicas histórico-culturales de América dan cuenta de un trabajo bien documentado y novedoso en sus marcos de referencia. En el caso de Diez, quien desde hace un tiempo se dedica al mundo oriental, apreciamos cómo el multifacético intelectual guatemalteco Enrique Gómez Carrillo enriqueció su vida política con el estudio del Japón, evidenciando la fascinación producida por ese país en Occidente en la contemporaneidad. Por su lado, León, quien presenta aquí una adecuada síntesis del ingreso de americanos al Colegio jesuita de Salamanca, nos invita a pensar el siglo XVI desde un ángulo que vincula la historia de la religión y la educación y que, como lo enfatiza, se basa en documentación dispersa, lo que ha dificultado la atención historiográfica. García, por último, se adelanta un poco más en el tiempo y detecta un cambio importante sobre la representación de la figura del indio en el siglo XVIII. Con el objetivo de transformarlo en un vasallo útil, sostiene, el presidio jugó un papel clave como órgano de control social de esos sujetos en la frontera norte de la Nueva España.

Pablo Ramírez, Sylvia Hottinger-Craig y Delfina Magnoni, de Irlanda, Argentina y Chile, respectivamente, invitan al lector para retomar la senda de los siglos XIX, XX y XXI. Ramírez sitúa su atención sobre un artista destacado: el flautista italiano Achille Malavasi. El autor, quien también es un connotado flautista, detalla con minuciosidad la introducción de la flauta de sistema Boehm realizada por Malavasi en Iberoamérica. Luego, Hottinger-Craig continúa en su artículo sistematizando la rica documentación que maneja sobre la labor política de Belén de Sárraga, importante intelectual y masona nacida en Valladolid quien, en la interpretación de la historiadora, constituyó un nodo feminista revolucionario en la Hispanoamérica de comienzos del siglo XX. Por último, Magnoni presenta un interesante informe etnohistórico en el que, fruto de su trabajo de campo en Ecuador con los Napo Runa, establece cómo la vigencia de ellos se relaciona con su capacidad “transformacional” para integrar dentro de su sistema de valores los propios de las culturas dominantes.

Todos estos trabajos fueron discutidos el 9 de marzo pasado durante la IV Jornada de Estudios Latinoamericanos celebrada en la Universidad de Valladolid, casa de estudios que desde la primera versión de ese encuentro la ha respaldado. En las cuatro reuniones el Colectivo Latinoamericano de Estudiantes e Investigadores de Valladolid, organizador de las jornadas, ha contado con el patrocinio del Centro «Tordesillas» de Relaciones con Iberoamérica (CTRI), quien además hace más de una década ha puesto en contacto a cientos de estudiantes que se dan cita en la “Reunión de Jóvenes Investigadores Iberoamericanos”. Para todo el equipo humano del CTRI, mi más profundo agradecimiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aróstegui, Julio (2001), *La investigación histórica: teoría y método*, Crítica, Barcelona.
- Beuchot, Mauricio (2016), *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, Hans-Georg (1998), *Arte y verdad de la palabra*, Ediciones Paidós Ibérica S. A.

Gadamer, Hans-Georg (2017), *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Editorial Tecnos.

Ricoeur, Paul (1990), *Historia y verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid.

Ricoeur, Paul (2000), “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, *Anàlisi*, 25, pp.189-207.

Schaff, Adam (1976), *Historia y verdad*, Barcelona, Crítica.

La visión y el gusto japonista de Enrique Gómez Carrillo

The view and the Japanese taste of Enrique Gómez Carrillo

DAVID DIEZ GALINDO

Universidad de Zaragoza

david194@hotmail.com/daviddiezgalindo19@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0581-7365>

Cómo citar: Diez Galindo, David, «La visión y gusto japonista de Enrique Gómez Carrillo», *TRIM*, 15 (2018): 13-21.

Resumen: Enrique Gómez Carrillo, periodista, escritor y diplomático guatemalteco, fue una de las personalidades más relevantes de su país en las primeras décadas del siglo XX. Figura destacada no solo por su relevancia como político, sino también por haber escrito una gran cantidad de libros, de todo tipo de géneros, destacando por encima de ello las crónicas sobre sus viajes por el mundo y, principalmente, su estudio del mundo Oriental, sobre todo de Japón, país por el cual existía una gran fascinación en Occidente desde la década de los 70 del siglo XIX.

Palabras clave: Japón; viaje; crónica, bohemio.

Abstract: Enrique Gómez Carrillo, Guatemalan journalist, writer and diplomat, was one of the most important personalities of his country in the first decades of the 20th century. Outstanding figure not only for its relevance as a politician, but also for having written a large number of books, of all kinds of genres, highlighting above all the chronicles about his travels around the world and, mainly, his study of the Oriental world, especially from Japan, country for which there was a great fascination in the West since the 70s of the 19th century.

Keywords: Japan, travel, chronic, bohemian.

Sumario: Introducción – Inicios literarios – Carrera política – Carrera periodística – Reconocimiento de su figura y últimos años de vida.

Summary: Introduction – Literary beginnings – Political career – Journalistic career – Recognition of his figure and last years of life.

INTRODUCCIÓN

Enrique Gómez Tible, mejor conocido como Enrique Gómez Carrillo fue uno de los personajes más influyentes de Guatemala en los últimos

años del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX. Nació en Ciudad de Guatemala un 27 de febrero de 1873 y se le conoce por sus numerosas ocupaciones, tales como crítico literario, escritor, periodista o diplomático.



Fig. 1. *Enrique Gómez Carrillo*. (Fuente: Literatura guatemalteca)

Como escritor se le conoce por sus más de ochenta escritos, de diferentes géneros, pero donde sobre todo se le admira es por sus crónicas internacionales o libros de viaje. Tenía una forma de escribir muy diferente y perfeccionista para la época, por lo cual se ganó el apodo de “El Príncipe de los Cronistas”. Sobre todo, también era conocido por su vida bohemia y viajera, como eran los personajes importantes de la vida parisina de finales de siglo, así como por sus matrimonios con las artistas Aurora Cáceres,¹ Raquel Meller y Consuelo Suencín.

¹ Para saber más consulte: Cáceres, Aurora (1929), *Mi vida con Enrique Gómez Carrillo*, Madrid, Co. Iberoamericana de Publicaciones.



Fig. 2. Gómez Carrillo con su esposa, Consuelo Suencín (Fuente: Biografiayvidas.com)

1. INICIOS LITERARIOS

Sus padres se llamaban Agustín Gómez Carrillo, de origen español, y Josefina Tible, de origen belga. Durante sus primeros años de vida la familia viajó bastante entre España y América del Sur, sobre todo entre El Salvador y Guatemala, donde Enrique había nacido. En sus primeros años estuvo estudiando en el Instituto Nacional Central de Varones de la capital. A modo de anécdota hay que mencionar que durante esos años se cambió su apellido por “Gómez Carrillo” debido a que sus compañeros le criticaban mucho y le habían adjudicado el mote de “El Comestible”, por lo cual se puso los dos apellidos de su padre.

Gómez Carrillo no era un gran estudiante por estos momentos, por lo cual dejó el instituto y empezó su carrera como escritor. Redactó su primera columna en el periódico *El Imparcial*, en 1889, hablando de una manera despectiva sobre la figura del historiador guatemalteco José Milla

y Vidaurre. Fue parte de numerosas críticas, aunque de este momento se vio su talento por la escritura.

A partir del año 1890 empezó a trabajar en el periódico *El Correo de la Tarde*, cuyo director era el célebre poeta Rubén Darío, que por aquellos momentos se encontraba viviendo en el país. Debido a su potencial, el presidente guatemalteco le concedió una beca para estudiar en España. Con 18 años ya se encontraba en París, empapándose de la vida bohemia característica de la capital francesa por aquellos momentos, antes de acudir a España. Incluso perdió dicha beca, la cual sería devuelta cuando embarcó definitivamente en Madrid.

En España publicó su primer libro titulado *Esquisses*, donde habla de diferentes escritores de la época, y colabora con grandes publicaciones españolas como *Madrid Cómico*, *La Vida Literaria*, *Blanco y Negro* o *La Ilustración Española y Americana*. Se volvió a trasladar de nuevo un año después en París, donde adquirió una gran fama.

En los siguientes años volvió a encontrarse viajando entre París y El Salvador-Guatemala. Es conocido el caso del naufragio en uno de estos viajes, que tuvo lugar en las costas de Colombia, donde fue recibido como uno de los supervivientes y donde recibió la ayuda y el cariño de muchos ciudadanos. Ya en estos últimos años de siglo Gómez Carrillo era un escritor reconocido, el cual tenía una reputación de consumado seductor, algo que perduró durante toda su vida.

2. CARRERA POLÍTICA

Su carrera política comenzó en el año 1898 como portavoz del presidente Estrada Cabrera, nombrado posteriormente como cónsul de Guatemala en París. Sin dejar atrás sus trabajos literarios, su gran repercusión dentro de los grupos más influyentes hizo que años más tarde fuese nombrado también como representante-cónsul de Argentina en la capital francesa, nombrado por el presidente Hipólito Yrigoyen.

3. CARRERA PERIODÍSTICA

Como corresponsal de prensa en Europa había muy pocos con su categoría e importancia. Colaboró con un sinfín de publicaciones a nivel mundial: En Argentina con los diarios *La Nación* y *La Razón*; en Cuba, con *El diario de la marina* o en España, donde trabajo en periódicos como *El Liberal*, realizando más de 2600 crónicas entre los años 1899 y 1920,

La Esfera, Electra, El Imparcial o ABC, donde hizo 570 crónicas entre 1921 y 1927.

Es conocido por sus principales atribuciones en materia de crónica internacional sobre todo en varios aspectos: El primero que se podría destacar sería el reportaje que realizó sobre la Rusia Zarista en el año 1905. Gómez Carrillo viajó a San Petersburgo junto al director de *El Liberal*, Alfredo Vincenti, donde conoció realmente lo que era por aquellos momentos el gobierno del zar Nicolás II. Hay que recordar que entonces se vivieron una serie de represiones y revoluciones que iban desde el movimiento obrero hasta algunos oficiales y nobles. Todas sus contribuciones en este aspecto quedaron reflejadas en su libro *La Rusia actual*.

Dentro de este campo también habría que destacar todo lo mencionado en relación con Tierra Santa, donde viajó en el año 1913 realizando posteriormente un libro titulado *Jerusalén y la Tierra Santa*, con una gran crítica religiosa. Fue excomulgado por varios obispos en ambos continentes, pero Rubén Darío resume mejor quien resultó airoso al final: “*es lo más firme, lo más sentido, lo más meditado de toda su obra... Si este diablo de hombre quisiera, aún después de la excomunión, ¡lo prologaría ahora un cardenal!*”

En el momento de la Primera Guerra Mundial, ejerció de corresponsal en los tres primeros años de conflicto como corresponsal de *El Liberal*, donde dio a conocer los verdaderos horrores que podían existir en el frente. Algunas de sus publicaciones en este aspecto son: *Crónica de la Guerra (1915)*, *Reflejos de la Tragedia (1915)*, *En las Trincheras (1916)*, *En el Corazón de la Tragedia (1916)* y *La Gesta de la Legión (1918)*, obra que relata la historia de los voluntarios españoles e hispanoamericanos en la Legión Extranjera francesa en África durante la guerra.

3.1. Su gusto por el país del Sol Naciente

Sin duda, lo más bello de su producción literaria son las crónicas que realizó con respecto a las visitas al Lejano Oriente. Todo comenzó en el año 1905, con motivo de la victoria del Imperio Japonés sobre los rusos, Gómez Carrillo convenció a los directores de los periódicos donde trabajaba para visitar el Lejano Oriente. El objetivo periodístico del viaje era informar a los lectores de *El Liberal* y *La Nación* sobre la situación de Japón como país vencedor, las consecuencias que produjo la guerra y el

rumbo que tomaba el poderoso imperio. Sus reportajes no sólo dan cuenta de las costumbres políticas, sociales de los países que visitó, sino que, como corresponde a un experimentado seductor, también da cuenta de las costumbres y tradiciones eróticas de dichos países. De sus apuntes publicó varios libros:

- *De Marsella a Tokio, sensaciones de Egipto, la India, la China y el Japón*, publicado en el año 1906 y cuyo prólogo estaba escrito por Rubén Darío, donde se centra en apoyarlo como artista y no como un periodista cualquiera. En este libro se va configurando, a través de una serie de contenidos, la imagen de Japón que se creó en Europa gracias a todos aquellos intermediarios que se interesaron por conocer el país como Edmond de Goncourt, Percival Lowell, Pierre Loti o Lafcadio Hearn.²

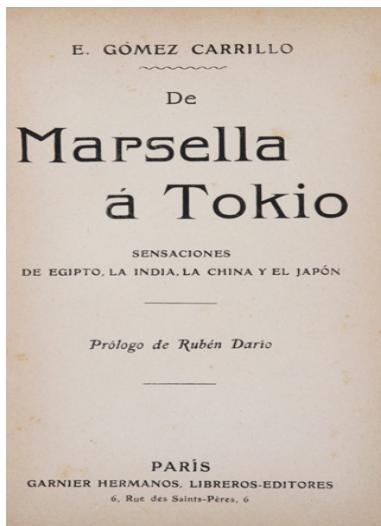


Fig. 3. Portada original del Libro “*De Marsella a Tokio...*”. 1906. (Fuente: Departamento de Educación, Universidad Francisco Marroquín)

² Véase *De Marsella a Tokio: sensaciones de Egipto, la India, la China y el Japón*, (1912), París, Garnier Hermanos.

- *El Alma Japonesa* publicado en 1907 y dedicado al presidente de Guatemala Manuel Estrada Cabrera por hacer “del culto de la enseñanza popular una religión moderna”. Es un libro formado por catorce capítulos, donde se habla de distintas facetas y características de la personalidad japonesa, tanto individual como colectiva. Son características como el amor que los japoneses sienten por la naturaleza, que forma parte imprescindible de su religión; las figuras de la geisha y el samurái, que son, quizá, los iconos nipones más representativos de la época; de la muerte, y la costumbre del suicidio ritual; de cuestiones religiosas en un país donde se aúnan confucionismo, budismo y sintoísmo; la figura del emperador, a quien Gómez Carrillo describe como una figura anacrónica en medio de la modernidad que supone, etc. De todo esto se desprende un profundo sentimiento de amor por la cultura, ritos o historia japonesa.³

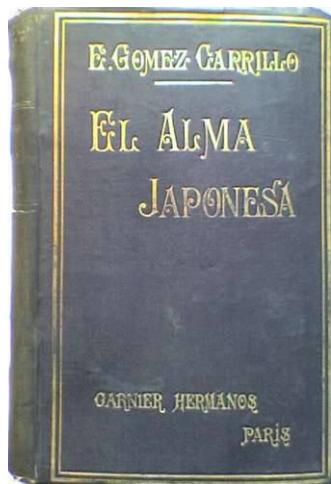


Fig. 4. Portada de la edición original de “*El alma japonesa*”. 1907.
(Fuente: Revista Ecos de Asia).

- El último de ellos sería *El Japón heroico y galante*, escrito en 1912, donde narra una crónica del viaje por las calles de Tokio, su

³ Véase la edición de *El alma japonesa* (2014), Santander, Quálea.

sociedad, sus costumbres y el antiguo pasado heroico que se empieza a transformar con el caos de la industria masiva y el crecimiento poblacional que conllevó.⁴



Fig. 5. Portada de la edición original de “*El Japón heroico y galante*”. 1912.

4. RECONOCIMIENTO DE SU FIGURA Y ÚLTIMOS AÑOS DE VIDA

Hay que recordar que Gómez Carrillo era un personaje muy respetado y admirado a nivel europeo, aunque es probablemente en su país de nacimiento donde menos se conoce la obra de Gómez Carrillo, siendo también donde más se critica. La cultura oficial guatemalteca ha ignorado al cronista, dándole la espalda a su obra y a su persona. Luis Cardoza y Aragón ha sido responsable directo de la imagen negativa que los guatemaltecos se han formado de Gómez Carrillo desde la segunda mitad del siglo XX. En sus dos libros de memorias le dedica sendos capítulos donde lo denigra y critica con gran exageración. No logra ocultar el resentimiento y la envidia por aquel célebre cronista, a quien el mismo

⁴ Edición de: *El Japón: heroico y galante* (2011), Valladolid, Universidad de Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.

Cardoza y Aragón frecuentaba durante sus años de juventud en París, y a quien le dedicó su primer libro de poemas.

Tras una vida basada en una actitud bohemia y viajera, con muchos cambios en la misma, Gómez Carrillo murió en París el 27 de noviembre de 1927, y fue sepultado en el cementerio de Père Lachaise, junto a los restos de su esposa Consuelo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bujaldón de Esteves, Lila (2001), *El modernismo, el Japón y Enrique Gómez Carrillo*, Argentina, Revista de Literaturas Modernas.

Cáceres, Aurora (1929), *Mi vida con Enrique Gómez Carrillo*, Madrid, Co. Iberoamericana de Publicaciones.

Castrillo Salvador, Violeta (1999), *Realidad y ficción en las crónicas impresionistas de Enrique Gómez Carrillo*.

Gómez Carrillo, Enrique (1921), *El encanto de Buenos Aires*, Madrid, Mundo Latino.

- *La Grecia eterna* (2010), Sevilla, Renacimiento.
- *El Japón: heroico y galante* (2011), Valladolid, Universidad de Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.
- *El alma japonesa* (2014), Santander, Quálea.
- *Treinta años de mi vida* (2011), Sevilla, Renacimiento.
- *Ciudades de ensueño* (1943), Madrid, Espasa-Calpe.
- *De Marsella a Tokio: sensaciones de Egipto, la India, la China y el Japón*, (1912), París, Garnier Hermanos.

Mendoza, Juan Manuel (1946), *Enrique Gómez Carrillo; estudio crítico-biográfico: su vida, su obra y su época*, Guatemala, Tipografía Nacional.

Torres Espinosa, Enrique (2007), *Enrique Gómez Carrillo, el cronista errante*, Guatemala.

Presencias y reflejos de América Hispana en el Colegio jesuita de Salamanca: 1548-1767

Presences and reflexes of Hispanic America in the Jesuit College of Salamanca: 1548-1767

CRISTO JOSÉ DE LEÓN Y PERERA

Universidad de Salamanca-CUNALIX-IEMYRhd

deleper@usal.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1647-1424>

Cómo citar: León Perera, Cristo José de, «Presencias y reflejos de América Hispana en el Colegio jesuita de Salamanca: 1548-1767», *TRIM*, 15 (2018): 23-35.

Resumen: El Colegio jesuita de Salamanca fue uno de los más importantes de toda Castilla debido a su cercanía con la Universidad y vinculación gremial con esta (la Universidad de la Corona y del Papado) desde 1570. Este Colegio ha quedado en el olvido de los historiadores debido a la fuerte dispersión de la documentación. Aspiramos a presentar la presencia de americanos que entraron en el Colegio y a aquellos que fueron a América y que quedaron registrados en los manuscritos inéditos de la Compañía. En definitiva, la doble presencia de la América Hispana en una institución internacional que en su ámbito local –Castilla- se presentaba como pionera en la formación de los futuros misioneros.

Palabras clave: misiones, jesuitas, universidad, demografía.

Abstract: The Jesuit College of Salamanca was one of the most important colleges of Castilla due to its proximity to the University and union link with this (the University of the Monarchy and the Papacy) since 1570. This school has been forgotten by historians due to the strong dispersion of documentation. We aspire to present the presence of Americans who entered the College. We cannot forget those that certainly went to America and that were recorded in the internal manuscripts of the Company. In short, the double presence of Hispanic America in an international institution that, in its local context was presented as a pioneer in the formation of future missionaries.

Keywords: missions, Jesuits, university, demography.

Sumario: El impulso misionero ignaciano y sus repercusiones en América – El Colegio de la Compañía en Salamanca – El ensueño americano salmantino – Conclusiones

Summary: The Ignatian missionary impulse and its repercussions in America – The College of the Company in Salamanca – The American dream of Salamanca – Conclusions.

1. EL IMPULSO MISIONERO IGNACIANO Y SUS REPERCUSIONES EN AMÉRICA

Para comenzar el presente artículo, y sin deslizarnos en demasía del tema presentado, debemos recordar que el primer impulso de Ignacio y sus primeros compañeros era encaminarse a Jerusalén¹ pero puesto que:

[...] in quello anno non passavano navi in Levante, perchè li venetiani havevano rotto con turchi (*Autobiografía*, 94).

Hasta el momento nada igual había sucedido. Tras la espera del año de prórroga, en el que la esperanza no dejó de desvanecerse, decidieron pasar a Roma. Aún continuaban sin pasaje para esas naves que culminasen los sueños e ilusiones creadas y debían orientar sus vidas hacia nuevos sentidos².

En Roma, Sede Petrina, decidieron presentarse ante Paulo III para en obediencia ir a cualquier territorio siguiendo el modelo de los apóstoles. Entre estos nuevos supuestos podía incluso encontrarse la posibilidad de llegar hasta las Indias³.

¹ “[...] Li 9 compagni vennero a Vinetia il principio del [15]37. La si divisero a serviré per diversi hospital. Dopo 2 o 3 mesi se n’andorono tutti a Roma a pigliar la benedittione per pasarse in Hierusalem. Il pelegrino non andò per causa del Dottor Ortiz, et anche del nuovo Cardinale Theatino. Li compagni vennero da Roma con pólice di 200 o 300 scudi, li quali gli furono dati per elemosina per pasarse in Hierusalem; et loro non gli bolsero pigliare senon in pollice; li quali dipoi, non potendo andaré in Hierusalem, gli rendettero a quelli che gli havevano dati [...].” *Autobiografía*, 93.

² “Poi, finito l’anno [1537-1538], et non si trovando passaggio, si deliberono di andaré a Roma [...].” *Autobiografía*, 96.

³ “Anno 1538 cum venissent omnes nostri Romam, videremusque nec tunc patere viam proficisciendi hoc anno Hierosolymam, accepimus facultatem, qua possemus tanquam apostolici praedicatores ubique praedicare, et audire confessiones. Fecit autem nobis diploma Cardinalis Neapolitanus, qui tunc erat legatus Romae; fecit autem ipsum mense maii. Velit Dominus ut sciam recognoscere partem meam in tantis beneficiis in communi nobis ab ipso collatis toto eo anno, in quo habuimus tam multas contradictiones nostris bonis propositis, transivimusque per tot ignes probationum, maxime ab inquisitione, quam procuravimus fieri de nobis, factaque tandem est non obstantibus quamlibet magnis favoribus in contrarium. Fuit etiam memorabile beneficium et quasi totius Societatis fundamentum, quod eodem anno post habitam sententiam nostrae purificationis, cum nos ipsos praesentaremus in holocaustum Summo Pontifici Paulo 3º, ut videret in quo possemus serviré Christo in aedificationem ómnium, qui sunt sub potestate sedis apostolicae, in paupertate perpetua, et parati etiam ire ex obedientia sua etiam ad extremos Indos; voluit, inquam, Dominus ut nos acceptaret et de nostris propositis gauderet. Quapropter Semper ero obligatus, et quilibet

Aunque entendemos que no es necesaria una explicación sobre a qué se referían por tales Indias en una obra de este calado, a pesar de lo cual, puntualizar que se tratan a los dominios no europeos de las coronas hispánica y lusitana y evitar así malentendido alguno.

En el mismo 1538, Diogo de Gouveia –que había conocido a Ignacio en París-, indicaría a Juan III el envío de alguno de los seguidores de Ignacio a sus territorios indianos. Es decir, aquellos que conocieron y trajeron al fundador recibieron en cierta medida su celo evangelizador. Tras las pertinentes solicitudes al Sumo Pontífice, Ignacio destinó en 1540 a Francisco Javier y a Simão Rodríguez a tal misión, pasando en un primer momento por Lisboa.

Esta no será la única petición realizada en 1538. La otra será formulada al Embajador español en Roma –Marqués de Aguilar- para que el Papa enviase a algunos compañeros ignacianos a los territorios extraeuropeos de la Corona Hispana⁴. Estas gestiones no prosperaron puesto que Carlos I no mostró afecto hacia este grupo que aún no tenía la esencia y prestigio de una Orden religiosa.

Recuérdese que aún no se ha producido la fundación propiamente dicha. El Monarca Hispano posee una imagen bien distinta que la ofrecida por esos “soldados de Cristo” sobre cuál es la perfección religiosa y los tintes monásticos por lo que debía atravesar necesariamente.

Continuando con la evolución cronológica, años más tarde, en 1543, con la Compañía aprobada el Obispo de Calahorra, don Juan Bernal Díaz de Luco, miembro del Consejo de Indias, solicitó al ya electo Prepósito General de la Compañía (Ignacio de Loyola) que se diese como destino las Indias a algunos jesuitas, el cuál obtendrá por respuesta que era al Pontífice a quien correspondía tal menester⁵.

Encontrándose en trámites la fundación institucional salmantina, en 1547, el Obispo de Michoacán en Nueva España (Vasco de Quiroga), solicitó al Padre Antonio Araoz varios jesuitas para su Diócesis quien, por escasez de personal cualificado y las necesidades existentes en el territorio Peninsular relacionadas posiblemente con las fundaciones

aliorum, reddere gratias ipsi Domino messis universae ecclesiae catholicae, id est, Iesu Christ domino nostro, qui dignatus est declarare voce sui Vicarii in terra (quae est manifestissima vocatio), voluit, inquam, nobis indicare placere sibi ut serviremus ei, vellque se uti nobis in aeternum”. MHSI. *Font. Narrat.* I, pp. 41-42.

⁴ Cfr. MHSI. *Epp. Ign.* I, pp. 134-136.

⁵ Cfr. MHSI. *Epp. Ign.* I, pp. 239-242.

complutenses y charra, así como la necesidad de enviar sujetos al Concilio⁶, desestimaría tal solicitud. Es por tanto el momento pertinente para presentar al domicilio Salmantino y sus particulares características.

2. EL COLEGIO DE LA COMPAÑÍA EN SALAMANCA

A pesar de las importantes lagunas historiográficas por las que atraviesa el domicilio jesuítico salmantino (De León (2018): 387-397) sabemos que, durante toda la trayectoria colegial (sobre todo en sus primeras décadas) la demografía jesuítica estuvo marcada por la admisión entre sus filas de diversos miembros del Claustro de la Universidad. Esto se debe a la fuerte explosión creada dentro de la propia Academia como consecuencia del estilo de vida llevado por los miembros de la Compañía salmantina.

De igual manera, llega hasta nosotros el impacto jesuítico en la ciudad universitaria. Todo aquel que pase por el entorno del Colegio Real –y más concretamente por la fachada de su templo- siente, al menos en los sentidos, el impacto de tal magnitud.

Pero quizá, la faceta más importante del recinto colegial de la Compañía la constituya su carácter de núcleo, donde se gestaron las diferentes cuestiones teológicas que marcaron las principales disputas internacionales dentro del propio Catolicismo, sobre todo en lo que respecta a temáticas relacionadas con las naturalezas de Cristo, la divinidad de María y al antiguo problema de la gracia, entre otras.

En el Colegio de Salamanca se formaron buena parte de las élites españolas pertenecientes a esta Orden religiosa, así como de otros estudiantes desvinculados de las *Constituciones* de la Compañía, pero conocedores de su influjo intelectual. Tenemos, por tanto, la convicción de que este estudio, con sus logros y desaciertos, es necesario para comprender con mayor exactitud a la Salamanca universitaria.

Cierto es que no nos encontramos en el momento, ni tampoco en el lugar, oportuno para describir la demografía jesuítica del Tormes pero debemos indicar algunas directrices sobre las cuales continuar con nuestro estudio.

⁶ Cfr. MHSI. *Epp. Ign.* I, p. 360.

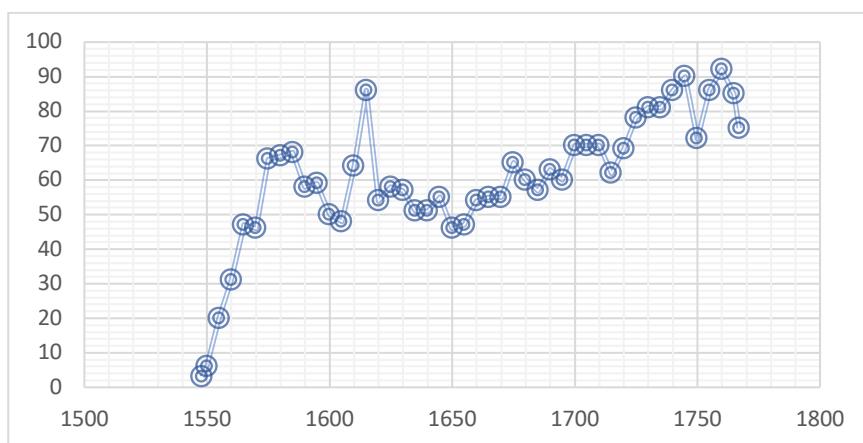


Fig. 1. Evolución demográfica de la Compañía de Jesús en Salamanca: 1548-1767 (Fuente: elaboración propia).

En la figura anterior (realizada con diversidad de fuentes –en su mayoría a partir de las relaciones nominales de los jesuitas del Colegio de Salamanca que aparecen en los *Catálogos Trienales* conservados en el *Archivum Romanum Societatis Iesu*) observamos una franja temporal que transcurre cada cincuenta años desde la llegada del Padre Miguel de Torres hasta el año de la expulsión. Es decir, desde 1548 hasta 1767 por lo que las fechas extremas del eje temporal serán 1500 y 1800.

En el campo demográfico aunque continúa con constantes picos no posee duda. Se mantiene con una tendencia de ascenso dando como resultado un déficit obvio en el ámbito de la economía⁷. Su tendencia demográfica podría quedar resumida en una niñez que abarcaría desde 1548 hasta 1615, un período de soltura juvenil desde el mencionado 1615 hasta 1730 que daría comienzo a la madurez; ésta se toparía con una muerte precoz en 1767 sin la peculiar decadencia –al menos demográfica⁸– de la vejez.

⁷ Sirva tan sólo a modo de ejemplo cómo en 1678 –desde 1675 se produce una disminución demográfica– mantiene algo más de dos decenas de las que puede permitirse creándose una deuda de 280.000 reales aproximadamente. Cfr. ARSI. Provincia Castellana 19, fol. 106r.

⁸ A lo largo de este capítulo se contextualizan las aparentes decadencias por las que atravesó el Colegio de Salamanca intentándose dar una serie de razones por las que no deben ser entendidas como tal según una visión de conjunto sino, más bien, como diferentes procesos de especialización del domicilio en un contexto de la Provincia jesuítica de Castilla.

Estamos haciendo referencia al vivero de toda la Provincia jesuítica de Castilla que, en palabras del Padre Isla, se conocía como “[...] aquel taller de sabiduría y de virtud, reconocido siempre por tal, no sólo de toda España, sino de toda Europa sabia y cultivada [...]” (De Isla (1999): 132).

3. EL ENSUEÑO AMERICANO SALMANTINO

Una vez presentadas las pinceladas fundamentales de la institución a estudiar continuaremos con las solicitudes realizadas a Roma para que la Compañía mandase a sus hijos en misión a la América Hispánica. En ellas observamos que la primera, continuando con la evolución cronológica interrumpida, se realiza expresamente a Salamanca, el 12 de enero de 1549:

Para Strada y Torres, etc. Vltra de responder a otras cosas, se dice que se procura del mare magnum y otras gratias, y entre ellas las que pide.

Que no se dan sus cartas al Cardenal de Coria, por no le hazer aflojar en el medio que él ha tomado de la signatura; pero en breue se verá si es al propósito darle tal carta o no, etc.

Los buenos subiectos inbien.

Al México inbien, si le pareze, haciendo que sean pedidos, o sin serlo⁹.

Conjunto a los problemas fundacionales salmantinos ocasionados por el Cardenal Francisco de Mendoza se relata la primera solicitud de misioneros para las Indias, concretamente para México, en el domicilio de Salamanca.

Comenzaba de esta manera la evangelización espiritual de las Américas por parte de la Compañía de Jesús en Salamanca encumbrado finalmente con la fundación Regia del Colegio del Espíritu Santo. Dejando a un lado la evolución de tales territorios y las dificultades por establecer la sede principal y demás controversias surgidas continuaremos con las relaciones entabladas en Salamanca.

En cierta manera, desde el año 1549 se estableció un contrato sin redactar mediante el cual el domicilio que se había situado cercano a la Universidad de la Monarquía Católica mandaría a las misiones de ultramar a una serie de individuos tras haber realizado en él su formación.

⁹ MHSI. *Epp. Ign.* VIII, p. 302.

Sin lugar a dudas, esta costumbre llegó a ser un pesado yugo. La razón por la que sostendemos esta afirmación es que, el supuesto contrato conllevaba que, independientemente de las necesidades locales, se recibiese directamente para ser enviados a las provincias situadas en el continente americano¹⁰.

Deberíamos recordar que principalmente haremos referencia a los virreinatos de Nueva España (fundamentalmente a Los Ángeles, México y Santiago de Cuba) y del Perú. Unas trayectorias ultramarinas que poseerán un marco religioso-católico, hispánico e intelectual.

3. 1. Americanos admitidos y su contexto

Salamanca se trata de un domicilio formativo en el que el dominio en el campo de las letras y la destreza necesaria en ellas no eran meramente un alarde. Para ser aceptados en la Compañía (y especialmente en Salamanca) debían dominar las Artes con verdadera amabilidad y una muestra de ello sería la redacción de su registro en puño y letra junto al momento de la admisión.

Podemos resumir la evolución de los pretendientes a ingresar en la Orden en tres períodos, con un total de mil doscientos noventa recibos, caracterizados por momentos álgidos y posterior caída.

Un primer período –el más extenso– corresponde al más fructífero y transcurre entre 1548 y 1647; momentos de instalación y auge en una urbe universitaria. En las primeras dos décadas se encuentra una explosión que continuara incrementándose hasta llegar a un total de ciento noventa y cinco –cifra más alta de todo el proceso– entre 1588-1607. Seguidamente se observa un pequeño desnivel, de 3'59%, para terminar este primer período con un total de ciento veintisiete admitidos.

El segundo período es el resultante del nuevo edificio colegial gracias a la magnificencia regia. Estamos haciendo referencia al tiempo que transcurre entre 1648 y 1707. A pesar de que en el plano demográfico continua el progresivo aumento en lo que respecta a las admisiones se desciende casi un 53'80%.

¹⁰ Como ejemplo sirvan los casos de los hermanos Cristóbal Pancho (Alaejos, Valladolid), Pedro Marcos (Palencia), Baltasar Correa (Braga) y Mateo de la Torre (Santiago de Compostela) que se recibieron el 28 de abril de 1672 en el Colegio Real de la Compañía de Jesús de Salamanca “[...] para la Provincia de Paraguay”. Cfr. USAL. BG. Ms. 1549, fol. 48r-48v.

Los rigores para la admisión ascendían disminuyéndose el número. El Colegio Real se convertía en el centro provincial destinado a la formación teológica en el contexto castellano. La movilidad de la Orden le otorgaba constantes habitantes a sus paredes por lo que los recibidos serían personas con un seguimiento considerable lo que debe unírsele que ya no se trataba de una novedad en la urbe.

El tercer período es completamente contrario a la demografía jesuítica salmantina. Estamos haciendo referencia a un total de sesenta años (1708-1767) en los que tan sólo juran cumplir los votos evangélicos según el pensamiento ignaciano ciento cuarenta y cuatro -11'16% del total-. En 1767 tan solo se aceptó el recibo de una persona, el Hermano Manuel Martín¹¹; esto no es una anomalía sino que entre 1748 y 1767 hay carestía pues dieciocho serán, tan solo, los recibidos.

Una vez presentada las admisiones salmantinas puntualicemos los datos de nuestra investigación. De territorios americanos localizamos un total de diez admitidos, lo cual asciende a un 9'71% de los extranjeros y, tan solo a un 0'78% del total de los admitidos en Salamanca. Del Virreinato de Nueva España serán siete los recibidos (5'82% de los extranjeros) en diferentes franjas temporales y, concretamente, a México pertenecían un 4'85%. El Virreinato del Perú no es que tenga mejores resultados entre los recibos puesto que tan sólo un sujeto tenía tal procedencia lo cual supone un 0'97% de los extranjeros.

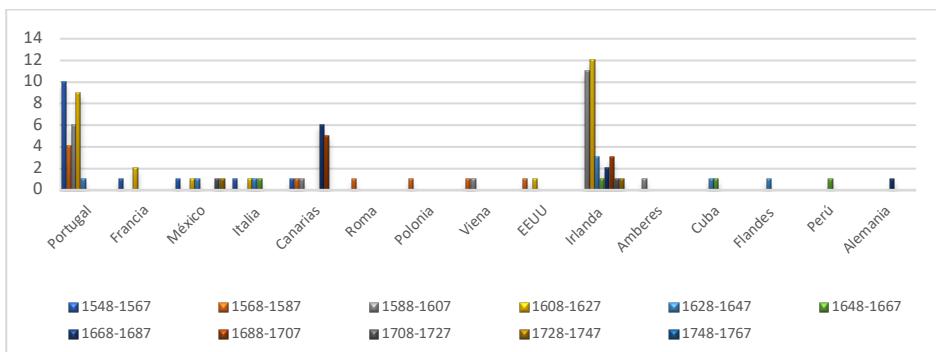


Fig. 2. Admitidos fuera del territorio peninsular de la Corona Hispana: 1548-1767
(Fuente: elaboración propia)

¹¹ USAL. BG. Ms. 1549, fol. 219r-219v.

Si tan sólo indicásemos los admitidos las relaciones con la América Hispana se presentarían deficientes. Concretamente, en el Virreinato de Nueva España, cuando aún no llevaban siete meses, recibieron la primera vocación, al párroco de santa Catalina, el sevillano Bartolomé de Saldaña (abril de 1573) aunque se tuvo que esperar algunos meses más (julio de 1573) para que se admitiese al primer jesuita natural de México –Juan de Tovar-.

Esto se debe a que por dichas fechas se fundó el Colegio de San Pedro y San Pablo (Cfr. Díaz y de Ovando (1951)). Dicho colegio utilizó el modelo de la *Ratio* según las modificaciones aportadas en París, Alcalá y Salamanca, que será tratado en el capítulo destinado al estudio y formación de la Orden. Para ello era necesario que llegasen a México jesuitas que fuesen conocedores de tales normativas y estuviesen experimentados en su práctica.

Una oligarquía letrada perteneciente a la propia Compañía que pretenderán captar a sus homónimos del Virreinato de Nueva España. En estos territorios no serán en los únicos que podamos señalar una proyección internacional del Colegio de Salamanca. A modo de ejemplo señalaremos a los padres Gaspar Hernández y Pedro Ramírez; el primero, tras fundar la Provincia de Andalucía pasó a Italia como Viceprovincial de Nápoles¹² y el segundo, salmantino, fue Rector de Goa y llegó navegando hasta Japón¹³.

3. 2. Itinerantes salmantinos: modelos de virtud

El 23 de octubre de 1562 vendría por estudiante de teología el Padre Maestro Pedro Martínez por orden de Nadal, Comisario General, y de Araoz, Provincial¹⁴. De él, tras su muerte en Florida como mártir se dijo:

¹² “El año de [15]52 entró aquí el Padre Gaspar Hernández, natural de Toledo. Pasó el año de 54 a fundar la Provincia de Andaluzía. Fue aquí coadjutor operario. Desde Andaluzía pasó a Italia, gobernó varios colegios, fue Viceprovincial de Nápoles. Bolvió a España. Murió en Toledo año de 1576”. USAL. BG. Ms. 1547, fol. 3r.

¹³ “El año de [15]54 entró aquí el Padre Juan de León. Natural de Salamanca. Escribe del el Padre Luis de Valdivia: como también del Padre Pedro Ramírez de Bernuy, el qual entró este año y su recibo está en este libro. Así mismo escribe del Padre Gerónimo Ramírez de Portillo, recibido este año. Del Padre Pedro Ramírez, que después pasó a la India y aviendo sido Rector en Goa y navegando al Japón se ahogó [...].” USAL. BG. Ms. 1547, fol. 3r.

¹⁴ Cfr. USAL. BG. Ms. 1547, fol. 18v.

[...] *Ad haec, optomam pietatis indolem nactus, valde meditationibus delectabatur, per quas ad Dei cognitionem ex rerum conditarum contemplatione concenderet* (Alegambe (1658): 38).

No sólo destacó por su profunda vida interna o incluso su gran intelecto sino que su celo evangelizador le llevó a África y posteriormente a Florida,

[...] *ergo alacres instaurato cursu vnum, itemque alterum populum praetergressi, ad Insulam modici ambitus, Tacatucurum nomine, in Adolescentes quatuor piscatui intentos incidunt. Placuit quibusdam e scapha propius ad eos accederé, minus probante Pater MArtinio. Adolescentes fine cunctatione vim piscium magnam obtulere. Sed vnus celericursu proripuit se. Inde aliqua suspicio suborta fraudis. Descenderant aliquot Belgarum in ripam; perexigua in aqua constiterat scapha, in eaque Pater. Nec mora, plus quadraginta Tacatucurani confluunt. Duodecim in scapham intrant: ceteri consistunt in littore. Hic Florius; nequaquam mihi ora placent: non hic vultus amicorum sunt, Pater; facessamus a terra. Pater iussit vocari Belgas. Dum hi aduocati scapham ineunt, quidam Barbarorum post terga medios Pater Martinium, duosque Belgas repente furtim complexi, cum iis dant sese in flumen; viribusque praeualidi examinanitos aerumnis, ac dolose implicitos in littus asportant. Alius Florii guttur inuasit, iniecta vtraque manu, sed is eluctans, eo se modo, mordicus abrepta barbaro manus parte, euoluit, Pater Martinius in oculis omnium miseram e scapha spectantibus carnificinam, poitquam pertractus ad terram est, cum genibus vt potuit insistens, extulisset ad caelum manus, capite claua infracto, expirauit. Similiter duo Belgae occisi & spoliati. Dies, quo haec patrata sunt, non omnino exploratus est, annus fuit 1566. Qui reliqui eran in scapha vix e sagittis elapsi hostium, raptim progressi: altero die procul conspecto nauigio, actum de se quoque putabant [...]* (Alegambe (1657): 47).

De esta manera se había perpetuado en el recuerdo no sólo local – bien de los domicilios en los que estuvo o bien en aquel territorio que le vio morir– sino que se extendía mediante la imprenta por numerosas bibliotecas siendo leído y exemplificado a los futuros hijos de Ignacio.

El relato sigue narrando las virtudes heroicas no sólo durante su vida y defunción sino también los prodigios realizados a aquellos que se acogían a su sangre derramada.

Este no es el único ejemplo que podemos reseñar puesto que no es difícil encontrar alguna referencia a los márgenes de las admisiones señalando una muerte digna de recuerdo. De forma más que apretada –

evidenciándose que no se tenía claro lo redactado para el recibo- en agosto de 1566 el Hermano Diego Martínez Serrano indica que es natural de Ribera, en el Maestrazgo de Santiago (Extremadura) y que fue recibido con licencia del Provincial a manos del Rector. Tenía 23 años y había cursado la Filosofía o Artes y la Teología¹⁵.

Es tal el aprovechamiento del espacio que se queda sin lugar para que rubrique lo redactado por lo que carecemos de dicha firma. En no mejor condición, al margen izquierdo –por otra mano- se indicará que “pasó al Pirú [sic.] con el Padre Joseph de Acosta por orden del Padre Francisco de Borja, año 1571, donde murió santamente a 2 de abril de 1626. Está en el archivo un compendio de su vida”¹⁶.

Nosotros no hemos localizado dicho compendio lamentablemente. A pesar de lo cual, estamos ante una nueva muestra del recuerdo y la memoria ejercitada en los domicilios de la compañía –concretamente en el de Salamanca- a aquellos hijos suyos que mostraron a lo largo de su vida y sobre todo de su muerte una serie de virtudes heroicas que merecían ser recordadas e imitadas.

Cierto es que no todos los casos de martirio se producen en estas tierras pero si los más numerosos. Como contrapeso señalemos a Juan Baptista de Vaeza que fue recibido el 14 de mayo de 1579 por Gaspar Astete¹⁷ y recibió la palma del martirio en Japón mientras predicaba el evangelio el 7 de mayo de 1626 (Alegambe (1657): 366-367). Tan sólo mencionar el nombre de algunos otros que se recibieron en Salamanca y terminaron entregando su vida; no pretendemos indicarlos todos puesto que no es la finalidad de este apartado sino que, recordar a esos que, en este período, eran un paradigma rememorado constantemente y ahora hasta ahora, habían quedado en el olvido colectivo, puesto que Clío los había olvidado. Estos son Juan del Valle¹⁸, Bernardo Doro de Cisneros¹⁹, Diego Rodrigo de Orozco²⁰, Alonso Rodríguez²¹, Alonso Arias²², entre otros muchos.

¹⁵ AUSA. BG. Ms. 1547, fol. 38v.

¹⁶ AUSA. BG. Ms. 1547, fol. 38v.

¹⁷ USAL. BG. Ms. 1547, fol. 83r.

¹⁸ USAL. BG. Ms. 1548, fol. 2v. Cfr. Alegambe (1657): 296-297.

¹⁹ USAL. BG. Ms. 1548, fol. 20r. Cfr. Alegambe (1657): 295.

²⁰ USAL. BG. Ms. 1548, fol. 27r. Cfr. Alegambe (1657): 295-296.

²¹ USAL. BG. Ms. 1548, fol. 40r. Cfr. Alegambe (1657): 396.

²² USAL. BG. Ms. 1548, fol. 75v.

CONCLUSIONES

El sueño americano se extendía por tanto más allá de aquellos que buscaban una mejora de su situación vital. En el Colegio de Salamanca se narraban historias en tiempos de asueto relacionados con estos otros habitantes que habían residido entre esas paredes y que ahora habían ganado la vida eterna²³ y aún más allá, se recibían cartas en las que se narraban los sucesos por los que pasaban los trasladados y cuando no las *annua* que se imprimían para el conjunto de la Orden desde Roma²⁴.

Tradición, memoria, realidad y mitificación se entrelazaban. Aventuras vividas por algunos jesuitas que no en pocos casos serían aureoladas al ser contadas oralmente. Sueños ilusionadores; un mundo por explorar que se encontraba no sólo más allá de los muros colegiales sino también de las fronteras Atlánticas.

A pesar de esto, no todos los que partieron a los territorios americanos recibieron la palma del martirio. El Licenciado don Francisco de Lugo –recibido el 12 de marzo de 1600- “pasó a las Indias de Nueva España donde lee Teología i la había leído en Santiago en esta Provincia”²⁵; otro ejemplo es don Diego Ramírez Fariña –recibido el 19 de febrero de 1614- que “[...] siendo muy antiguo y predicador del Rey pasó al Nuevo Reyno de Granada y allí murió”²⁶.

Una vinculación salmantina con el territorio americano más allá de la propia Universidad (González (1992)). Asuntos que han quedado en el olvido popular pero también, en el aún más complejo, estudio del investigador.

²³ Cfr. USAL. BG. Ms. 666, fol. 8v-9r; USAL. BG. MS. 666bis, fol. 8v-10v.

²⁴ “Con las de Vuestra Reverencia de 20 de octubre y 21 de noviembre recebi el papel que el P. Juan de Montemayor a hecho acerca del viaje de la India. He lo visto y lo e hecho ver a otros y despues de aver considerado despacio lo que se debe hazer en el uso del privilegio que su Magestad a dado a ese Collegio, e tomado la resolucion que escribo al Padre Provincial de quien Vuestra Reverencia la sabrá”. ARSI. Provincia Castellana 9. *Epistola Praepositum General, 11 iul. 1622 – 20 iun. 1630*, fol. 110r. Carta enviada del Prepósito General a Francisco de Prado –Rector en Salamanca- el 12 de febrero de 1624.

²⁵ USAL. BG. Ms. 1548, fol. 20v.

²⁶ USAL. BG. Ms. 1548, fol. 40r.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alegambe, Philippo (1657), *Mortes illvstres et gesta eorum de Societate Iesu*, Roma, Typographia Varessi.
- Alegambe, Philippo (1658), *Heroes et victimae charitatis Societatis Iesu*, Roma, Tipografía Varesii.
- De Isla, José Francisco (1999), *Historia de la Expulsión de los jesuitas (memorial de las cuatro provincias de España de la Compañía de Jesús desterradas del Reino a S. M., el Rey don Carlos III)*, Alicante, Instituto de Cultura <>Juan Gil-Albert>>-Diputación Provincial de Alicante.
- De León Perera, Cristo José (2018), “Los jesuitas en la Salamanca Moderna: estado de la cuestión”, en Miguel Anxo Pena González e Inmaculada Delgado Jara (coords.), *Humanismo cristiano y reforma protestante (1517-2017)*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 387-397.
- Díaz y de Ovando, Clementina (1951), *El Colegio Máximo de san Pedro y san Pablo*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- González Guerra, Miguel (1992), *Seis rectores americanos de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

Relaciones hispano-indígenas en la frontera norte: el presidio como instrumento de control social (siglo XVIII)

Hispanic-Indian relationships on the northern frontier: the presidio as an instrument of social control (18th century)

ALEJANDRO GARCÍA MALAGÓN

Universidad de Salamanca

Agarcm07@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9828-0690>

Cómo citar: García Malagón, Alejandro, «Relaciones hispano-indígenas en la frontera norte: el presidio como instrumento de control social (siglo XVIII)», *TRIM*, 15 (2018):37-54.

Resumen: Durante el siglo XVIII los españoles tendieron a repensar la figura del indio y a convertirlo en un sujeto útil. Igualmente, las nuevas ideas dadas por la Ilustración permitieron la apertura de nuevos sistemas de subordinación que contravenían los poderes del Antiguo Régimen. Así pues, estas ideas aplicadas a una institución fronteriza como el presidio provocaron una evolución en el mismo hasta llegar a ser un órgano de control social. Igualmente, se tendió al control y conducción de los comportamientos de los indígenas norteños, dotándoles de una cierta racionalidad para convertirlos en vasallos útiles.

Palabras clave: Control Social; Sujeto útil; Presidio; Indio; Mundo salvaje.

Abstract: During the eighteenth century the Spaniards tended to rethink the figure of the Indian and to make him a useful subject. Also, the new ideas given by the Enlightenment allowed the opening of new systems of subordination that contravened the powers of the Old Regime. Thus, these ideas applied to a border institution such as the prison caused an evolution in it until it became an organ of social control. Likewise, they tended to control and conduct the behavior of the northern Indians, giving them a certain rationality to turn them into useful vassals.

Keywords: Social Control; Useful Subject; Preside; Indian; Wild World.

Sumario: Introducción – La transformación del “otro mundo” – El presidio novohispano como cuerpo útil. Un órgano de control social – Creando al sujeto útil: la interacción con el mundo caótico – Conclusiones.

Summary: Introduction – The transformation of the 'other world' – The “presidio novohispano” as a useful body. A body of social control – Creating the useful subject: the interaction with the chaotic world – Conclusions.

INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XVIII, y de forma más nítida en segunda mitad, podemos advertir que las nuevas dinámicas desarrolladas para el control social se fueron imponiendo en los cuerpos sociales, entre ellos el presidio, al mismo tiempo que chocaban con los sistemas del poder tradicional o personalista que aún pervivía en las instituciones o cuerpos sociales del Antiguo Régimen. En efecto, la Ilustración implementó la abstracción de ideas o acciones, es decir, tendió a la racionalización de la práctica al moldear la conciencia social en favor de la “creencia en la legalidad de las ordenaciones estatuidas”, no obstante, no podemos obviar que las bases del ejercicio del poder en los presidios durante el siglo XVIII descansaban sobre la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones inmemoriales y la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (Ritzer, 2012: 240). Así pues, a finalizar el siglo XVIII la institución presidial se había convertido en un instrumento para asegurar el control social.

Desde el presidio, entendido como un órgano de control social, empezaron a incurrir una serie de prácticas que tendían a interactuar con el indígena, es decir, a integrarle en el universo cristiano y español por medidas mucho menos violentas y más arraigadas en factores tales como el comercio, el regalo, el trato, el buen ejemplo.... Así pues, las concepciones del indio se van reinventando a medida que se necesitaba crear un cuerpo útil y al servicio de los españoles.

1. LA TRANSFORMACIÓN DEL ‘OTRO MUNDO’

La llegada de Cristóbal Colón a la isla de Guanahani el 12 de octubre de 1492 inauguró, entre otras acciones, la génesis relacional entre dos mundos opuestos: Europa o el ‘mundo cosmizado’ en base a los principios verdaderos de las Escrituras Sagradas, y un nuevo mundo o el “otro mundo, un espacio extraño, caótico, poblado de larvas” (Mircea Eliade, 1981: 20). El imaginario europeo ya conocía ese ‘poblado de larvas’, es decir, al *otro*, cuya asimilación recaía en la figura del bárbaro

grecorromano absorbida en el personaje del moro¹ (Kiwiatskowski, 2014: 30-31). Esta idea asociativa del bárbaro, de raíz clásica, con el moro, personaje medieval, efectuó un proceso de transformación y asimilación conceptual o ideal en el imaginario europeo pre-moderno en tanto que el tandem romano (o griego)-bárbaro evolucionó en cristiano-bárbaro.

En efecto, según W. I. Thomas y Dorothy Thomas “si los hombres definen las situaciones como reales, sus consecuencias son reales” (Ritzer, 2012: 50), *ergo*, es “la gente [la que] crea la realidad social”, ahora bien, ésta “está sujeta a las restricciones que ejercen las estructuras sociales y culturales creadas por sus antecesores” (Ritzer, 2012: 66). Por tanto, podemos afirmar que el europeo creó la realidad social de América y con ella al indio, no obstante, el indio no era un fenómeno nuevo, sino un pasó imaginario asociado al tandem cristiano-bárbaro, una idea que tenderá a materializarse en un espacio geográfico nuevo y real y así dotarlo de significación. El indio, pues, tenía en común con el moro su barbaridad, en otras palabras, pertenecían al mundo caótico que había de ser transformado en cosmos, en un orden de perspectivas europeas y cristianas.

Sin embargo, ni el nuevo espacio geográfico ni sus gentes aparecían en las verdades reveladas en las sagradas escrituras y aceptadas por la mentalidad europea, así que, ¿quiénes eran esos indios bárbaros? Una pregunta similar debieron de realizarse todos los europeos cuando la idea del nuevo mundo se hizo patente. El proceso de preguntarse quiénes eran esas gentes nos evoca a la articulación de una idea, *ergo*, de la realidad creída y vivida que dota de significado o identidad al otro. En efecto, la vida social es un mundo de relaciones simbólicas (Mauss, 1979: 17) pues una sociedad precisa de la simbología para la articulación y transmisión de ideas que se materializan de forma “sensorialmente perceptible” y en favor de “una convención socialmente aceptable.”² En consecuencia, la sociedad europea imprimió su imagen del bárbaro sobre el indio.

La idea/concepto del bárbaro se plasmó en una realidad, el indio, pudiéndose considerar al indio como objeto, es decir, se insertó en su cuerpo una serie de valoraciones y mensajes que articulaban la realidad europea. El símbolo del indio bárbaro comenzó a cargarse de significación emanada del cosmos cristiano-europeo introduciéndose un elemento absoluto para poner fin a la relatividad y confusión de ese otro mundo caótico (Eliade, 1981: 19). En este sentido, tanto españoles como

¹ George Puttenham en 1589 cotejaba el concepto del bárbaro en los moros.

² Diccionario de la Real Academia Española [Consultado: 6 de noviembre de 2016].

portugueses buscaron en la religión ese elemento absoluto, tomando “posesión, en nombre de Jesucristo, de los territorios que habían descubierto y conquistado” (Eliade, 1981: 21). Por ejemplo, desde la perspectiva de la Corona española el elemento absoluto tenía fuertes connotaciones religiosas en base al deber, otorgado por el Providencialismo y jurídicamente remarcado en las bulas papales, de integrar a ese nuevo espacio geográfico y sus gentes en el cosmos cristiano, es decir, de enseñar a las nuevas gentes el verdadero camino de la civilización por la fe católica.

En este sentido, podemos afirmar que en la empresa española fue necesario dominar gentes (Elliott, 2006: 76), cuyo fin, como hemos dicho, era integrarlas en un cosmos cristiano. A pesar de que este bárbaro no era moro, esto es, infiel, si era considerado como pagano (Jiménez, 2006: 33). Quizás esta diferencia ya venía marcada desde la conquista de las Canarias (1479), ya que en cierto modo supuso un despertar de la curiosidad sobre un ‘otro mundo’ y con ello una otredad diferente a la de los vascos, moros, judíos..., por tanto no se les otorgó la condición de infieles o apóstatas sino que eran hijos de Dios, que debido a su aislamiento, volvieron a caer en las tinieblas de la ignorancia (Gruzinski / Bernand, 1996: 101-102), adquiriendo los españoles un sentido, una misión para con ese ‘otro mundo’: el transformarlo e introducirlo en el cosmos cristiano, esto es, en la civilidad.

En conjugación con nuestro tema de estudio, todo este proceso relacional inicial dinamizó una imagen del indio que, con algún que otro matiz, llegará a la frontera norte de la Nueva España para dotar de significado, incluso de nuevos, a aquellas naciones.

1. 1. El trasvase de la sociedad cosmizada al “otro mundo”

Como acabamos de analizar, la apertura relacional entre Europa y América supuso la concesión de significación a esta última, es decir, comenzó la transformación de ese ‘otro mundo’ sujeta a las concepciones que los europeos trasvasaron de su tierra, como por ejemplo, su sociedad.

La Corona española a finales del siglo XV y, ya, en el siglo XVI era una sociedad corporativa (Gruzinski / Bernand, 1996: 118), modelo y concepción de sociedad que llegó al suelo americano con el europeo. Este tipo de sociedad propia del Antiguo Régimen “se insertaba en un entramado social muy complejo y plural de cuerpos sociales (estamentos, casas, oficios, etc.)” (García Malagón, 2017) “cuya pertenencia confería a

sus miembros identidad social, estatus y derechos, y marcaba la frontera entre los propios y los foráneos” (Imízcoz Beunza, 2011: 53).

Estos ‘cuerpos sociales’ estaban institucionalizados e internamente se regían por vínculos personales “como los de familia y parentesco, amistad y paisanaje, patronazgo y clientelismo, que relacionaban personas y que (...) tenían un gran significado para la articulación de los grupos o redes sociales que actuaban efectivamente en la sociedad”, además de tejer la trama de dicha sociedad formando un conjunto de individuos que llegaban a actuar como ‘actores colectivos’ (Imízcoz Beunza, 2011: 54-55). Cuando nos referimos a actuar como actores colectivos, hacemos referencia a que se comportaban como cuerpos sociales activos, *ergo*, como ‘sujetos activos’ donde “el ejercicio de la autoridad estaba en manos de unos señores particulares, [y] su aplicación dependía en gran parte de su comportamiento personal” (Imízcoz Beunza, 2011: 57). Igualmente, los vínculos dotaban a los individuos de significación ya que los integraba y subordinaba dentro de cada ‘corpus social’ que operaba como sujeto activo.

Podemos concluir, que el personal administrativo de la Corona española –así como su inserción y réplica en América– estaba formado por partidarios personales, en otras palabras, la lealtad personal –la vinculación– determinaba la relación de la plantilla administrativa con el maestro, es decir, “el personal dependiente del líder [cuya autoridad, según el modelo de Max Weber, era de tipo patrimonialista y] tradicional obedec[ía] debido a que éste encarna el peso de la tradición” (Ritzer, 2012: 243).

2. EL PRESIDIO NOVOHISPANO COMO CUERPO ÚTIL. UN ÓRGANO DE CONTROL SOCIAL

Durante el siglo XVIII la frontera de la Nueva España desafió los esfuerzos de los españoles por instaurar la paz, el orden y la estabilidad tanto en la vida de los colonos como en el camino por controlar a las etnias que allí habitaban, ya que la gran mayoría de ellas seguían viviendo de forma independiente, adaptándose “de algún modo al mundo hispánico y viceversa” (Weber, 2007: 16). Estos indios en el siglo XVIII aún eran calificados por su “conocimiento de la ceguera”, es decir, por rehuir de los conocimientos que los misioneros les mostraban, pues a juicio de éstos, su intención no era otra que “alumbrarlos en la fe, casarlos, y bautizarles

sus párculos, sin más interés, que esta espiritual ganancia.”³ Durante los primeros compases de la expansión y colonización del Septentrión novohispano hasta la segunda mitad del siglo XVIII, el proceso de integración del indio hacia el cosmos europeo, esto es, del mundo caótico al universo ordenado, la misión fue la institución encargada de interaccionar e integrar al indio en dicho cosmos. Igualmente, existía otro cuerpo social institucionalizado, el presidio, para el afianzamiento de los espacios adquiridos, es decir, para la defensa de las fronteras del Imperio.

La palabra latina *praesidium* indica un tipo de fortificación romano que se usaba para el acuartelamiento de las tropas. A finales del siglo XVI, y al igual que el concepto grecorromano de bárbaro, el término *praesidium* se fue materializando en las fronteras del Imperio español como una plaza o “sitio de guarnición” (Moorhead, 2004: 4). En 1611 Covarrubias definía en su *Tesoro de la lengua castellana, o española* al presidio como una «fuerza donde hay gente de guarnición». Así pues, en la frontera norte de la Nueva España, hacia el año 1570, el virrey Martín Enríquez de Almansa inspirado en las casas fuertes privadas, así como en la idea del *praesidium* ya aplicada en Marruecos (Moorhead, 2004: 4), ideó un sistema de fuertes que facilitara la defensa de los caminos, villas, haciendas o reales de minas frente a los recurrentes ataques del otro –el salvaje o bárbaro–, en este caso los chichimecas.

Siguiendo el hilo expuesto en el epígrafe anterior, también en la frontera novohispana las “autoridades y simples vecinos compartían una filosofía y una mentalidad emanadas de la Corona”⁴ (Jiménez, 2006: 203). Los españoles que llegaban a la frontera procedieron a dotar de significado a los nativos norteños, materializándose de forma sensorialmente perceptible en el indio-objeto una serie de connotaciones ya insertadas en los indios mesoamericanos y antillanos. Al igual que el indio canario sirvió de experiencia para valorar al indio descubierto en las Antillas, y ambos, para el indio de Tierra Firme (Centroamérica y Sudamérica), todos ellos articularon el valor y el mensaje del indio del norte de América, pues

³ “Convite Evangélico a compasión, y socorro de la Viña del Señor, destrozada, y conculcada con el Alzamiento de la Pimeria Alta, desde el día 21 de noviembre del año de 1751, y sus lastimosos progresos en la siguiente Década, hasta el año de 1766”, en Mexicans Manuscripts from UCLA’s Clark Library. Disponible en <https://calisphere.org/item/ark:/13030/hb5v19p3g7/> [Consulta: 25/07/2018].

⁴ En este caso, nos referimos a la Corona como el cosmos del mundo hispánico. La significación política intrínsecamente ligada a una forma de pensar y valores que articulan la realidad del cosmos hispánico.

“desde el punto de vista occidental todos ellos se igualaban en su condición de naturales” (Bustamante, 2017), en otras palabras, del otro que debía de ser integrado al cosmos cristiano.

Ahora bien, con el pasar de los años, así como por la experiencia a la hora de interaccionar con el entorno y el indio, los españoles fueron estableciendo nuevas imágenes –significados y valores– sobre el nativo. De esta forma las connotaciones entre aquellos nativos que vivían de forma sedentaria no podían ser las mismas que la de los nómadas. En efecto, los primeros poseían un modo de vida que se desarrollaba en unas plazas, en unos templos, en unas casas fijas, ..., es decir, en lugar fijo que para estos indios tenía un significado y valor gracias a su conexión con el cosmos. Era una réplica de su percepción del orden. Los españoles llegaron a ocupar este lugar al tiempo que lo transformaron, así pues, a excepción de contingentes que mostraron resistencia, no les quedó más remedio que adaptarse en ese nuevo universo que los españoles habían impuesto. En cuanto a los segundos, no poseían “pueblos permanentes por los cuales luchar y morir” (Moorhead, 2004: 7), tampoco tenían templos que les fijaran en un lugar dotado de significado pues “presentaban alguna forma de culto a los astros, a deidades naturales y a ciertos árboles y hierbas (...) [amén de que] se cobijaban en cuevas o en simples chozas de materia vegetal” (Jiménez, 2006: 85).

De esta forma se fue desarrollando una distinción entre el indio dominado, integrado o en vías de integrarse en el cosmos hispánico, el denominado “indio vecino” del valle de México, frente a los “indios salvajes” de la frontera norte (Bustamante, 2017) incapaces de ser dominados, es más, su imagen tendió a ser asociada con el demonio más aberrante merced a sus continuos asaltos, robos y otras formas de actuar. Por ejemplo, los chichimecas causaban muertes de forma indistinta a colonos españoles como a los indios que se habían establecido en las misiones, al tiempo que se llevaban a sus mujeres e hijos.⁵ La idea del bárbaro sanguinario se fue imponiendo en la frontera como contraposición del indio-vecino del valle de México, aquel que ya estaba en vías de ser integrado al cosmos cristiano.

En efecto, la no dominación del otro en la frontera novohispana generó una tensión constante, un estado de alerta permanente parecido al de una zona de guerra. Esa sensación la podemos denominar como miedo, es

⁵ “Carta del virrey conde de Coruña al Rey sobre asuntos diversos del virreinato”, 28 octubre 1582, Archivo General de Indias, México, 20.

decir, que la percepción del miedo, siendo real o no la situación que lo provoque, se traduce en el resquebrajamiento del cosmos por la praxis establecida por el bárbaro sanguinario. Esta coyuntura de inseguridad empieza a forjar nuevas imágenes y representaciones en torno a la ferocidad del enemigo, a la prontitud de perder la vida o los bienes (Uribe 2002: 38). Pero ¿qué es el miedo?

Podemos diagnosticar al miedo como una reacción primaria e innata de los seres conscientes, entre ellos, el ser humano, siendo, pues, una “reacción fisiológica de los organismos ante la presencia de peligro o amenaza” (Vila/Guerra/Muñoz/Perakis/ Delgado/Figueroa/Mohamed, 2009: 38). De esta forma analizaremos al miedo humano como “la toma de conciencia de un peligro inminente o presente”, esto es, que el miedo, al contrario que la sensación de angustia, “tiene un objeto preciso al cual se puede enfrentar ya que está bien identificado” (Delumeau, 2002: 9-10). Desde esta perspectiva cultural, el miedo sirve como un instrumento para “mantener a la comunidad unida frente a un mal o peligro que se presenta ajena a la misma” (Kostranje, 2010: 113), en definitiva, “el miedo al otro” (Delumeau, 2002: 16).

Durante el siglo XVIII esta idea del miedo y el otro-bárbaro que se había construido en el cuerpo del chichimeca se trasvasó a las etnias aún más septentrionales como los apaches, comanches, yumas, pimas, seris.... Por ejemplo, en julio de 1727 el Brigadier don Pedro de Rivera haciendo noche en un paraje despoblado denominado ‘Cruces de Parras’, descubrió que los indios de estas zonas habían causado importantes muertes a los vecinos del poblado de Parras (Jiménez, 2006: 293). El nombre de ‘Cruces de Parras’ no solo representa la matanza de los vecinos, sino que induce un mensaje constante para todo viajero y vecino que pase por el lugar: la barbaridad del otro y la necesidad de protegerse. La no dominación del indio marcó este carácter del miedo al otro, y la documentación española, aún en la década central del siglo XVIII, mostraba como “continuas las invasiones y asaltos que hemos recibido y recibimos casi diariamente de los indios bárbaros, cuyos daños son continuas lágrimas y gemidos que padecen muchas viudas y huérfanos por la pérdida de las vidas de sus maridos, padres y hermanos (...).”⁶

Como ya hemos mencionado, el sistema de defensa en la frontera fue desarrollado por el presidio, un cuerpo social institucionalizado. En efecto, tanto los misioneros como los pobladores, incluso los indios vecinos,

⁶ Archivo General de Indias, Audiencia de Guadalajara, 10. En Jiménez (2006): 49.

notificaban a las autoridades virreinales o peninsulares la instauración de un presido para protegerlos del ser salvaje y sangriento que interrumpía la estabilización del cosmos:

“(...) los padres de la Compañía [de Jesús] de aquella provincia [Sonora], por servir a su majestad, que Dios guarde, darán la carne y maíz necesarios para la fábrica del fuerte, y la paga a los oficiales de la obra la darán los españoles [los colonos] y los naturales cooperarán con su trabajo personal. De esta suerte, quedará aquella cristiandad asegurada (...) corriente el beneficio de las minas y todo compuesto sin perjuicio de nadie ni nuevo gasto de la Real Hacienda”⁷.

Desde esta perspectiva podemos analizar al presidio para principios del siglo XVIII como un cuerpo social de carácter militar y defensivo que tenía a la articulación e interactuación del espacio adquirido. De esta forma el presidio tenía a transformar, en virtud de su ejercicio, el mundo caótico, en otras palabras, dar estabilidad a la introducción del cosmos hispánico en base a su coordinación espacial en las provincias de la frontera novohispana. La violencia de los yaquis, pimas, seris, apaches y otros grupos de indios, así como la colonización de Texas, verificaron al presidio, durante la primera parte del siglo XVIII, como un cuerpo militar que ponía remedio al peligro más específico e inminente de un mundo desconocido, *ergo*, empezó a asimilarse en toda la conciencia social como un elemento de prevención.

Igualmente, la mentalidad e intereses emanados desde Madrid tendían a rebajar, en la medida de lo posible, las asignaciones económicas para las defensas del Imperio. Por ejemplo, tan solo para el Septentrión novohispano “se había pasado de destinar 170.000 pesos a finales del siglo XVII, pasando por los 251.883 pesos para principios del siglo XVIII hasta llegar a los 444.883 pesos antes de la inspección de Pedro de Rivera en los años veinte” (García Malagón, 2017). Quizás tanto la idea de prevención como la idea de minimizar gastos, fue tendiendo a crear en la praxis un nuevo término que se impregnara en el comportamiento del presidio: la eficiencia. Con eficiencia quiero exponer que se trató de normalizar determinadas actitudes, internas y externas, de la praxis presidial así como reponer la disciplina en la tropa, en efecto, el Brigadier don Pedro de

⁷ “Carta de Daniel Ángelo Marras al padre provincial de Nueva España”, México 3 de enero de 1682. Archivo Histórico de Hacienda, México, Temporalidades, leg. 278-7. En Elizondo (1999): introducción.

Rivera en 1724 debía de “indagar sobre los abusos indicados, identificar otros que pudieran existir, aplicar remedios inmediatos y proponer formas y remedios para que terminen permanentemente.”⁸

La visita de Pedro de Rivera podemos analizarla como una empresa económica, es decir, consiguió reducir la cantidad de 444.883 pesos a 352.640⁹, pero también se tendió a normalizar los cambios significativos que se habían adoptado en la frontera, esto es en la praxis presidial, como por ejemplo cuando tras la revuelta de los indios en 1680 la “mentalidad militar cambió, sustituyendo el modelo de fuerte cerrado por otro de formas más ligeras” (Arnal, 2010: 114) al tiempo que se transformaba el espacio y el carácter defensivo de la frontera ya que los presidios debían interconectarse pasando su función de defensa local o regional a una función extra-regional, dinamizando su interacción con el mundo salvaje o caótico, es decir, lo iba dotando de “estructura, formas y normas” (Eliade, 1981: 21). Un ejemplo claro fue la promulgación del Reglamento de 1729.

La visita del Brigadier, así como la posterior documentación española relativa a la defensa novohispana nos dejan claro las incesantes luchas por el poder en la frontera entre las autoridades locales y la injerencia por parte de la Corona. Quizás la novedad, aún desde su primigenia praxis ideal o conceptual, es que durante todo el siglo XVIII, y especialmente desde la llegada del Brigadier, desde la monarquía se buscó conducir desde las instituciones sociales las acciones o pautas de comportamiento tanto de los sujetos personales como colectivos al bien común¹⁰.

Ahora bien, a pesar del germen conceptual para normalizar los comportamientos de los sujetos, años más tarde aún encontramos como algunos capitanes de presidio desconocían dicho Reglamento (Moreno Vega, 2014: 132), y cuando lo conocían y se acataba solo se cumplían las funciones de forma parcial ya que la autoridad del capitán de presidio era conferida por las redes sociales que le promocionaron así como la concepción patrimonialista del poder. En efecto, en la praxis seguía predominando “el modelo de valores vigente [d]el Antiguo Régimen [que]

⁸ “El marqués de Casafuerte al Brigadier don Pedro de Rivera”, 14 septiembre 1724. Archivo General de Indias, Guadalajara, 144.

⁹ Podemos analizar su obra en ALESSIO ROBLES, Vito (1993): *Diario y derrotero de lo caminado, visto y observado en la visita que hizo a los presidios de la Nueva España Septentrional el Brigadier don Pedro de Rivera*. Málaga, Algazara.

¹⁰ Se pretendía inducir a los sujetos hacia un deber impersonal para con la monarquía, que a su vez era la garante del bienestar de los individuos, esto es, del bien común.

propiciaba a que se gobernara mediante una concepción patrimonialista del poder” (Moreno Vega, 2014: 26), de hecho, el personal administrativo estaba compuesto por partidarios personales (Ritzer, 2012: 243) que atendían a sus intereses propios, o a los de sus redes clientelares. Quizás por estos motivos, 43 años después de la promulgación del Reglamento de 1729, “fue necesario adoptar otra reglamentación general para resolver los mismos problemas” (Moorhead, 2004: 32).

Igualmente, tras la Guerra de los Siete Años la Corona española tomó conciencia del agotamiento de su propio modelo frente a las pretensiones de las potencias europeas, por lo que desde Madrid se empezaron a considerar las cuestiones de seguridad, gobierno, recaudación fiscal y comercio, amén de la profesionalización de los cuerpos militares (Elliott, 2006: 440). La llegada de Carlos III a Madrid abrió un periodo de dinamización de ideas ilustradas adaptadas a la realidad y conciencia social española. Ahora bien, la Ilustración había posibilitado la generación de nuevas acepciones en términos tales como Libertad, Igualdad, Virtud o Progreso (Mo Romero / Pérez Cantó, 2010: 297), en otras palabras, se posibilitó la base para los cambios en la concepción y ejercicio del poder.

Ahora el poder pasaba a ejercerse en tanto que el cuerpo se modelaba hasta convertirlo en un cuerpo dócil o disciplinado, a saber, en un elemento “donde el poder inscribe su anatomía política” (Aguilera Portales, 2010: 33) fabricando un nuevo sujeto y dotándolo de unos principios que debe reconocer como verdaderos. El poder mediante sus instituciones tiende a ejecutar “un conjunto de acciones sobre acciones posibles” (Foucault, 1988: 14-15) que el sujeto, o los sujetos, son susceptibles desarrollar. Así pues, en el siglo XVIII la monarquía española tendió a asegurar el orden, y para ello fue necesario desarrollar una actitud dinámica en tanto que se tenía a evitar, en la medida de lo posible, las acciones violentas en favor de la conducción, por medio de sus instituciones, de los sujetos.

3. CREANDO AL SUJETO ÚTIL: LA INTERACCIÓN PRESIDIAL CON EL MUNDO CAÓTICO

Durante el siglo XVIII, y especialmente en su segunda mitad, se empezaron a dinamizar desde Madrid políticas con tintes más diplomáticos¹¹ cuyo objetivo era atraerse al “indígena independiente”, en

¹¹ No siempre fue así. En determinadas zonas de lo que se conoce como la Comandancia General de las Provincias Internas las autoridades españolas prefirieron seguir la vía de

otras palabras, efectuar un control sobre las poblaciones nativas que estaban fuera de la esfera del sistema colonial español a través del conocimiento de las diferentes modalidades de utilización del cuerpo. Uno de los cuerpos a someter, esto es, a convertirlo en cuerpo dócil, era el indígena. Éste debía de someterse a la voluntad de unas pautas y acciones que podían diferir mucho de su propia esencia. Desde Madrid germinaron ideas que intentaban, por medio de nuevas vías, establecer un cierto control en la forma de actuar de los indígenas.

Desde esta perspectiva se fue repensando al indio, es decir, se le dotó de nuevos significados en connivencia con las ideas de la Ilustración, y todo ello tendía a construir un nuevo sujeto cuyo fin era integrarlo dentro el cosmos hispánico. Cuando hablamos de integración nos referimos a crear nuevos vasallos más por su interacción con un elemento del cosmos que por obligación. Existía una voluntad de integrarlos por vías de interacción como el comercio, los acuerdos o tratados, la exposición de los modos de vida que por medio del buen ejemplo guiaran a los indios a seguirles,... así se fue repensando al indio como sujeto libre a establecer su propia economía racional y su vida en policía en virtud del buen ejemplo que los españoles debían de mostrar y practicar, esto es, de la buena interacción del cosmos hispánico en contraposición de la obligación de las reglas de la comunidad misional.

En efecto, “los reformistas borbónicos habían defendido de forma enérgica que el mejor modo de lograr la aculturación de los indios era exponiéndolos al contacto con los colonos y al comercio y limitando la actividad de los misioneros al cuidado de sus almas” (Weber, 2007: 188-189). Por tanto, la integración del otro atendía “a los mecanismos de asimilación, así como a las tensiones y conflictos que se producían en las relaciones entre los habitantes de origen español y aquellos otros” (González Cruz, 2011: 9), en pocas palabras, la vida cotidiana era la que permitía la interacción entre los elementos del cosmos y el mundo caótico que debía de integrarse en dicho universo español y cristiano. De esta forma los sujetos adscritos al cosmos, como el soldado, junto con la regularización de sus prácticas y formas de actuar, tenderían a modelar las formas de comportamientos indígenas considerados sanos frente a aquellos patológicos, *ergo*, el presidio y sus sujetos tendieron a funcionar como un mecanismo de control social.

la guerra para hacer frente a los enemigos indios más hostiles, llegando al punto de hacer referencia al exterminio.

La imagen del indio bárbaro sanguinario empezó una dual transformación en el norte novohispano: por un lado seguían predominando aquellos que causaban importantes estragos, como los apaches, frente a aquellos que

“por motivos logísticos, [o] por equilibrio de fuerzas entre las distintas potencias coloniales, [así como] el dominio [español] sobre ciertos espacios americanos hacía imprescindible pactar con las poblaciones locales, firmar acuerdos, fijar tratados. Y eso implicaba identificar interlocutores en el lado indígena, reconocer su condición de señores locales o crearlos, si estos no existían. Surgieron así los innumerables “caciques” y “reyezuelos” de las áreas fronterizas de la América hispana” (Bustamante, 2017).

A la hora de interaccionar con los nativos norteños, los capitanes y oficiales militares de cada presidio lo debían de hacer con varios de sus caciques o reyezuelos, situación compleja ya que podría darse que una parte de la nación, en virtud de uno de sus cabecillas, no colaborase con los españoles, es decir, se resistían a interaccionar con el cosmos hispano amén que no fuera por una vía violenta. Es más, en ocasiones había una ausencia real de liderazgo en tanto que los supuestos líderes no alcanzaban un protagonismo o carisma importante, descomponiéndose la autoridad y por tanto la sujeción de la nación a una cabeza, a un vértice con el cuál interactuar. Por este motivo las autoridades militares presidiales, capitanes y oficiales, utilizaron el regalo y el simbolismo, como las “señales de distinción”¹² (Weber, 2007: 277), para designar las jefaturas indígenas, generando una coyuntura que era susceptible a ciertos líderes para reforzar su poder frente a sus adversarios. Por ejemplo, desde Madrid se instaba al gobernador Esteban Miró a “estrechar la amistad” con el líder carismático de los creeks, Alejandro McGillivray, “por el General buen concepto que tiene adquirido, especialmente entre aquellos naturales [los creeks], que le respetan extraordinariamente”¹³.

Igualmente, la articulación del comercio de los productos europeos fomentaba la paz (Weber, 2007: 127) gracias a la creación de vínculos

¹² Hablamos de banderas, medallas o medallones, oro, plata, armas de fuego y municiones. Objetos que en cierta forma conferían una mayor autoridad a un líder determinado frente a sus oponentes.

¹³ *Gobernador Luisiana sobre paraje llamado Walnut Hills* [documento en línea] en PARES, AGI, Sign.: ESTADO, 9, N. 16, imag. 61 [03/10/2017]. Disponible en: <http://pares.mcu.es>.

amistosos necesarios para regularizar las transacciones, pues no había que “dudar de lo interesante que es el Comercio con los Indios en la amistad, y ventajas que asegura.”¹⁴ David Weber (2007: 513) advierte “en los Borbones una mayor voluntad de responder (...) con estrategias basadas en su creencia de que el comercio y los regalos eran alternativas eficaces a la conquista militar en áreas en las que ésta parecía más allá de su alcance.”

En los contactos inter-tribales anteriores a la llegada del hombre europeo “los intercambios comerciales reemplaza[ro]n a los enfrentamientos directos [entre las diferentes naciones indígenas] y todo el mundo salía ganando” (Gruzinski / Bernand, 1996: 23). Marcel Mauss (1979: 262) enuncia que “los pueblos [cada comunidad o sociedad] consiguen sustituir la guerra, el aislamiento y el estancamiento, por la alianza (...) oponiendo la razón a los sentimientos y el deseo de paz a las bruscas reacciones de este tipo”, procediéndose al intercambio de bienes al crearse unas relaciones más cercanas y amistosas que satisfacen intereses mutuos.

No solo los capitanes y oficiales tenían el compromiso de interactuar con el otro para integrarlo en el cosmos hispánico. El Reglamento para presidios de 1772 en su título décimo, artículo primero, exponía la idea de “la buena fé y dulzura en el trato”¹⁵ al otro, una acción que debían ejecutar capitanes, subalternos y soldados. Es más, la concepción del soldado para con el otro fue cambiando de significado en tanto que pasó de ser una figura que inspiraba temor a ser un modelo de buena conducta, por ello, debía de comportarse con dulzura en el trato.

En efecto, el soldado-modelo interactuaba con el otro en la vida cotidiana, desde aspectos básicos como el trato en el menudeo, en la forma de intimar, en los castigos y reparos,.... Por tanto, la imagen del soldado fue cambiando de significado hasta convertirse en un espejo de buena conducta para con el otro. La corrección de las malas acciones de los nativos en tanto que los sancionaban al tiempo que no imponían su

¹⁴ *Expediente relativo al surtimiento de géneros para los indios de la Luisiana y la Florida* [documento en línea] en PARES, AHN, Sign.: ESTADO, 3885 Bis, Exp. 8, imag. 294-295 [Consulta: 21/11/2017]. Disponible en: <http://pares.mcu.es>.

¹⁵ Biblioteca Digital Hispánica, disponible en <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000119761&page=1> [Consulta: 04/05/2018].

violencia¹⁶, sino una alternativa de buen comportamiento, tendió a modelar las pautas de actuación e integración del indio en el cosmos hispánico. El buen soldado como ejemplo de moral y primer colono en los confines del Imperio debía dar “(...) las primeras impresiones del buen o mal ejemplo de los españoles que se radican en sus países [en el mundo del otro] para civilizarlos con el buen trato (...)”¹⁷.

La fórmula para acercar al indio al cosmos hispánico y así inducirlos en prácticas de control social operantes en los presidios, era reformular a éste como un organismo de población, un hecho que en la práctica ya se estaba conformando, pues podemos decir que era el motor de la expansión y fijación poblacional en los territorios del Septentrón novohispano. En el Reglamento para presidios de 1772 en el título undécimo, artículo primero, se regulariza este comportamiento en tanto que “al resguardo de los presidios bien arreglados se fomente la población (...) y que igualmente se aumente la fuerza con el mayor número de habitadores (...).”¹⁸

La idea del presidio-pueblo o como agente de orden para la formación de poblaciones evolucionó para integrar y controlar al otro. Con anterioridad Gálvez ya había previsto convertir al indio en una especie de vecino bajo la tutela de las autoridades militares. Gálvez concebía al indio como un susceptible sujeto tributario, ya que había que tender “a la equitativa Idea de que se iguale respectivamente la cuota del Tributo y Real Servicio en los indios (...).”¹⁹

Como hemos podido analizar los españoles tendieron a crear un vasallo útil en el indio, es decir, lo convirtieron en cuerpo útil como sujeto tributario, como vecino o poblador, como mano de obra, ... y también como sujeto militar. Durante el siglo XVIII los indios amigos habían ayudado a los españoles como auxiliares en las campañas punitivas, no obstante, es a partir de la segunda mitad del siglo XVIII cuando por la fidelidad mostrada por una nación así como la necesidad de contar con efectivos para la defensa se crearon los presidios de indios. En el año de 1776 se le ordenó a Croix el deber de “poner en buen orden, método y

¹⁶ Al menos desde el apartado conceptual o teórico, ya que la praxis heredada del Antiguo Régimen del “dejar hacer” facilitó la pragmática de los capitanes y soldados a la hora de actuar contra el otro.

¹⁷ “Instrucción de Croix a don Fernando de Rivera y Moncada”, 27 diciembre 1779, Archivo General de Indias, Guadalajara, 271.

¹⁸ Biblioteca Digital Hispánica, disponible en <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000119761&page=1> [Consulta: 04/05/2018].

¹⁹ Archivo General de Indias, Estado, 34, n. 35.

disciplina las referidas milicias y las compañías de indios nobles y distinguidos que igualmente formaron de Sinaloa, mayos, yaquis y otras naciones de Sonora atendiendo con mucha especialidad a los indios ópatas por su acreditado valor y constante fidelidad”²⁰.

CONCLUSIONES

La transformación de América fue un proceso largo y cambiante, es decir, los espacios se fueron colonizando en diferentes ritmos de tiempo al igual que sus gentes, los indios nativos, fueron modelados con diferentes mensajes e imágenes para crear a un sujeto del cuál se esperaba una respuesta específica.

Los órganos de control social, como el presidio, tendieron en su concepción ideal, emanada del contexto y de la Ilustración, a ejecutar una serie de conductas para con los sujetos militares y así imprimirlas en los sujetos salvajes, es decir, en el otro. Un claro ejemplo es la trasnformación del significado del soldado tanto en la praxis como en el intento de transmitir un nuevo mensaje en la conciencia del otro, pasando de ser un elemento de temor a un símbolo de ejemplo y actuación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilera Portales, Rafael Enrique (2010), “Biopolítica, poder y sujeto en Michel Foucault”, *Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 11, pp. 27-42.
- Arnal, Luis (2010), “El Presidio. Instrumento de población en el Septentrión novohispano”, en Salvador Bernabéu (coord.), *Poblar la inmensidad: sociedades, conflictividad y representación en los márgenes del Imperio Hispánico (siglos XV-XIX)*, Rubeo, pp. 107-128.
- Bernard, Carmen y Gruzinski, Serge (1996), *Historia del nuevo mundo: Del descubrimiento a la conquista, la experiencia europea, 1492-1550*, México, Fondo de Cultura Económica.

²⁰ “Instrucción a Croix”, 22 agosto 1776, Archivo General de Indias, Guadalajara, 242. En Velarde Cadena (2012): 117.

Delumeau, J. (2002): “Miedos de ayer y de hoy”, en J. Delumeau (coord.): *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*. Medellín, Región, 9-21.

Eliade, Mircea (1981), *Lo sagrado y lo profano* (Luis Gil [trad.]), Madrid, Guadarrama.

Elliott, John H. (2006), *Imperios del mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)* (Marta Balcells [trad.]), Madrid, Taurus.

Foucault, Michel (1988), “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, 50, pp. 3-20.

García Malagón, Alejandro (2017): “Los presidios en el Septentrión novohispano en el siglo XVIII”, *Naveg@mérica*, 18, disponible en <http://revistas.um.es/navegamerica> [Consulta: 20/01/2018].

Imízcoz Beunza, José María (2011), “El entramado social y político”, en Alfredo Floristán (coord.), *Historia de España en la Edad Moderna*. Madrid, Ariel, pp. 53-77.

Jiménez, Alfredo (2006), “Los vecinos españoles antes los indios de Frontera: el Gran Norte de Nueva España”, *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica*, 30, pp. 37-63.

Jiménez, Alfredo (2006), *El Gran Norte de México. Una frontera imperial en la Nueva España (1540-1820)*, Madrid, Tébor.

Kostranje, Maximiliano (2010): “El miedo político en C. Robin y M. Foucault”, *Antropología Experimental*, 10, pp. 111-132.

Kwiatkowski, Nicolás (2014), “Representaciones de la barbarie europea y americana durante los siglos XVI y XVII”, *Prismas*, 18, pp. 29-62.

Mauss, Marcel (1979), *Sociología y Antropología* (Teresa Rubio [trad.]), Madrid, TECNOS.

Moorhead, Max L. (2004), *El Presidio* (Gloria J. Muñiz y Ariel Lechuga [trad.]), Chihuahua, Secretaría de Desarrollo Comercial y Turismo.

Moreno Vega, José Manuel (2014), “Redes, negocios y ejercicio de poder en los presidios de Sonora a finales del siglo XVIII”, *El Colegio de Sonora*, disponible en <https://genealogias.files.wordpress.com/2014/08/redes-negocios-y-ejercicio-de-poder-en-los-presidios-de-sonora-a-finales-del-siglo-xviii-tesis-de-maestria.pdf> [Consulta: 20/01/2018].

Pérez Cantó, Pilar / Mó Romero, Esperanza (2010), *Las sociedades originarias y la América hispana. Una aproximación histórica*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

Ritzer, George (2012), *Teoría Sociológica Clásica* (Teresa Casado Rodríguez y Erika Jasso [trad.]), México, McGrawHill.

Uribe, María Teresa (2002), “Una mirada desde Hobbes”, en Jean Delumeau (coord.), *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Medellín, Región, pp. 25-46.

Velarde Cadena, Jesús D. (2012), “Las compañías de indígenas auxiliares ópatas a finales del siglo XVIII”, *El Colegio de Sonora*, disponible en <http://biblioteca.colson.edu.mx:8081/e-docs/RED/RED000494/index.html> [Consulta: 04/05/2018].

Weber, David J. (2007), *Bárbaros. Los españoles en la era de la Ilustración*, Barcelona, Crítica.

El flautista italiano Achille Malavasi y los comienzos de la interpretación de la flauta Boehm de metal en Iberoamérica, 1848-1862*

The Italian flautist Achille Malavasi and the beginnings of the performance of the Boehm flute of metal in Ibero-America, 1848-1862

PABLO E. RAMÍREZ CÉSPED

Universidad Autónoma de Barcelona

ramirezcesped.pabloe@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7068-7918>

Cómo citar: Ramírez Césped, Pablo E., «El flautista italiano Achille Malavasi y los comienzos de la interpretación de la flauta Boehm de metal en Iberoamérica, 1848-1862», *TRIM*, 15 (2018): 55-71.

Resumen: El artículo describe de modo sintético la carrera del flautista y compositor italiano Achille Malavasi en Iberoamérica entre 1848 y 1862. Su largo recorrido como *travelling virtuoso* estuvo marcado por la novedad de su instrumento: la flauta de sistema Boehm, de tubo cilíndrico y de metal, instrumento que, en esencia, es el utilizado masivamente en la actualidad. Las resonantes actuaciones de Malavasi con esta nueva flauta, amén de su repertorio y estilo belcantista, constituyen el primer hito relevante, muy poco estudiado, de la interpretación de la flauta travesera en esa región del mundo.

Palabras clave: Achille Malavasi; la flauta Boehm; interpretación flautística; la flauta en Iberoamérica.

Abstract: The article describes in a synthetic way the contributions to the flute performance in Ibero-America by the Italian flautist and composer Achille Malavasi, between 1848 and 1862. His long artistic journey was marked by the novelty of its instrument: the Boehm flute system, cylindrical tube and metal, an instrument that, essentially, is it widely used today. The successful performances by Malavasi playing this new flute, in addition to his repertoire and bel canto style,

* El autor es flautista y actualmente doctorando del Departamento de Historia del Arte y Musicología de la Universidad Autónoma de Barcelona, programa al que asiste con el financiamiento de una Beca CONICYT, del Estado de Chile. El presente artículo se deriva de esa investigación doctoral, la cual versa sobre el flautista, compositor, editor musical y profesor chileno Ruperto Santa Cruz (1838-1906).

constitute the first relevant milestone, hitherto unknown, of the transverse flute performance in that region of the world.

Keywords: Achille Malavasi, the Boehm flute; flute performance; the flute in Ibero-America.

Sumario: Introducción – El travelling virtuoso Achille Malavasi, su flauta Boehm y su travesía por Iberoamérica – Consideraciones y proyecciones.

Summary: Introduction – The virtuous traveling Achille Malavasi, his flute Boehm and his journey through Latin America – Considerations and projections.

INTRODUCCIÓN

La flauta de sistema Boehm de metal consiste en un nuevo diseño acústico y mecánico del instrumento ideado y construido en 1847 por el flautista, compositor y constructor de flautas judío-alemán nacido en Múnich, Theobald Boehm (1794-1881). Se fundamenta en principios científico-matemáticos y representa la mayor revolución organológica del instrumento en toda su historia. Ya en 1832, Boehm había elaborado un nuevo sistema mecánico llamado de llaves de anillos (*ring-keys*), en el que se asignaba, por primera vez, a cada nota de la escala cromática su propio orificio, superando definitivamente las digitaciones cruzadas utilizadas hasta entonces (Powell, 2002:170). Sin embargo, como explica Gian-Luca Petrucci (2012: 17) todavía este instrumento, de madera y tubo cónico, continuaba de algún modo emparentado a aquellos tradicionales (*vecchio sistema*), de procedencia barroca. No fue sino hasta 1847 en que el sistema pasó a incorporar un elemento fundamental y que, sustancialmente, constituye al instrumento utilizado hoy en día: el tubo cilíndrico, de madera o metal.¹ En definitiva, la flauta de Boehm planteaba una concepción racional del instrumento, una elaboración lógica que, amén de producir un sonido de mayor robustez y volumen, se apartaba de las “defectuosas” flautas anteriores.²

La nueva flauta no fue, sin embargo, aceptada plenamente desde un comienzo y tuvo enconados detractores. Entre ellos, uno de los más prominentes fue el virtuoso francés Jean-Louis Tulou (1786-1865), que consideraba que el nuevo sistema no representaba el “sonido natural” de una flauta (Powell 2002: 159). Pero a pesar lo anterior, la flauta de Boehm se

¹ Tema ampliamente abordado en la historiografía de la flauta de los siglos XIX y XX.

² El “defectuoso” o “imperfecto” son solo algunas de las expresiones utilizadas en la historiografía flautística para referirse a las flautas tradicionales. V.gr. Fitzgibbon (1914: 47), Rockstro (1924: 307).

fue afianzando firmemente a través del siglo en los principales centros musicales europeos, sobre todo de Francia, Italia, Inglaterra y, en menor medida, de Alemania (Powell, 2001: 190; Fitzgibbon, 1914: 57). En Italia, el nuevo instrumento se nutrió allí de un elemento trascendental: la ópera y el *belcanto* (Petrucci, 2012: 14). En 1847, el flautista y compositor Giulio Briccialdi (1818-1881), uno de los más importantes virtuosos del siglo XIX, recibió, como obsequio del propio Boehm, la primera flauta de metal fabricada por éste, “de latón dorado y llaves de anillo en alpaca” (Petrucci 2012: 69) y es significativa la opinión del propio Boehm al respecto: “la magnífica escuela de canto italiana [...] proporciona el fundamento de una buena formación de la voz y lleva una idea correcta del estilo, que es tan esencial para el instrumentista como para el cantante” (Boehm, 1991:69).

De esta manera, y de la mano de las nuevas posibilidades técnicas y sonoras que permitían abarcar dificultades hasta entonces desconocidas en todas las tonalidades, se devino en la producción de grandes cantidades de partituras de índole belcantista, como la paráfrasis operística (Bignardelli, 2005: 229-239), piezas de elevado virtuosismo plasmadas en fantasías, temas con variaciones o potpurris basados en temas de óperas.³ La gran mayoría de los virtuosos italianos de mediados de siglo que adoptaron el nuevo sistema, además de la consular figura de Briccialdi, desarrollaron sus carreras en Italia y a través de Europa. Uno de ellos, aunque desconocido en el ámbito de la historiografía flautística italiana, fue Achille Malavasi, cuya carrera se proyectó, a diferencia de aquellos, hacia la Península Ibérica y América Latina.

1. EL TRAVELLING VIRTUOSO ACHILLE MALAVASI, SU FLAUTA BOEHM Y SU TRAVESÍA POR IBEROAMÉRICA

Los antecedentes acerca de los orígenes, formación y actividades de Achille Malavasi en Italia antes de iniciar su recorrido por Iberoamérica son, hasta el momento, escasos o nulos. Nació, muy probablemente, en Módena, alrededor del año 1820.⁴ De su formación aún no disponemos de referencias y, respecto de sus trabajos en Italia antes de 1847-48, sólo contamos con algunos indicios periodísticos. Uno de ellos es el de *El Heraldo*

³ Obras que muchas de ellas, ciertamente, mantienen plena vigencia hasta el siglo XXI como parte sustancial del repertorio flautístico.

⁴ Se desconocen hasta ahora las datas de nacimiento y fallecimiento, por tanto, esto es una conjeta del autor.

de Madrid, que señaló (2 de enero de 1849, p. 4) que Malavasi había sido “(...) socio honorario de los principales institutos musicales de Italia”; o el de *El Correio Mercantil* de Rio de Janeiro, que informa (13 de diciembre de 1851, p. 1) que fue “primera flauta del duque de Módena”. Esta última información fue replicada varias veces en periódicos latinoamericanos durante los años siguientes, pero, aunque es probable, no poseemos aún datos concretos que la confirmen. De cualquier modo, parece claro que Malavasi inició su travesía hacia el oeste a comienzos de 1848, cuando en medio de los acontecimientos revolucionarios que afectaban a Italia y gran parte de Europa Central, abandonó su país para dirigirse a Francia, con intenciones de llegar a París y desarrollar su carrera allí (*El Mercurio de Valparaíso-EMV-*, 27 de junio de 1856, p. 2). Sin embargo, según detalla *El Mercurio de Valparaíso* (27 de junio de 1856, p. 2), esto no le fue posible debido a las revueltas y, estando en Marsella, a mediados de ese año se dirigió a Barcelona, primera ciudad iberoamericana de su larga gira.

A partir de aquí, es posible seguir su recorrido en la prensa iberoamericana, aunque no sin limitaciones, de modo bastante cronológico y coherente. En Barcelona, Malavasi actuó en un concierto de la Sociedad Filarmónica el 15 de julio de ese año (*El Diario de Barcelona-EDB-*, 18 de agosto de 1848, p. 3861). La prensa catalana consignó que “tocó con limpieza y colorido una fantasía con variaciones en la flauta, percibiéndose á mas dulzura en el tono de su instrumento” (*EDB*, 18 de agosto de 1848, p. 3861). Seguidamente, el 19 de agosto, participó en otro concierto, en beneficio del Hospital General de Santa Cruz (*Diario de Cataluña*, 19 de agosto de 1848, p. 4). Permaneció en Barcelona por cerca de un año y también en Valencia, para dirigirse a Madrid a finales de 1848. En la capital española fue recibido y actuó para el ilustre humanista José Joaquín de Mora (1783-1864) “donde se reúnen todas las celebridades artísticas y literarias de Madrid” (*EMV*, 27 de junio de 1856, p. 2). Su reputación ascendente hizo que el 25 de febrero se presentara ante la Reina Isabel II (*La Patria*, 28 de febrero de 1849, p. 4), quien luego del concierto le obsequió, a Malavasi y a otros artistas, unos “preciosos y ricos alfileres de pecho” (*El Heraldo-EH-*, 10 de marzo de 1849, p. 4). En todas sus actuaciones, la prensa destacó la novedad de Malavasi, su flauta y su singular interpretación. Desde su llegada a Madrid, su instrumento había sido objeto de atención:

Este artista toca en una flauta que hasta ahora no habíamos visto, y que sin duda llamará la atención de nuestros aficionados. Tiene catorce llaves y baja

hasta el *la*. Ha hecho sobre ella estudios particulares para ejecutar cantos en los puntos mas bajos que producen un efecto muy diferente de las demás flautas hasta ahora conocidas, y asi es que ejecuta en ella la música mas difícil, con unos resultados superiores á cuanto hemos oido en este género. (*EH*, 2 de enero de 1849, p. 4).

Este párrafo, aunque no explicita que su flauta fuera una Boehm, ni tampoco de metal, es muy sugerente en ese sentido. Las descripciones de “Tiene catorce llaves”;⁵ “ha hecho en ella estudios particulares”; “produce un efecto muy diferente de las demás flautas hasta ahora conocidas” o “se ejecuta en ella música más difícil”, son destacables. La salvedad sería hecha por “llega hasta el *la*”. En 1848-49, los únicos fabricantes de las flautas del nuevo sistema, cilíndrico y de metal y además afinadas en do, eran Boehm, en Múnich, y Godfroy y Lot, en París, que habían obtenido la patente para su manufactura en 1847 (Giannini, 1993: 134-5), y no hay antecedentes de que construyeran flautas que descendieran hasta el *la*.⁶ Tampoco es plausible que se trate de una flauta afinada en *la*, o llamada también *flute d'amour*, pues ésta, de antigua data y utilizada incluso en tiempos de Bach, estaba a mediados del siglo XIX ya en desuso (Fitzgibbon, 1914: 91).⁷ Por lo demás, una *flute d'amour* nunca pudo ser concebida para “tocar música más difícil”, pues esto no coincide con la naturaleza de aquél instrumento. Por lo tanto, sería en extremo incongruente que Malavasi, a la luz de su posterior carrera, comenzara ésta con una flauta que ya no se usaba. Por último, a la descripción antes citada se puede agregar lo mencionado en la crítica del concierto para la Reina. En ella se afirma que el flautista italiano “agradó también mucho por la dulzura de los tonos que arranca á la flauta, y por una ejecución que es enteramente nueva en este instrumento” (*EH*, 27 de febrero de 1849, p. 4). En consecuencia, es muy probable que los primeros conciertos en Madrid con la nueva flauta hayan sido los ofrecidos por Malavasi.

⁵ Aunque el número de llaves no es un aspecto que, como tal, se trate en la literatura de la flauta Boehm, lo que sí es claro es que, a la época, ninguna otra flauta que no fuera del nuevo sistema podía tener catorce de ellas.

⁶ Lo que sí manufacturó Boehm fue flautas bajas, en Sol, pero esto lo hizo a partir de 1854 (Powell, 2001: 185).

⁷ La *flute d'amour*, no obstante, ha sobrevivido al tiempo y en la actualidad aún se fabrican. Su cálido color estimuló a compositores a utilizarla en varias obras orquestales.

Su siguiente destino fue Portugal, en donde sí hay claridad respecto de su instrumento. Se trasladó a este país en marzo de 1850, luego de permanecer en España cerca de dos años y en el que además había actuado en Sevilla, Córdoba, Cádiz y Gibraltar (*EMV*, 27 de junio de 1856, p. 3). El 20 de noviembre se presentó en el Teatro Sao Joao de Porto, “con una flauta Boehm construida en latón” (Rigaud, 2009: 11), siendo “el primero en utilizar la nueva flauta en Portugal” (Rigaud, 2009: 11). Según *El Mercurio de Valparaíso* (27 de junio de 1856, p. 3), sus sobresalientes actuaciones en Lisboa y Oporto le valieron el favor del Rey Fernando II de Portugal, quien “le recibió varias veces en palacio, donde se complacía en oírle, y le protegió públicamente asistiendo a todos sus conciertos”. A sus recitales en Oporto, también asistió el flautista portugués Joao Emilio Arroyo (1831-1869), quien, a partir de su contacto con Malavasi, adoptó la nueva flauta, convirtiéndose en el primero en ese país en ejercer su profesión con este instrumento (Sánchez, 2015: 72).

A pesar de estar aun recuperándose de una grave enfermedad contraída en Portugal (*EMV*, 27 de junio de 1856, p. 3), Malavasi continuó su carrera de *travelling virtuoso* hacia Brasil, país al que arriba a finales de 1851. El 13 de diciembre de ese año la prensa da cuenta de su llegada a Río de Janeiro con bastante expectación: “Llegó a esta corte un artista, el Sr Aquille Malavasi (...) Trae un nuevo instrumento, flauta Bom (sic), toda de metal, que todavía no fue oída en esta ciudad, cuyos sonidos armónicos, dice él, no tienen con qué compararse (...).” (*El Correio Mercantil-ECM-*, 13 de diciembre de 1851, p. 1).⁸

Vincenzo Cernicchiaro (1926: 508), dice que en realidad la flauta Boehm ya se conocía en Brasil, pues había sido utilizada en un concierto en 1845. Pero, como se dijo más arriba, antes de 1847 esto solo pudo ser posible en una de llaves anillos.

El 2 de enero del año siguiente, Malavasi se presentó en el Palacio Imperial de Petrópolis ante el Emperador Pedro II (1825-1891) (*ECM*, 4 de enero de 1852, p. 3) y la crónica periodística volvió a destacar: “(...) Es el primer ejecutante de flauta metálica de Baum (sic) que aquí se ha oído [...].” (*Jornal do Commercio-JDC-*, 10 de enero de 1852, p. 2). El 31 de enero se efectuó un *Espectáculo em beneficio do profesor de flauta Aquille de Malavasi* (*ECM*, 30 de enero de 1852, p. 4), en el Theatro São Januário,

⁸ Ésta y todas las traducciones del escrito son del autor.

al que también asistió el Emperador.⁹ El programa incluyó *Divertimento sobre motivos de la ópera Lucrecia Borgia*, *Potpurri fantástico sobre motivos de la ópera Lucia de Lammermoor* y *Fantasía sobre motivos de Norma*, todas obras de Malavasi (*ECM*, 30 de enero de 1852, p. 4).¹⁰

Los éxitos obtenidos en sus presentaciones le valieron reconocimientos no menores. En varias ocasiones fue invitado a recepciones en el palacio imperial, a las que también asistían ministros, embajadores, miembros del parlamento y personalidades del ambiente político, social y cultural (*ECM*, 14 de febrero de 1853, p. 1; 17 de octubre de 1853, p. 1.)

En Brasil, Malavasi se dedicó también a la enseñanza del nuevo instrumento. El *Jornal do Commercio* (15 de marzo de 1852, p. 3), publica un anuncio en donde ofrece lecciones tanto para del sistema Boehm como para “el antiguo sistema de llaves”. Así mismo, en 1853, “ofrece a sus alumnos instrumentos en buen estado (*afiançados*) y de superior calidad” (*JDC*, 14 de febrero de 1853, p. 3).

La penetración de las actividades de Malavasi en Brasil fueron considerables y se pueden ver reflejadas en una carta del 5 de marzo de 1853 que le fue enviada por el flautista bahiano Francisco Antonio de Araujo,¹¹ la que se publicó, a petición del flautista italiano, en *El Correio Mercantil* (19 de abril de 1853, p. 1). Constituye un testimonio elocuente del impacto que produjo el nuevo instrumento en ese país y, estrechamente ligado a él, su repertorio italianizante:

Bahía, 5 de marzo de 1853.

⁹ No fue la última vez que Pedro II acudiría a un concierto de Malavasi. En 1854 lo haría en el Salão do Theatro Provisorio, Rio de Janeiro (*JDC*, 29 de agosto de 1854, p. 4).

¹⁰ Respecto de la autoría de las obras, se ha seguido el criterio de atribuir las a Malavasi solo cuando hay mención explícita de ello en la prensa y cuando se mantenga su mismo título en sus sucesivas actuaciones. Por ejemplo, no sería congruente suponer que su *Fantasia sobre motivos de Norma*, sea la misma que el *Divertissement* sobre la misma ópera. En el caso de Briccialdi, su enorme popularidad hizo que sus obras fueran publicadas por las principales casas editoriales de Europa (Petrucci, 2001: 20), que las diseminaron por el mundo, llegando a ser así más conocidas que las de sus compatriotas contemporáneos. Por tanto, es lógico pensar primero en él al momento de dar una autoría. En cualquier caso, con Briccialdi se procederá del mismo modo que con Malavasi, atribuyéndole la obra solo cuando el nombre de ésta coincida con el de su catálogo (Petrucci, 2001: 169-444). También se considerará el año de su publicación, si existe, el que debe ser congruente con el de la interpretación de Malavasi.

¹¹ Vincenzo Cernicchiaro (1926: 514), dice que Araujo fue un notabilísimo abogado y flautista de Bahía, en donde murió en 1878.

Illm. Sr. Achilles de Malavasi. — He de estimar que continúe con salud. Voy continuando en el estudio de la nueva flauta, y cada vez tengo más motivos para agradecerle el haberme resuelto a abandonar las antiguas.

Los principales flautistas de aquí habrían todos adoptado el nuevo instrumento si consiguiesen flautas para comprar, y solamente esperan que ellas aparezcan, o que se les dé ocasión de encargarlas. Pues en verdad sería necesario mucha mala fe o mucha ignorancia para oponerse a ventajas que están reconocidas hoy por los primeros artistas de Europa y por la academia de bellas artes de Francia, como se puede ver en el relato que acompaña al método de V. Coche.¹² No de otro modo se podría explicar la insistencia de los opositores a la nueva flauta, cuando se ve que flautistas como Camus,¹³ Dorus,¹⁴ Walckiers, Gatterman o el inmortal Briccialdi y muchos otros la han adoptado, desplazando a la antigua; cuando uno ve probado y demostrado de una manera irrecusable en dicho método de Coche, que pudiéndose vencer en la nueva flauta dobladas dificultades, tiene ella la ventaja de la afinación de los sonidos en todas las escalas, y en los trinos, mientras que la antigua flauta, entre las 217 notas (sic) que componen en total las 12 escalas, ofrece casi la mitad de ellas falsas; cuando uno ve finalmente que el invento de Boekm (sic) se está hoy aplicando a muchos otros instrumentos de viento (...) Por lo tanto, amigo mío, no se ofenda en su modestia con decirle que le debo mucho por mi parte, y que mucho le deben todos los flautistas de Brasil, por haber sido V.S. el primero que hizo ver en la práctica, por su brillante ejecución, todas esas ventajas, de que yo ya tenía noticia por la lectura de los métodos de Camus y Coche. Y esa es gloria que ninguno, ni siquiera sus enemigos le podrán disputar.

Para establecer su reputación como músico y ejecutante, sería suficiente con su *Pot pourri da Lucia*. Todavía conservo la impresión que me causó esta excelente pieza cuando la oí ejecutada por V. S., y por eso la tengo como mi predilecta, con la esperanza de que tal vez un día pueda imitar la manera que V.S. la ejecuta. Cornelio¹⁵ concuerda conmigo, y ya no puede soportar música alguna que no sea de Briccialdi, a cuya escuela mi amigo pertenece, pues vuestras composiciones, como las de él, son las que hacen sobresalir todas las ventajas, todo el poder mágico de que es capaz una flauta. Briccialdi puede ser considerado el regene-

¹² Efectivamente, Victor Jean Baptiste Coche (1806-1881), flautista, profesor y compositor francés, sometió el nuevo sistema, con éxito, al juicio de la Academia de Bellas Artes de Francia en 1838 (Giannini 1993: 109). Escribió *Méthode pour servir à l'enseignement de la Nouvelle Flûte*, Op. 15. (París, Schonenberger, 1838) (Giannini, 1993: 129).

¹³ Paul Hippolyte Camus (1796- (?)). Flautista, profesor y compositor francés. Escribió *Méthode pour la nouvelle flûte Boehm* (París. E. Gerard, 1839) (Giannini 1993: 131).

¹⁴ Louis Dorus (1812-1896). Flautista, profesor y compositor francés. Fue el primero en adoptar la flauta cilíndrica de metal en Francia (Giannini 1993: 139).

¹⁵ Probablemente se trate de Cornelio Vidal da Cunha (1821-1883), también de Bahía y que gozó de reputación como distinguido flautista. (Cernicchiaro 1926: 514).

rador de la música de flauta, porque antes de él nadie había reparado en el inmenso y prodigioso efecto de los cantos arpegiados simultáneamente, produciendo la ilusión de representar un instrumento por dos.

Le pido pues que me mande todo cuanto fuera escribiendo, dado el placer que me causaron todas sus composiciones. Mándeme también alguna de las composiciones de un flautista compatriota suyo que allí se encuentra, en caso de ser ellas como las suyas, las de Breccialdi (sic), E. Krakamp, F. Pizzi y Romanino,¹⁶ y otros de los que tengo noticia. Sería de desear que V.S. midiese fuerzas con ese competidor, para que el público pudiese aquilatar el mérito de ambos. Adiós. Disponga de su amigo agradecidísimo.

Dr. Francisco Antonio de Araujo.

¿Quién sería ese “competidor”? No lo sabemos. De cualquier modo, se puede apreciar que Araujo, que da muestras de un conocimiento bastante actualizado de la nueva interpretación, pretende establecer de manera clara que es a Malavasi a quien se le debe todo el crédito de la adopción de la nueva flauta en ese país.

Desde su llegada a Brasil, Malavasi había permanecido principalmente en Río de Janeiro. Pero después de su estadía en Campos, a donde se había retirado por enfermedad en abril de 1853 (*JDC*, 15 de abril de 1853, p. 3), recorrió también Bahía (como se deduce de la carta de Araujo), São Paulo (*O Jornal das Senhoras*, 28 de agosto de 1853, p. 275) y Pernambuco (*Diario de Pernambuco*, 6 de diciembre de 1853, p. 2), aunque también lo hizo en otras ciudades (*EMV*, 27 de junio de 1856, p. 3).

En diciembre de 1854, decidió abandonar ese país con la intención de continuar su carrera en Europa (*Marmota Fluminense*, 25 de agosto 1854, p. 2). Sin embargo, su recorrido sigue hacia el sur, pues finalmente se “decidió dar la vuelta completa al mundo, para estender su fama por el orbe” (*EMV*, 27 de junio de 1856, p. 3). Así, su próximo destino fue Montevideo, Uruguay, para actuar, en 1855, en la casa del embajador de Francia en ese país (*EMV*, 27 de junio de 1856, p. 3). Continuó hacia Buenos Aires, a donde arribó en noviembre de ese año. Allí actuó junto al pianista suizo Sigmund Thalberg (1812-1871), en un concierto en que ambos artistas “rivalizaron en maestría y buena ejecución” (*EMV*, 27 de junio de 1856, p. 3). La internacionalmente reconocida figura de Thalberg contrastaba con la de Malavasi, “modesto y sin pretensiones” pues “aun no era conocido” (*EMV*, 27 de junio de 1856, p. 3). Sin embargo, los asistentes, “al concluir de tocar

¹⁶ Amplia información sobre estos y otros importantes flautistas y compositores italianos que adoptaron el nuevo sistema, en Petrucci (2012: 30-62).

en su divina flauta, le demostraron que había sido comprendido por los estrepitosos aplausos que le prodigaron” (*EMV*, 27 de junio de 1856, p. 3). En su crítica del concierto, el periódico *La Crónica* de Buenos Aires agradeció a la Sociedad Filarmónica su realización, remarcando que su fin era “propender al desenvolvimiento del gusto musical por el estudio de modelos como Talberg (sic) i Malavasi” (*La Crónica*, citado en *El Ferrocarril-EF*, el 19 de abril de 1856, p. 3). También en Buenos Aires, Malavasi actuó junto a F. A. Brix, importante flautista argentino y es llamativo el hecho que, tres años más tarde, Brix encargara una flauta del nuevo sistema, de plata, a Lot (Giannini 1993: 178). Luego de su exitosa permanencia en la capital argentina, Malavasi se dirigió por tierra a Chile. Antes de llegar a Santiago, se detuvo en Mendoza en donde ofreció dos conciertos (*EMV*, 27 de junio de 1856, p. 3). Su llegada a Santiago de Chile, procedente de esa ciudad trasandina, se anunció en *El Ferrocarril* (3 de abril de 1856, p. 3), que días más tarde replica a la prensa extranjera al resaltar la figura del “célebre flautista” como pionero en la interpretación de una nueva flauta en esta parte del mundo: “Malavasi tiene además para el Brasil un mérito especial i es de haber sido el primero en adoptar la flauta de Boehm, hacer conocer sus ventajas i operar así una verdadera revolución en esta clase de instrumentos” (*EF*, 14 de abril de 1856, p. 3).

En la capital chilena, Malavasi fue contratado por la empresa del Teatro La República (*EF*, 17 de abril de 1856, p. 3), que anunció su primer concierto en la capital para el día 19 de abril. En el programa del “Gran concierto vocal e instrumental” interpretaría el *Divertissement sobre motivos de Lucrecia Borgia*,¹⁷ *Fantasía para flauta sobre motivos de Lucia de Lammermoor*, obras de su autoría, como está dicho, y *Variaciones Fantásticas sobre el Carnaval de Venecia* (*EF*, 19 de abril de 1856), esta última con toda seguridad de Bricciali, op. 78, publicada en 1854 (Petrucci 2001: 357),¹⁸ lo que constituiría su primera audición en Chile, al menos en el instrumento para el cual fue escrita.

La crítica no fue menos pródiga que aquellas cosechadas en España, Portugal, Brasil o Argentina y fue quizás alrededor de esta época cuando se le apodó *El Paganini de la flauta* (*EMV*, 27 de junio de 1856, p. 3) (calificativo en cualquier caso recurrente a virtuosos de aquellos años). *El Ferrocarril* dijo:

¹⁷ Asumimos que se trata del *Divertimento*, tocado frente al Emperador Pedro II (p. 6).

¹⁸ En este caso, aunque su nombre difiere en parte, creemos que es la popular pieza de Bricciali, dado el año de su publicación.

La divina flauta del señor Malavasi nos absorvia completamente, derramando en nuestros oídos tan sublimes melodías, que necesitábamos de un poderoso esfuerzo para despertar del éxtasis, i coronar de aplausos la habilidad i el talento de este artista modelo.

Malavasi hace con la flauta, lo que Sivori con el violin, lo que Herz en el piano. Toca aquel instrumento con la mayor perfección, sus dulces notas conviven el alma, la arroban, la electrizan.

Los temas de *Lucrecia, Lucia i Carnaval de Venecia* que sucesivamente tocó en los tres actos del concierto, fueron a cual mas bellos i mejor ejecutados. En los dos primeros, nos dio a conocer que era un distinguido artista, en el último, nos reveló un verdadero jenio musical. (EF, 21 de abril de 1856, p. 3).

Un hecho significativo se puede mencionar aquí. En este concierto participó, y ocupando además el puesto de primera flauta de la orquesta, un joven flautista santiaguino, Ruperto Santa Cruz (1838-1906), quien desarrollará, a partir de entonces, una sorprendente carrera flautística en el país.¹⁹

En su segundo concierto en la capital, efectuado el 22 de abril, Malavasi interpretó *Gran fantasía sobre temas de Los Puritanos*, *Gran fantasía sobre el final de Norma y Souvenir D'Espagne, fantasía sobre el Jaleo de Jerez* (EF, 22 de abril de 1856, p. 3), de las cuales se desconoce el autor. *El Ferrocarril* (24 de abril de 1856, p. 3) puntualizó: “Los armoniosos sonidos que hace salir de su flauta, las suaves notas que produce sin esfuerzo alguno, han colocado a Malavasi entre los artistas mas célebres de Europa, que tocan en aquel instrumento”. Desde luego, esto es una exageración producida tal vez por el entusiasmo de las actuaciones, pues el flautista italiano, al menos hasta entonces, no había desarrollado una carrera en Europa.

¹⁹ Figueroa (1901: t. 3, 223) afirma que Santa Cruz “Hizo sus primeros estudios musicales bajo la dirección del maestro italiano Aquiles de Malavasi”, añadiendo que el flautista chileno desde “Muy joven formó parte de la orquesta del Teatro de la República”. Respecto a que Santa Cruz ocupaba el puesto de primera flauta, esto se deduce de *El Ferrocarril* (8 de diciembre de 1857, p. 2) que reclamaba, refiriéndose a Santa Cruz, que “(...) en la temporada pasada poseímos un primer flauta bastante sobresaliente, i a quien varias veces hemos tenido el gusto de aplaudir por su maestría i brillante ejecución (...)”.

Su tercera y última presentación en Santiago fue en su beneficio y se produjo el sábado 10 de mayo. En esa ocasión Malavasi interpretó la *Fantasia sobre temas de La Favorita*, de su autoría,²⁰ *Duetto concertante para flauta y piano sobre motivos de Los Foscari*, probablemente de Briccialdi,²¹ acompañado por Alaide Pantanelli y *Variaciones para flauta sobre el motivo chileno La Zambacueca*, obra suya. Esta última pieza “produjo particularmente un entusiasmo frenético entre los espectadores, lo que hacía bailar a algunos aficionados en sus asientos” (EF, 13 de mayo de 1856, p. 3). Es presumiblemente en Santiago de Chile en donde Malavasi compuso la única pieza que, hasta la fecha, se conserva. Se trata del *Valse brillante sobre el Trovador de Verdi*, para piano, dedicada a Alaide Pantanelli, editada y publicada por Eustaquio Guzmán.²²

A finales de mayo se trasladó a Valparaíso. En la ciudad porteña ofrecería cuatro conciertos más, el primero de los cuales se programó para el 27 de ese mes en el Salón de la Filarmónica. En él interpretó *Lucrecia Borgia*, *Lucia de Lammermoor* y *el Carnaval de Venecia* (EMV, 27 de mayo de 1856, p. 2). El segundo tuvo lugar el 7 de junio anunciándose *Souvenir de la ópera Favorita*, con acompañamiento de orquesta, de la que se desconoce su autor,²³ *Fantasia sobre motivos de La Sonnambula*, en la que se dice que Malavasi ejecutaría “una cadencia a flauta sola, produciendo el efecto del canto con acompañamiento” (EMV, 5 de junio de 1856, p. 3)²⁴ y, nuevamente, la *Zambacueca*. El tercer concierto, verificado tres días después, incluyó *Potpourri sobre motivos de la Sonnambula y de los Masnadieri*, que podría ser obra suya pero no es posible determinarlo; *Diversissement sobre motivos de la ópera Norma, ah! Bello a me ritorna*, que tampoco se le puede atribuir y el *Souvenir D'Espagne* (EMV, 10 de junio de 1856, p. 3). La crítica señaló:

²⁰ Obra ejecutada también en Brasil (*Correio Mercantil*, 29 de noviembre de 1852, p. 4).

²¹ Op. 33, editada en 1845-46. Consta con ese título en su catálogo (Petrucci 2001: 291).

²² La partitura consta en el Archivo Histórico del Seminario Conciliar de Santiago y fue facilitada a este autor mediante su digitalización.

²³ Podría pertenecer a Malavasi, pues en Brasil había ejecutado *Fantasia sobre temas de La Favorita*, de su autoría (ECM, 29 de noviembre de 1852, p. 4), y porque en el catálogo de Briccialdi no se cuenta un *Souvenir* sobre *La Favorita*.

²⁴ Podría tratarse tanto de una obra propia como de los opus 11 o 63 de Briccialdi, en donde constan bajo un título muy similar (Petrucci, 2001: 277-8). Respecto de la cadencia, bien podría haber sido un preludio compuesto por Malavasi, pero esto es solo conjectura.

En sus manos la flauta es otro instrumento, mas suave, mas dulce, mucho mas sonoro y argentino que la flauta comun; sin esfuerzo apparente supera las mayores dificultades; casi sin tomar aliento, toca por un largo espacio de tiempo sin que parezca por esto fatigado; su embocadura es tan suave, que no se percibe ese resoplido tan conocido cuando se toca la flauta. Es sin disputa uno de los grandes flautistas que existen, una notabilidad de primer orden, que debería ser mejor apreciada y mas dignamente remunerada. (*EMV*, 11 de junio de 1856, p. 3).

Su concierto de despedida de Valparaíso, y de Chile, se efectuó en 27 de junio, y en el tocó las fantasías de *sobre temas de Los Puritanos y sobre un tema escocés*, de las que no especifica autor, *sobre motivos de Norma*, que ya hemos visto es de su composición y *El Carnaval de Venecia* (*EMV*, 25 de junio de 1856, p. 3). A continuación, seguiría camino hacia Lima, Perú, a donde arribará a mediados de julio de 1856 (Barbacci 1946: 472).

En Lima actuó en el Teatro Principal y otros escenarios de esa capital entre agosto y noviembre de ese año ante nutridas concurrencias (Barbacci 1949: 472). A mediados de 1857, Malavasi se presentó en Bogotá, Colombia, junto al pianista y compositor colombiano Manuel María Párraga (1826-1895) (Rodríguez, 2001: 88). Al igual que en Santiago de Chile, el 23 de junio de 1847 Malavasi interpretó en Bogotá, junto con su repertorio habitual, música basada en un baile nacional. Se trató de “*Variaciones para flauta con acompañamiento de guitarra y piano sobre el baile nacional neogranadino El Bambuco*”, en las que fue acompañado por Nicomedes Matta, en guitarra, y el compositor de la obra, Manuel María Párraga, en piano (Rodríguez, 2001: 88). La impresión que sus actuaciones causaron en Colombia no debió ser menor a aquellas suscitadas en los países que ya había visitado. El poeta colombiano Gregorio Gutiérrez González (1826-1872) (1881) le dedicó una poesía titulada *Al señor Aquiles de Malavasi*, la que representa otra pista más de lo que fue la recepción de sus performances en Latinoamérica. Algunos de sus versos dicen: “A nada se parece su acento indefinible/No copia otro ruido, no imita ningún son (...)/Por eso cuando te oigo represso el llanto en vano/Que brota de mis ojos, y tímida mi mano/ Enjuga mis mejillas y no puede aplaudir”.

Comenzando la década de 1860, Achille Malavasi continuó desarrollando su carrera en Cuba. Zoila Lapique Becali (1979: 30) describe sus actividades en Puerto Príncipe (actual Provincia de Camagüey), diciendo que “fue acogido con beneplácito y admirado por su talento artístico”. Se presentó allí, al frente de un grupo de aficionados que él dirigía, en los

teatros Fénix y Principal de Puerto Príncipe y se desempeñaba, además de profesor de flauta, como organizador de conciertos públicos con orquesta (Lapique, 1979: 30). También recorrió La Habana y Matanzas y en 1862 todavía actuaba junto a sus alumnos interpretando dúos de flautas (Lapique 1979: 30).

CONSIDERACIONES Y PROYECCIONES

El período durante el cual se extendió la gira de Malavasi, coincide con el de la consolidación en Europa de la flauta elaborada por Boehm y con el apogeo de carreras de grandes virtuosos del instrumento. Así, conforme la nueva flauta era popularizada por éstos a través de ese continente, Malavasi hacia lo propio a través de Iberoamérica. De manera que se puede decir que Achille Malavasi fue el precursor, el pionero de la nueva interpretación flautística en esa parte del mundo, lo que se proyectará en flautistas tanto aficionados, como los mencionados Francisco Antonio de Araujo, en Brasil o Alberto Adán Betancourt, en Cuba, o como en profesionales de orquesta y solistas, como Joao Emilio Arroyo, en Portugal, F. A. Brix, en Argentina o Ruperto Santa Cruz, en Chile, quienes no dudaron en apropiarse de forma casi instintiva de la plena modernidad artística que ofrecía esta nueva interpretación de mediados del siglo XIX.

Las preguntas que se abren acerca de Achille Malavasi son muchas, particularmente aquellas relativas a sus primeros años en Italia. No menos relevante es el asunto de sus obras, de las que solo sabemos sus nombres y que él las interpretó. De la casi totalidad de ellas se desconoce absolutamente su ubicación. Todo lo anterior plantea desafíos considerables, pero a la vez un estímulo para descubrir más acerca de este extraordinario artista que tan honda impresión causara en todos los lugares que visitó.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barbacci, Rodolfo (1949), "Apuntes para un Diccionario Musical Biográfico Peruano". *Fénix Revista de la Biblioteca Nacional del Perú*. N° 6, pp. 414-510.

Bignardelli, Maurizio (2005), "In difesa della sterminata produzione di parafrasi operistiche per flauto del XIX secolo" En Claudio Paradiso (ed.), *Il flauto in Italia*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.

Boehm, Theobald de (1991), *La flauta y la interpretación flautística*, Vicente Martínez López (hijo) (trad.), Madrid, Mundimúsica ediciones.

Cernicchiaro, Vincenzo (1926): *Storia Della Musica nel Brasile, dai tempi coloniali sino ai nostri giorni (1549-1925)*, Milano, Fratelli Riccioni.

Figueroa, Pedro Pablo (1901): *Diccionario biográfico de Chile*, t. 3, Santiago de Chile, Imprenta Barcelona.

Fitzgibbon, H. Macaulay (1914), *The Story of the Flute*, New York, Charles Scribner's Sons.

Giannini, Tula (1993), *Great Flute Makers of France The Lot and Godfroy Families 1650-1900*, London, Tony Bingham.

Gutiérrez González, Gregorio (1881), *Poesías*, Bogotá, Imprenta de Madero Rivas.

Lapique Becali, Zoila (1979), *Música colonial cubana en las publicaciones periódicas (1812-1902)*, La Habana, Editorial Letras Cubanas.

Petrucci, Gian-Luca (2001), *Giulio Briccialdi Il Principe dei Flautisti*, Terni, Edizioni Thyrus.

Petrucci, Gian-Luca (2012), *Il Flauto Böhm in Italia*, Viggiano, Edizione L'Antissa.

Powell, Ardal (2002), *The Flute*, New Haven and London, The Yale University Press.

Rigaud, João-Heitor (2009), "Do Romantismo Portuense". (Meloteca URL:https://www.meloteca.com/pdfartigos/joao-heitor-rigaud_do-romantismo-portuense.pdf). Recuperado el 14 de agosto de 2018.

Rockstro, Richard Shepherd (1928), *A Treatise on the Construction the History and the Practice of The Flute*, (Revised Edition) London, Rudall, Carte and Co.

Rodríguez, Luis C. (2001), "El Bambuco de Manuel María Párraga", *Artes La Revista*, I, 83-90.

Sánchez, Rosa Maria (2015), *A Família Arroio-Rezola Um Percurso Musical no Porto Oitocentista*. Disertación para obtener el grado de Máster, Universidad de Porto. https://sigarra.up.pt/fep/pt/pub_general.show_file?pi_gdoc_id=504524. Recuperado el 14 de agosto de 2018.

FUENTES HEMEROGRÁFICAS

El Heraldo, Madrid: 2 de enero de 1849, p. 4; 27 de febrero de 1849, p. 4; 10 de marzo de 1849, p. 4.

El Diario de Barcelona: 18 de agosto de 1848, p.3861

Diario de Cataluña: Barcelona, 19 de agosto de 1848, p. 4.

La Patria, Madrid: 28 de febrero de 1849, p. 4

El Correio Mercantil, Rio de Janeiro: 13 de diciembre de 1851, p. 1; 30 de enero de 1852, p. 4; 14 de febrero de 1853, p. 1; 19 de abril de 1853, p. 1; 17 de octubre de 1853, p. 1.

Jornal do Commercio, Rio de Janeiro: 4 de enero de 1852, p. 3; 10 de enero de 1852, p. 2; 15 de marzo de 1852, p. 3; 14 de febrero de 1853, p. 3; 15 de abril de 1853, p. 3; 29 de agosto de 1854, p. 4.

O Jornal das Senhoras, Sao Paulo: 28 de agosto de 1853, p. 275.

Marmota Fluminense, Rio de Janeiro: 25 de agosto 1854, p. 2.

Diario de Pernambuco: 6 de diciembre de 1853, p. 2.

El Mercurio de Valparaíso: 27 de mayo de 1856, p. 2; 5 de junio de 1856, p.3; 10 de junio de 1856, p.3; 11 de junio de 1856, p.3; 25 de junio de 1856, p. 3; 27 de junio de 1856, pp. 2-3.

El Ferrocarril, Santiago de Chile: 3 de abril de 1856, p. 3; 17 de abril de 1856, p.3; 14 de abril de 1856, p. 3; 19 de abril de 1856, p. 3; 21 de abril de 1856, p. 3; 22 de abril de 1856, p. 3; 24 de abril de 1856, p. 3; 13 de mayo de 1856, p. 3.

Belén de Sárraga: un nodo feminista en las redes revolucionarias de Latinoamérica

Belen de Sarraga: a feminist node within the revolutionary networks in Latin America

SYLVIA HOTTINGER-CRAIG

Investigadora independiente

sylvia.hottinger@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6391-2726>

Cómo citar: Hottinger-Craig, Sylvia, «Belén de Sárraga: un nodo feminista en las redes revolucionarios de Latinoamérica», *TRIM*, 15 (2018): 73-88.

Resumen: Belén de Sárraga continuó su labor de propagandista masona republicana federal, feminista y anarquista desde 1905 hasta su regreso a España cuando se declaró la II República. Hemos querido enfocar sus viajes desde la perspectiva de nodo activo de una, o varias redes, para ello hemos aislado tres de sus viajes para discernir cuales era su modus operandi. En 1912 viajó a Cuba mientras que en 1913 estuvo en Chile. Describimos brevemente cual era la situación política en los tres países cuando ella estuvo y con quien trabajó.

Palabras clave: Feminismo; masonería; librepensamiento; redes; movimiento obrero.

Abstract: In 1905 Belen de Sarraga left Spain Latin America. A renown feminist anarchist, freemason and republican of her time; she set out to be a node of the continent's revolutionary networks. She was also a prolific writer and her speeches would rouse her audiences. In this paper we have analyzed three of her trips to Cuba in 1912 and to Chile in 1913. Our aim is to find patterns in her work and type of people she networked with.

Keywords: Feminism; freemasonry; freethinkers; networks and workers movement.

Sumario: Introducción – Objetivo del panamericanismo – Cuba — Chile – conclusiones.

Summary: Introduction – Pan-American objectives – Cuba –Chile – conclusions.

INTRODUCCIÓN

Creemos estar ante las primeras redes revolucionarias de principios del siglo XX que hoy vislumbramos como fragmentos de distintas agrupaciones que actuaban aisladamente y divididas por nacionalidades.

¿Fue Belén de Sárraga (1879-1950) un eslabón más de una cadena de varios movimientos revolucionarios? ¿De qué manera actuaban? ¿En qué momentos y por qué razones decidió ir a determinados países? ¿Por quién era invitada? Encontramos un patrón en sus dos viajes más documentados, a saber, Cuba en 1912 y el de Chile en 1913.

Hemos recurrido a los estudios transnacionales realizados en uno de los países (Cuba) a los que viajó la maestra librepensadora por dos razones: la primera, porque tenemos fuentes secundarias que están investigando la historia de dicha región desde una perspectiva de análisis de redes sociales y transnacionales, y la segunda, porque las estancias fueron por períodos tan cortos que resultan abarcables para un corte diacrónico dentro de unas redes tan extensas y una vida tan larga como la de nuestra protagonista. Los viajes que más han sido analizados hasta ahora son los viajes a Cuba y Chile. Consideramos estos dos viajes ilustrativos de cómo la republicana librepensadora tenía funciones específicas de enlace ideológico dentro de una red social de estructura amplia, de la misma forma que el periódico *¡Tierra!* tenía una organización editorial variable, una costumbre en su generación. Hemos incluido el viaje a Chile por la información que proporciona de su actividad al año siguiente, lo que da continuidad a su trabajo.

1. EL OBJETIVO DEL PANAMERICANISMO

A raíz de sus arrestos (Ramos, 2006), Belén de Sárraga se fue de España en 1906 y se instaló en Uruguay a formar parte de la nueva sociedad que iniciaba una democracia constitucional. Su amigo José Battle y Ordoñez, tras cuatro años en la presidencia, había perdido las elecciones en 1907 y necesitó el apoyo de otros librepensadores como Belén de Sárraga. La masona aprovechó su estancia en Uruguay para viajar por Latinoamérica dando conferencias republicanas, feministas y anticlericales. La múltiple militancia de esta mujer, igual que la de sus compañeras y compañeros que dejaba en España, hizo que formase parte de un proyecto común con los librepensadores americanos. Esta actividad política se formuló en el I Congreso Internacional de Librepensadores en Buenos Aires en 1906 (Mollés, 2012), congreso que fue especialmente importante porque, además de tratar los temas del anticlericalismo, del pacifismo y del feminismo, también mostró su apoyo al divorcio, y fue el lugar donde se inició la idea que se vendría a llamar Panamericanismo. En este congreso los españoles crearon la Federación Republicana Española

en América. Hubo bastantes republicanos españoles que emigraban a la nueva América independiente. En España, los partidarios de la Iglesia Católica habían conseguido cerrar las escuelas laicas, y los librepensadores, al ser por lo menos aliados de los anarquistas, estaban sufriendo las represalias por los atentados, por las huelgas y demás tensiones sociales. La ideología federal republicana se podría llevar a la práctica. La idea de una Iberoamérica unida por una lengua y un sufrimiento común, el de las colonias tradicionales, y la represión de las instituciones “fanatizantes” como la Iglesia Católica. Iberoamérica podría ser liberada de la ignorancia y la pobreza gracias a la educación, los derechos sociales y apoyándose mutuamente en la revolución.

Esta iniciativa fue impulsada por dos abogados, el asturiano Rafael Calzado (1854-1929) y el catalán Carlos Malagarriga (Mollés, 2012: 101). El acompañante político de Belén de Sárraga en aquel congreso fue Fernando Lozano, alias Demófilo. A partir de entonces ambos adoptaron un fuerte contenido iberista y panamericano en sus escritos. Nuestra federalista hablaba de Latinoamérica como la tierra de promisión para poner en marcha la federación latinoamericana, además de seguir defendiendo la igualdad para las mujeres.

Ramos lo narra así:

“Belén de Sárraga fue una pieza fundamental en el proceso de gestación del panamericanismo. Sostenía en sus escritos que América estaba llamada a ser ‘tierra de promisión’ para los destinos del mundo y que sus pueblos debían prepararse para esa ‘gran obra’ con la puesta en marcha de la federación latinoamericana.” (Ramos, 2006: 70).

Mientras que Shaffer lo explica así: “En 1911 y 1912, Sárraga inició una gira de conferencias en varios países para la Liga Internacional de Librepensamiento de Europa, queriendo organizar una Federación Internacional en América” (Shaffer, 2013: 100).

Era una época, explica Zavala, en que:

“El modernismo emerge como una formación discursiva compleja: un discurso filosófico, un discurso histórico, una teoría del progreso, una escritura y un discurso legible que surge simultáneamente contra el discurso universal y global Europeo, colonial, a la vez que iba contra el capitalismo autoritario (...) del Norte (...)" (1992: 49).

La anarquista feminista, de acuerdo con la ideología espiritista pacifista, mantiene una postura que se refleja en sus actos: en 1896 fue detenida por participar con otras mujeres en manifestaciones contra la guerra y por protestar contra la ejecución de José Riscal. La historiografía mezcla en el caso de Belén de Sárraga el antímpperialismo, el anticolonialismo y el federalismo, esto puede deberse al caso aún no resuelto de las autonomías, de la carga del Imperio español y de las actuales políticas multinacionales españolas en Latinoamérica. Vitale y Antivilo lo llaman su “apreciación pionera del eurocentrismo”, su “crítica a la conquista española” y su “agresión a los pueblos originarios” (Vitale y Antivilo, 2000: 138-140).

Al leer las descripciones de las actuaciones y las actividades de Belén de Sárraga nos encontramos con una réplica de la instrucción, comunicación y usos de redes, sin embargo, en el momento en que viaja invitada a otros países también parece estar al corriente de lo que está aconteciendo en cada lugar. Gracias a los trabajos de Sánchez Cobos y Shaffer hemos podido documentar sus visitas a Cuba.

2. CUBA

Cuba había luchado duramente por su independencia. De hecho, tuvo que hacerlo dos veces, una vez contra España en 1898 y la segunda, en 1902 contra los Estados Unidos. Desde entonces, Cuba recibía a obreros españoles cualificados que emigraban a la isla en busca de trabajo. Se formó un estrato social de obreros anarcosindicalistas dispuestos a luchar para obtener sus derechos laborales. Scott lo describe así: “Con los anarquistas españoles, los nacionalistas cubanos y los veteranos regresando de las guerras se formó una insistencia para obtener la igualdad racial, y un poderoso sentido de ciudadanía.” (2005:264)

La descrita como la frágil República Cubana tenía que lidiar con dos nuevas fuerzas sociales: los antiguos esclavos que ya habían sido compañeros de armas de los cubanos blancos durante las dos guerras, y la nueva clase de obreros cualificados. Estos dos grupos eran una amenaza para los EE. UU. que ya tenían plantaciones en Cuba, y las fuerzas anarcosindicalistas que ya estaban siendo una oposición dentro de los propios Estados Unidos. El gobierno cubano, en un esfuerzo por controlar estas dos fuerzas, por un lado, redactó una ley que prohibía la creación de nuevos partidos basados en la raza, y de esta manera los antiguos esclavos no podían tener representantes que defendieran sus derechos, a pesar de

que hubo políticos negros o mestizos dentro de los partidos, pero nunca en la cúpula ni representando los derechos de los agricultores en que se estaban convirtiendo los antiguos esclavos. En cuanto a los españoles anarquistas se les expulsaba del país, obligándoles a regresar a España. Los dos grupos que se estaban formando iban ganando fuerza y 1912 fue un año señalado para ambos.

Ramos dice que Sárraga posiblemente fuera invitada por la Gran Logia Independiente de Cuba en febrero 1912 (Ramos, 2002: 160) donde estuvo dando conferencias por la isla. La visita de Sárraga tuvo mucha resonancia entre las mujeres anarquistas españolas y las burguesas cubanas que la leyeron y asistieron a sus conferencias. Sin embargo, también se produjo una crisis, porque tras un año de preparativos organizando el primer congreso obrero de las Cruces, el gobierno cubano deportó a los organizadores a España para impedirlo. Una amiga anarquista de Belén, Emilia Rodríguez, casada con uno de los organizadores deportados, Vicente Lipiz, se animó a organizarlo alentada por su amiga. El gobierno prohibió el Congreso, pero tuvo lugar de todas formas. Sánchez Cobos describe así el carácter del Congreso de Cruces: “Retomamos aquí los principales puntos planteados en el Congreso Obrero de Cruces del año 1912. (...) los principios que en él se aprobaron (...): unión y solidaridad de los trabajadores, organización de una participación de todos sin excepción (...)” (2008: 258).

Además, Sánchez Cobos nos habla de la función de Belén de Sárraga en ese viaje a Cuba: “La inclusión expresa de la mujer en el Congreso Obrero de 1912 (...) dirigida por los anarquistas (...) que coincidió, además, con una serie de conferencias que dio (...) la librepensadora española Belén de Sárraga, (...) se asiste (...) a la institucionalización de los derechos de la mujer (...) como la Ley del Divorcio del año siguiente” (2008: 224-225).

Antivilo lo describe de la forma siguiente: “En Cuba, los y las anarquistas se hicieron notar en las tabaquerías, entre las y los campesinos, en los trabajadores de la construcción, estibadores y en las obreras y obreros de la explotación de azúcar” (Antivilo Peña, 2011: 416)

Shaffer lo menciona poco y Sánchez Cobos lo analiza ampliamente: se trata de la relación entre la emigración obrera española con los antiguos esclavos. Para cuando llegaron los anarquistas españoles a la nueva Cuba independiente la esclavitud había sido oficialmente abolida, no obstante, las condiciones de trabajo de los antiguos esclavos no habían mejorado.

Unos meses más tarde que el Congreso Obrero de Cruces de 1912 se produjo la denominada “Guerrita del 12”, cuando el Partido Independiente de Color fue acusado de sublevación y cuya posterior masacre se está investigando en la actualidad bajo una sombra genocida:

“La radicalidad de los sucesos que estaban protagonizando los Independientes de color a comienzos del año 1912, y probablemente la envergadura del congreso obrero, (...) llevó al gobierno (...) a aprobar un decreto (...) que (...) prohibía la ‘celebración de manifestaciones públicas por los independientes de color, socialistas y anarquistas’” (Sánchez Cobos, 2008: 227).

A la fecha de hoy, aún no se sabe la cantidad exacta de los asesinados por la represión del ejército cubano. Se estima que unos 6000 hombres, mujeres y niños fueron asesinados, y el Partido Independiente de Color estaba pidiendo que se revocase la ley creada a raíz del Congreso de Cruces. Se les acusó falsamente de rebelión y atrocidades, resultando así con la represión del gobierno: “(...) de la que resultaron muertos sus máximos cabecillas, Evaristo Estenoz y Pedro Yvonet así como más de 3000 hombres de color” (Sánchez Cobos, 2008: 212).

Según las estimaciones del gobierno cubano, la cifra actualmente asciende a 6000 muertos y Scott incluye a mujeres y niños entre ellos (Scott, 2005: 254). Sánchez Cobos concluye que el trato anarquista hacia los antiguos esclavos fue inadecuado ya que englobaban a los negros con el resto de los sectores populares (Sánchez Cobos, 2008: 211).

Aunque los anarquistas españoles no estuvieron muy acertados en su simplificación de los orígenes de los esclavos cubanos, lo que sí compartían era una creencia común por la lucha de sus derechos civiles y laborales. De la Fuente y Sánchez Cobos mencionan a Gregorio Campos presidiendo el congreso de Las Cruces, mientras que de la Fuente nos aclara que se trata de un obrero sindicalista negro y uno de los oradores principales del evento. Dicho historiador explica que incluso en los sectores en los que era difícil para ellos tener acceso laboral, no se les prohibía ser líderes sindicales si tenían trabajo (de la Fuente, 1999: 10).

Si bien el espíritu interracial de Martí se quedó sobre el papel, la organización interracial de los obreros cubanos españoles y antiguos esclavos se llevó a la práctica. Esto también supuso una preocupación para los blancos norteamericanos porque temían que su propia población de antiguos esclavos en la Luisiana emulase la lucha cubana. Además, los

norteamericanos poseían plantaciones de azúcar y fábricas en Cuba. Este temor los menciona a menudo Scott, y también es una de las razones que los patriarcas blancos de La Habana creasen el pánico en la prensa publicando falsos ataques, violaciones y demás desórdenes atribuyéndose a los miembros del Partido Independiente de Color, que justifica la masacre del 12 por sus antiguos compañeros de armas en las dos guerras de Independencia. Otra razón para ocultar la verdadera naturaleza de la masacre es que el jefe de la armada cubana que lo llevó a cabo fue el hijo de José Martí: José Francisco Martí y Zayas-Bazán.

Sabemos que tanto de Sárraga como Rodríguez eran abolicionistas y consideraban al antiguo esclavo como otro explotado de la tierra. En el libro sobre el clericalismo de Sárraga escribió:

“(...) cuando el conquistador,...) exigió un número infinito de brazos esclavos que permitieran valorar la producción, iniciando el comercio, la conveniencia dio forma menos aguda al exterminio, y, hombres laicos y hombres religiosos, se acomodaron á las circunstancias para usufructuar, sin detrimientos, la famosa gallina de los huevos de oro” (Sárraga, 1915: 44).

No obstante, no pensamos que la visita de Belén de Sárraga a su amiga en Cuba justo antes del Congreso de las Cruces fuera una casualidad, ni que el conflicto con los antiguos esclavos se desarrollará en un mundo paralelo al de los obreros anarquistas españoles. Sobre todo, si se tiene en cuenta que el Partido Independiente de Color fue fundado en 1908 y que los obreros negros formaban parte de la lucha obrera en Cuba. Ahora sí que el periódico *Tierra* apoyó y publicó la versión oficial que justificaba la masacre, aunque el comportamiento de los obreros entre ellos y el de Emilia Rodríguez no se correspondía con esa creencia. De hecho, en 1915, la anarquista andaluza organizó por primera vez una celebración del 1º de mayo interracial, y debió considerarlo una parte importante de la unión obrera al también poner en marcha un sistema educativo dentro de los parámetros de la escuela moderna, para los hijos de los obreros.

No sabemos si hubo un delegado oficial del partido de color en el Congreso Obrero de las Cruces, pero sí que hubo una relación de trabajo y de lucha entre los antiguos esclavos y los anarquistas españoles. Sobre todo, si consideramos la similitud de objetivos entre el movimiento obrero anarquista y el partido independiente de color.

Sería importante saber quiénes estuvieron de delegados en el congreso obrero de Cruces y si algunos de ellos pertenecieran al partido Independiente de Color y cuál fue su destino.

La producción del tabaco creó una estrecha relación laboral entre Cuba, Puerto Rico y la Florida y los obreros migraban de una plantación a otra, tejiendo redes no formales entre ellos a través de la prensa obrera. “Sus publicaciones tenían su propia organización, lo que les diferenciaba de la prensa formal”. Shaffer (2009: 50) nos explica: “Es que estas publicaciones tenían estructuras internas variables y que solían intercambiarse las funciones dentro de la misma publicación, de esta forma los lectores mismos se convertían en protagonistas al escribir las noticias de la lucha obrera. Esta prensa daba un lugar a aquellos que no tenían voz”. También nos explica la función del lector dentro de las fábricas de tabaco en el Caribe: “Sin embargo, si un obrero traía al lector un numero de ¡Tierra!, se leían solamente uno o dos artículos antes de leer otra cosa (...) En teoría, el lector o la lectora leería lo que los obreros quisieran” (Shaffer 2009: 64-65).

Cada grupo tenía un periódico que intentaba sobrevivir a base de suscriptores y donaciones. La prensa escrita era la única forma de comunicarse rápidamente con el mayor número de personas alfabetizadas. Su función era la de forjar los vínculos de las redes anarquistas. Esto aparece en los trabajos de Amparo Sánchez Cobos (2007, 2008, 2010, 2014) sobre los anarquistas españoles en Cuba, y en el trabajo de Kirwin R. Shaffer (2014, 2013, 2009) que describe la función del semanal *J Tierra!* que contribuyó a la creación de una red anarquista a través del Caribe empezando por Cuba desde 1902 hasta 1915.

4. CHILE

Llegó a Valparaíso procedente de Callao donde le esperaban miembros de la masonería y republicanos radicales. Según Gazmuri fue invitada por la publicación de los librepensadores *La Razón* en 1913 (Gazmuri, 2012: 338). De allí fue a Santiago, y en este primer viaje dictó ocho conferencias: *Trayectorias Humanas*, *La mujer como entidad social*, *La familia*, *La moral*, *Los Pueblos y las Congregaciones Religiosas*, *El Problema de la Educación*, *El Jesuitismo y el Porvenir de América*, *Clericalismo y Democracia*, *El Gobierno de la Iglesia y el Gobierno del Mundo*, *La Iglesia y el Trabajo*. También fomentó centros para los

trabajadores y para las trabajadoras. Antivilo nos explica la importancia de dichos centros:

“(...) pues los Centros Femeninos de Librepensadoras y Anticlericales Belén de Sárraga son la consolidación de un proceso de génesis del movimiento de las mujeres y el movimiento feminista (...) se propagaron por toda la pampa salitrera cuna del movimiento obrero donde tuvieron una presencia activa dentro del movimiento de obreros y obreras (...)” (Antivilo Peña, 2011: 417).

En ese país, la tensión entre cléricales y anticlericales dio lugar a políticas excesivas, como la prohibición de los entierros en sagrado y a la obligación del matrimonio civil sustituyendo al eclesiástico. Los curas entonces, como represalia, solamente daban por válidos los matrimonios religiosos, y esta situación dio lugar a muchos casos de bigamia. La prohibición de enterrar a los muertos en los cementerios consagrados no solamente creó tensiones sociales sino epidemias. Estos son solo unos pocos datos que ilustran la tensión y que nos proporciona Gazmuri.

La primera parte del viaje le lleva a Santiago donde fue muy bien acogida como conferenciente. Belén de Sárraga se encuentra con una sociedad muy dividida incluso entre la burguesía, que cuenta con dos partidos: conservadores y liberales, siendo los conservadores católicos y los liberales anticlericales. El contenido anticlerical y feminista de sus conferencias escandalizó a los conservadores chilenos. Durante su estancia, aprovechó un escándalo sucedido en 1913 cuando se descubrió que los curas jacintos habían abusado sexualmente de sus alumnos y el poder judicial expulsó a los pedófilos y denunció a los jesuitas de la isla Dawson que explotaban a los niños huérfanos internos como mano de obra barata.

El anticlericalismo era un factor de disensión social, y uno de los anticlericales más conocidos fue Luis Emilio Recabarren que, al ser elegido diputado, se negó a jurar su cargo sobre la Biblia y por esta razón no ejerció el cargo. Impresor de profesión, fundó el Partido Socialista de Chile al separarse del partido democrático en 1912. Invitó a Belén de Sárraga a Valparaíso y al sur hasta Iquique. Fue hasta Iquique en tren a Negreiros y a Pisagua. Esta invitación del librepensador era una provocación anticlerical a los escandalizados miembros de la sociedad católica de la capital. Sin embargo, los dos librepensadores tenían un pasado en común: habían creado en el siglo anterior las sociedades de

obreras, ella junto a su marido Emilio Ferrero en Andalucía y Luis Emilio Recabarren en la zona de las minas del salitre en Chile. Era asambleísta, cooperativista y federalista. Además, estaba emparejado con la activista feminista Teresa Flores, que los acompañó. Nacida en Iquique fue la primera mujer socialista de Chile.

Luis Emilio Recabarren le invitó a la zona de salitre, mineral de gran valor para la agricultura, la fabricación de armas y de medicinas y por lo tanto, que se convirtió en una zona de mucha tensión política. Él, además de publicar artículos de Sárraga, escribió sobre ella en *El despertar de los Trabajadores*. Su visita coincidió con la depresión económica que, desde 1911 vivía esa zona debido a la decadencia de la explotación del salitre en el norte del país. Sus conferencias sobre el derecho de las mujeres y contra la Iglesia fueron decisivas para elevar la conciencia de género en las mujeres, asalariadas o no. Ese mismo año se formaron centros femeninos “Belén de Sárraga” en Iquique, en Antofagasta y en Negreiros, dirigidos por Teresa Flores, María Castro, Luisa Zavala, Juana de Guzmán, Adela de Lafferte, Ilis Gaete. Encontramos muestras de esa admiración en el artículo “La fuerza y convicción de la palabra de Belén de Sárraga influye fuertemente el espíritu de Teresa Flores”, en esta carta que la feminista chilena escribió al redactor de *El Despertar* el 10 de abril de 1913: “(...) Antofagasta se ha organizado el viernes último un centro de mujeres librepensadoras (...) por nombre "Belén de Sárraga", un recuerdo y homenaje a la valiente mujer (...) Teresa Flores” (Avilés, 2015).

La explotación obrera allí recuerda a la de los afroamericanos en los EE. UU. Fue una zona de presión desde 1891 y los obreros luchaban por sus derechos a pesar de la fuerte represión. Eran pagados con fichas para gastar en las tiendas de los propietarios de las minas. Los dueños eran políticos que vivían en Santiago y que se distribuyeron la zona para su explotación. En marzo de 1905 los obreros de Antofagasta fueron a la huelga para obtener una hora para el almuerzo (Gumucio Rivas, 2004: 7).

En Iquique en 1907 los obreros fueron a la huelga por la devaluación de la moneda y el alza de los precios. Según una práctica habitual, se acordó un lugar de negociación con los obreros. En este caso concertaron el encuentro en la Escuela de Santa María. Allí les estaba esperando el ejército y masacraron a 3600 obreros. Esta fue la última vez que los poderes usaron esta treta por la repercusión de la denuncia en la prensa. Actualmente se recuerda en Chile con dos videos “Santa María de Iquique, cantata popular” (Duvauchelle, 1970).

Las mujeres de la zona habían seguido a los hombres y vivían ambos en pésimas condiciones. Muy pocas tenían profesiones. Las prostitutas eran el 20% de la población activa. Aun así, más del 40% de las mujeres participaban en las huelgas. Había un 30% de mortalidad infantil. Algunas eran costureras y empleadas del hogar. Teresa Flores creó los centros para que las mujeres tuvieran un sitio donde ir a instruirse y a reunirse y así establecieron redes para organizarse en la lucha obrera. Desde los centros Belén de Sárraga se lanzó la iniciativa de Teresa Flores de los Fogones Apagados (Avilés, 2015). Las mujeres se negaron a cocinar y se reunían en los centros adonde acudían los hombres para comer y organizarse (Gumucio Rivas, 2004: 6). A los pocos meses Flores organiza el congreso femenino obrero en la sede del periódico *El despertar de los trabajadores* y estableció como prioridad la igualdad entre mujeres y hombres: “La Primera Conferencia del centro se realizó el 17 de mayo de 1913, en el local del periódico El Despertar. Su temario proponía la creación de Consejo Federales Femeninos, dentro de la Federación Obrera de Chile” (Pardo, 2001: 1).

Sus objetivos eran la liberación de la mujer de cualquier tipo de opresión masculina y religiosa. Se sabe muy poco de Teresa Flores aparte de su actividad política. Se casó con Recabarren, pero sus biógrafos ponen el énfasis en sus actividades en Iquique y la zona minera. Su organización era bastante radical. Tras fundar el Frente Femenino Anticlerical Belén de Sárraga ya estaba: “(...) el movimiento de las “cocinas apagadas” en los campamentos, cuando se realizaba una huelga obrera. Eran mujeres que se tiraban sobre las vías férreas y los caminos de acceso a las minas (...) para evitar que las empresas contrataran rompe-huelgas” (Mundo Obrero, 2013).

CONCLUSIONES

Según dice Goicovic Donoso (s. f.): “La educación y más específicamente los procesos autogestionados de formación, se convertían en una importante dimensión del quehacer político de los ácratas.” (s.f.: 10). Esta explicación nos hace entender que Belén de Sárraga fue enviada como aglutinante de la parte didáctica del movimiento del libre pensamiento de grupos que no estaban unidos, pero que sí compartían los suficientes elementos para llegar a un consenso ante un enemigo común, ya fuera la Iglesia Católica, las monarquías u otros poderes representantes de un capitalismo primitivo, como las grandes explotaciones agrarias.

La exaltación de sus discursos transmitía un sentimiento de libertad a las mentes de los que la escuchaban, y su conocimiento de los problemas de cada país demostraban que sus viajes fueron bien planificados y estudiados. Muchas veces sucede que, al llegar alguien de fuera que sepa explicitar lo que se está viviendo y que confirme la posibilidad de un cambio con explicaciones y exaltaciones, produce en la comunidad un sentimiento de legitimidad para luchar o seguir luchando por sus derechos. Belén de Sárraga les proporcionó la explicación de la causalidad de su doble explotación como obreras y como mujeres, aunque ellas ya tenían conciencia de ser explotadas. En cierta forma, la presencia de Belén de Sárraga invitada por los hombres del movimiento obrero era la prueba de que se podía llegar a ser mujer educada, revolucionaria y feminista.

Si bien fue invitada por los masones y los librepensadores, como hemos visto en Cuba, juega un rol de organizadora y de apoyo a las organizaciones locales como vemos en los casos de Cuba y Chile con Emilia Rodríguez y Teresa Flores respectivamente. Como podemos vislumbrar por estos viajes, los países que visitó la librepensadora eran democracias y más adelantados que España que aún era una monarquía, pero con la misma lucha por los derechos del movimiento obrero que iría gradualmente formando parte de las instituciones al crearse los primeros partidos socialistas de, en este caso, Chile. Encontramos también descripciones en *El Despertar de los Trabajadores* de sus visitas a las logias Francisco Bilbao y Progresión y Fraternidad en Iquique (*El despertar de los trabajadores*, 1913). Por lo que sabemos, estamos ante una red de modernización liberal en que la masonería jugó un papel. A pesar de las distancias entre los países latinoamericanos hay que recordar que tenían grandes redes a través de las publicaciones obreras, y que eran transportadas por los puertos de Chile y por la migración de obreros entre fábricas en distintos países. Los obreros con oficio tuvieron una función de liderazgo como en el caso de los impresores Luis Recabarren en Chile o Pablo Iglesias en España.

Encontramos problemas de nomenclatura y sin un nombre común para este movimiento, y que operan como red, cuyos nombres eran Panamericanismo e Iberoamericanismo que en la actualidad tienen significados opuestos a los de la época que describimos. También sería interesante en qué momento y, si esto ocurrió oficialmente, que el movimiento obrero en Latinoamérica se alejó del anticlericalismo.

Este trabajo quiere demostrar por qué pensamos que Belén de Sárraga fue la parte visible de un movimiento organizado, o de un conjunto de

movimientos, aunque no rígidamente estructurados y sin nombre. Esta pequeña incursión en la intensa biografía de Belén de Sárraga es una muestra de lo que aún queda por desvelar de estas redes en Latinoamérica en la primera mitad del siglo XX.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ackelsberg, Martha (2006), “It takes more than a village!: Transnational travels of Spanish anarchism in Argentina and Cuba”, *International of Iberian Studies*, vol.29, 3, pp. 205-223.
- Antivilo Peña, Julia (2008), “Bélen de Sárraga y la influencia de su praxis política en la consolidación del movimiento de mujeres y feminista chileno”, en Sonia Montecino Aguirre (comp.), *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia*, Santiago, Catalonia, pp. 99-104.
- Avilés, Daniela (2006), “Compañerita Teresa Flores” en <https://www.laizquierdadiario.com/Companerita-Teresa-Flores> (consultado el 11 de septiembre de 2018).
- Campos, Mauricio J. (s. f.) “Belén de Sárraga. Vida y revolución feminista” en <https://es.scribd.com/document/117351096/Belen-de-Sarraga-Vida-y-Revolucion-Feminista> (consultado el 11 de septiembre de 2018).
- De La Fuente, Alejandro (1999), “Myths of Racial Democracy: Cuba 1900-1912”, *Latin American Research Review*, vol 34, 3, pp. 39-73.
- Duvauchelle, Héctor. (Dirección). (1970). *Santa María de Iquique cantata popular* [Película].
- El despertar de los trabajadores (1913) En la Loja Masónica. *El despertar de los trabajadores*.
- García Vargas, Rosa María (2016), “Los Independientes de Color, una lección para no olvidar” en <http://www.tiempo21.cu/2016/05/20/los-independientes-de-color->

- una-leccion-para-no-olvidar/ (consultado el 11 de septiembre de 2018).
- Goicovic Donoso, Igor (s. f.), “La propaganda por los hechos en el movimiento anarquista chileno (1890-1910)”, en <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0018289.pdf> (consultado el 11 de septiembre de 2018).

Gumucio Rivas, Rafael Luis (2004), “Belén de Sárraga, librepensadora, anarquista y feminista”, *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana.* vol.3, 9, pp. 1-20.

Habaca León, Alfredo (1913). *Critica de las ocho conferencias sociológicas y de crítica religiosa de Belén de Sárraga en Chile.* Santiago, Imprenta Victoria.

Martinez Esquivel, R. (2015). “Prosopografía y redes sociales: notas metodológicas sobre la masonería en Costa Rica”, *Revista de Estudios Históricos de la Masonería en América Latina & el Caribe*, vol.7. 2, pp.1-27 (consultado el 11 de septiembre 2018)

Molles, Dévrig (2012), “Transferencias y luchas culturales transatlánticas: Feminismo, librepensamiento y redes masónicas entre Europa y América latina (1860-1910)”, *Revista de Estudios Históricos de la Masonería en América Latina & el Caribe*, vol. 4, 2,pp. 90-112. (consultado el 11 de septiembre 2018)

Montecino Aguirre, Sonia (2008), *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia*, Santiago, Catalonia.

Mundo obrero (2013), “Teresa Flores” en <http://www.mundoobrero.cl/protagonistas.html> (consultado el 11 de septiembre de 2018).

Pardo, Alfredo (2001), “Historia de la mujer en Chile. La conquista de sus derechos políticos en el siglo XX (1900-1952)”. en <http://critica.cl/historia/historia-de-la-mujer-en-chile-la-conquista-los-derechos-politicos-en-el-siglo-xx-1900-1952> (consultado el 11 de septiembre de 2018).

Picart, Gina (2013), "Enigmas de la historia de Cuba. El partido Independiente de Color y su trágico fin", en <https://ginapicart.wordpress.com/2013/02/03/enigmas-de-la-historia-de-cuba-el-partido-de-los-independientes-de-color-y-su-tragico-fin/> (consultado el 11 de septiembre de 2018).

Ramos, M^a Dolores (2002), "Federalismo, laicismo, feminismo: cuatro claves para interpretar la biografía de Belén de Sárraga", en Ramos, M^a Dolores y M^a Teresa Vera (Coords), *Discursos, realidades, utopías. La construcción del sujeto femenino en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Anthropos, pp. 125-164.

Ramos, M^a Dolores (2006), "Belén de Sárraga: una "obrera" del laicismo, el feminismo y el panamericanismo en el mundo ibérico", *Boética. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 28, pp. 690-708.

Ramos, M^a Dolores (1998), "Un compás para trazar una sociedad igualitaria. La labor de la librepensadora Belén de Sárraga entre 1897 y 1909", *Asparkía*, pp. 79-94.

Ramos, María Dolores (1986), "Bélen Sarraga y la pervivencia de la idea federal en Málaga (1898-1933)", *Jábega*, 53, pp. 63-70.

Sánchez Cobos, Amparo (2007), ""Extranjeros Perniciosos" el orden público y la expulsión de anarquistas españoles en Cuba (1899-1930)", *Historia Social*, 59, pp. 171-188.

Sánchez Cobos, Amparo (2008), *Sembrando Ideales. Anarquistas españoles en Cuba (1902-1925)*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Sárraga, Belén de (1915), *El clericalismo en América a travéS de America*, Lisboa, Editorial Lux.

Schaffer, Kirwin R. (20014), "An Anarchist Crucible Transnational Radicals in Cuba ,1900-1915" en Mauricio Font A. y Araceli Tinajero (eds). *Handbook on Cuban History, Literature, and the*

- Arts. New Perspectives on Historical and Contemporary Social Change.* London: Paradigm Publishers, pp.187-200
- Scott, Rebecca J. (2008), *Degrees of Freedom. Louisiana and Cuba after Slavery*, Cambridge: Harvard University Press.
- Shaffer, Kirwin R. (2013), *Black Flag Boricuas. Anarchism. Antiauthoritarianism, and the Left in Puerto Rico, 1897-1921*, Chicago: University of Illinois Press.
- Shaffer, Kirwin R. (2009), “Havana Hub: Cuban Anarchism, Radical Media and the Trans-Caribbean Anarchist Network, 1902-1915”, *Caribbean Studies*, Vol. 37, 2, pp. 45-74.
- Vitale, Luis / Antivilo, Julia (2000), *Belén de Sárraga. precursora del feminismo hispanoamericano*, Santiago, CESOC.
- Zavala, Iris (1992) *Colonialism and culture*, Indiana: Indiana University Press.

Análisis etnohistórico de las resistencias y transformaciones de los Napo Runa*

Ethnohistorical Analysis of the Resistances and Transformations of the Napo Runa

DELFINA MAGNONI

FLACSO Ecuador

delfinamagnoni@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1171-5549>

Cómo citar: Magnoni, Delfina, «Análisis etnohistórico de las resistencias y transformaciones de los Napo Runa», *TRIM*, 15 (2018): 89-106.

Resumen: El presente trabajo pretende hacer un recorrido etnohistórico de las comunidades Napo Runa, kichwa hablantes de la Amazonía ecuatoriana, tomando como eje la construcción de las relaciones de alteridad. A partir de lo cual, realizaré un análisis de diferentes fuentes bibliográficas y de apuntes etnográficos personales que den cuenta de los encuentros y desencuentros que tuvieron las comunidades de esta región con otras sociedades indígenas y el mundo occidental. Como conclusiones argumento que estas comunidades han resistido al avance occidental, utilizando su capacidad transformacional (Uzendoski 2010). El trabajo está guiado por fuentes bibliográficas que dan cuenta de dicha capacidad interpretada de manera distinta.

Palabras clave: Napo Runa; Amazonía; Etnohistoria; Resistencia; Transformación.

Abstract: The present work intends to make an ethnohistorical journey of the Napo Runa communities, Kichwa speakers of the Ecuadorian Amazon, taking as axis the construction of the relationships of otherness. From which, I will make an analysis of different bibliographical sources and personal ethnographic notes that account for the encounters and disagreements that the communities of this region had with other indigenous societies and the Western world. As conclusions I argue that these communities have resisted Western advancement, using their transformational capacity (Uzendoski 2010).

Keywords: Napo Runa; Amazon; Ethnohistory; Resistance; Transformation.

Sumario: Introducción – Contexto geográfico y étnico de la RAE – Etnohistoria, resistencias y transformaciones – Etnohistoria de la metamorfosis – Consideraciones finales

Summary: Introduction - Geographic and ethnic context of the RAE - Ethnohistory, resistances and transformations - Ethnohistory of the metamorphosis - Final considerations

* Este trabajo se ha realizado en el marco de la investigación para la Tesis de Maestría de Antropología Visual en FLACSO sede Ecuador. Durante los años 2015-2017.

INTRODUCCIÓN

Propongo en el presente trabajo, hacer un recorrido etnohistórico sobre las comunidades Napo Runa, kichwa hablantes que habitan la Región Amazónica Ecuatoriana (RAE). Mi análisis se va a centrar en dos fuentes de información: el análisis de la bibliografía etnohistórica acerca del mencionado grupo étnico y algunos apuntes etnográficos propios realizados para mi investigación de Maestría. Como eje de la construcción etnohistórica, analizaré las distintas interpretaciones sobre los encuentros de estas comunidades con otras sociedades, que es un tema que aparece en las investigaciones que a continuación presento.

El interés por analizar las formas en que fueron registrados e interpretados los encuentros de las sociedades amazónicas con otras sociedades comenzó con el movimiento teórico y metodológico que se desarrolló en la antropología desde 1990 sobre el estudio de las ontologías amazónicas. Uno de los exponentes del llamado giro ontológico es el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (1992, 1996, 1998, 2002, 2010), referente de la Teoría Perspectivista. Este giro propone, entre otras cosas, la emancipación de la dicotomía naturaleza-cultura entendida como dos entidades separadas con características bien delimitadas: el mundo social por un lado y el mundo natural por el otro. Para esta teoría, este límite desaparece como tal, pues la naturaleza se presenta como extensión del mundo social, donde las personas logran establecer cruces, intercambiando agencia y conocimiento con otros seres que en occidente son considerados parte de la naturaleza. A partir de este giro ontológico, es posible pensar que los encuentros de estas comunidades con otras sociedades estuvieron atravesados por la apertura que presentan y por sus formas particulares de incorporar agencia a través de las relaciones de alteridad.

Además de esta teoría amazónica, el caso de las comunidades Napo Runa es particular por ser considerada por distintos autores (Oberem, 1980; Macdonald, 1984; Muratorio, 1998; Uzendoski, 2010) como una sociedad de frontera entre la sierra y el amazonas ecuatoriano, donde los cruces y movimientos sociales han sido permanentes, situaciones reflejadas en los diversos registros históricos de la región.

Dicho lo primero, en el presente trabajo propongo desarrollar, a partir de un análisis de la bibliografía consultada, un recorrido de los encuentros y desencuentros que tuvieron las comunidades Napo Runa.

1. CONTEXTO GEOGRÁFICO Y ÉTNICO DE LA RAE

La Región Amazónica Ecuatoriana (RAE)¹, está conformada por las provincias de Napo (10,7 % del territorio), Sucumbíos (15,5 %), Orellana (18,6 %), Pastaza (25,4 %), Morona Santiago (20,6 %) y Zamora Chinchipe (9,1 %) (López, *et. al.*, 2013). La región que ocupa el Napo está ubicada al centro norte de la RAE, limita al norte con la provincia de Sucumbíos, al este con Orellana, al sur con la provincia de Pastaza y al oeste con las provincias de Pichincha, Cotopaxi y Tungurahua, provincias de la sierra ecuatoriana. La Región Amazónica Ecuatoriana (RAE), está separada del resto del país por la cordillera andina, por el suroeste Perú y el norte Colombia. La provincia de Napo ocupa un territorio de 13.271 km², y su capital es la ciudad de Tena a 186 kilómetros de Quito. El río Napo, brazo del río amazonas y del cual surge el nombre de la provincia, nace de los afluentes andinos que bajan hacia el oriente. Es en esta región donde se ubican las comunidades kichwa amazónicas, Napo Runa.

2. ETNOHISTORIA, RESISTENCIAS Y TRANSFORMACIONES

Propongo comenzar por una historia que narra Federico Calapucha Tapuy, una persona de la comunidad Sapo Rumi, al suroeste de la ciudad de Tena, durante una de las *huaisupinas* (toma de guayusa a la madrugada) compartidas junto a él en mayo de 2017:

Hace 500 años atrás, que esta parte de Achiyacu era el mundo que la gente no conocía (...) hay un personaje, no sé hayas escuchado de Jumandy².

¹ Denominación que surge en el gobierno del presidente Jaime Roldós en 1981. Antes toda la región era conocida como “Oriente”, término que aún se utiliza.

² En 1578, hubo un levantamiento indígena liderado por Jumandy, “el levantamiento de los ‘pendes’, o shamanes indígenas, (...) el papel que jugaron los circuitos de intercambio y las vinculaciones entre los pueblos amazónicos y andinos, amenazó con convertir este levantamiento en la rebelión anticolonial más grande e importante de la época” (Ruiz Mantilla, 1992: 77). Fue el levantamiento indígena más importante de la región, aún hoy

Entonces mi abuelo, ese que le decían Vicente, era familia de esta persona, de Jumandy (...) Jumandy, la raíz de él era kichwa o era de otra cultura, por ejemplo puede ser de waorani, de secoya, de siona, de cofán. Él es cofán, el papá es cofán, la mamá es kichwa, era de aquí del Napo (...) cuando llegaron los españoles, en 1500 de Guayaquil de la costa, entraron acá a la Amazonía porque dijeron ahí está el tesoro, la canela y el caucho, y ahí encontraron gente nativa de la costa, gente nativa del oriente, entonces ahí encontraron a Jumandy nuestro patriarca, nuestro guerrero, el héroe de la lucha, de la resistencia, esta es la historia verdadera de Jumandy, entonces Jumandy viene de dos culturas. (Calapucha Tapuy, registro de la conversación en mayo 2017, Sapo Rumi, Tena).

A través de este relato en el que Federico reconoce al héroe Jumandy, mitad kichwa, mitad cofán, se presenta la idea de una organización social que es abierta. Esta introducción que realiza Federico, a partir de lo cual es posible pensar el cambio, la flexibilidad y la mezcla como cualidades identitarias Napo Runa, es el tema que voy a desarrollar a lo largo del presente trabajo.

Con la llegada de los españoles en el siglo XVI, los grupos kichwas de la Alta Amazonía ecuatoriana, tuvieron contacto rápidamente con los conquistadores, aunque de manera interrumpida. Los registros históricos dan cuenta de algunas de las diferentes formas de resistencia y de responder ante estos avances coloniales.

Desde la etnohistoria (Oberem, 1980), las comunidades de esta región han sido vistas como sociedades “bisafra”, las cuales han establecido numerosos encuentros y contactos con otras culturas, tanto amazónicas, de la sierra, como de la cultura occidental. Algunos autores (Muratorio, 1988; Uzendoski, 2010) coinciden en que esto ha implicado cualidades flexibles y transformativas en cuanto a la constitución identitaria de las sociedades kichwas del Alto Napo. Las relaciones de alteridad como forma de incorporar agencia y conocimiento, ha sido un tema fundamental en diversos estudios de las comunidades amazónicas a lo largo de la historia, y en este caso, es un tema presente en la bibliografía que trabaja sobre las comunidades de la región.

El área del Napo era reconocida por los españoles en el siglo XVI como la región de Quijos (término que englobaba las diferentes etnias que habitaban la zona). Los primeros registros de las exploraciones españolas

es recordado, las alianzas con otras comunidades fueron las que fortalecieron el proceso de levantamiento.

a la región datan de alrededor de 1540. Según estudios etnohistóricos (Oberem, 1980; García, 1985; Ruiz Mantilla, 1992), la actual provincia de Napo estaba conformada por cuatro poblaciones diferentes, Omaguas, Cofanes, Quijos, y uno no reconocido que ocupaba la zona entre los ríos Pastaza y Napo. Los Quijos según García, “fueron aglutinamientos de varias razas que eran copartícipes de un territorio común” (1985: 26).

Antes del proceso de conquista, existieron conexiones entre los pueblos amazónicos con los de la sierra (Taylor, 1994; Ruiz Mantilla, 1992). Se propone incluso una continuidad cultural entre las tierras bajas y las altas: entre la cultura Cosanga (Alto Napo), la Pillaro (sierra central), los Quijos (ríos Aguarico, Coca y Alto Napo) y los Panzaleos (Taylor 1994, 35 en Ruiz Mantilla 80).

Así como hay diferencias en la forma de nombrar estas comunidades, como Quijos (Oberem, 1980; Macdonald, 1984) y Napo Runas (Muratorio, 1988 ; Uzendoski, 2010)³, también existen diferentes perspectivas sobre de dónde provienen estas sociedades. A lo largo de la historia han establecido diversos encuentros y han estado permanentemente en contacto con otros grupos culturales, como aparece en el relato de Federico. Al respecto de los antepasados de estas comunidades Oberem establece que “Tomando en cuenta que los Quijos ni aún en el siglo XVI eran una población de cultura uniforme y además, que en el transcurso de los últimos 400 años, otros indios fueron llevados a la región de los Quijos, no es de extrañar que muestren diferentes variedades en su aspecto exterior” (1980: 34). El autor argumenta que a partir de generar alianzas matrimoniales con otras comunidades amazónicas y alianzas comerciales o medicinales (viajes de chamanes) con comunidades de la sierra, estas sociedades son estudiadas como sociedades bisagra o de frontera sin un pasado común.

Como nombré anteriormente, en la provincia de Napo, existen diferentes etnias, hoaorani, cofanes, sionas, shuar⁴ y los kichwas del Napo o Napo Runas que son el mayor grupo de la región (AACTIN 1991). Según Garcés Dávila (1992) ante el avance de los españoles, en las primeras décadas de 1600, se generó no solo la huida de indígenas a otras regiones,

³ Si bien hoy en día existe una división principalmente política entre “Quijos” y “Kichwas” (cuestión en la que no profundizaremos), los tres casos que se toman de referencia en la presente investigación (Tito, Federico y Mishky), se autodenominan como “Kichwas amazónicos” y también se reconocen como Napo Runas, éstas dos últimas son las denominaciones que voy a utilizar.

⁴ Aunque la mayor población Shuar se ubica en la provincia de Morona Santiago.

sino también, “un proceso de etno-génesis, es decir, un proceso de formación de nuevas identidades indígenas, que dio lugar a la existencia de nuevas entidades étnicas tales como los Canelos Quichua, Quijos Quichua, Quichuas del Napo y Quichuas del Curaray” (1992: 73). El autor afirma que estos grupos se formaron como parte de un proceso de readaptación a partir de la avanzada española. En este sentido, aunque en algunos textos se hable de manera general de la cultura de los Quijos, se reconoce la heterogeneidad de la misma: “los actuales Quichuas habitan una gran parte de la misma zona que los Quijos históricos atribuidos así a sus antepasados (...) Más bien, la palabra “Quichua” no significa un nombre étnico, sino lingüístico, porque bajo este nombre figuran varios grupos étnicos no siempre bien definidos que hablan todos el mismo idioma Quichua y que ocupan una región más amplia que la de los Quijos” (AACTIN, 1991: 5).

Los grupos que hoy se reconocen como Napo Runas, y que hablan kichwa, se identifican con un proceso de reagrupación de comunidades indígenas amazónicas con influencia de la lengua kichwa, proveniente de la sierra. Garcés Dávila, al respecto sostuvo: “Lo que se puede inferir de la situación actual de los indígenas de esta región es que a partir del siglo XVI se inició un proceso de generalización del quichua como primera lengua y, concomitantemente, la imposición del castellano como medio de comunicación con la sociedad dominante” (1992: 72).

Es decir, la lengua kichwa fue parte de un proceso de homogeneización indígena impuesto desde el colonialismo. Según Oberem (1980), se encuentran datos arqueológicos que dejan suponer la existencia de relaciones precolombinas entre la Sierra y los Quijos, antes de la llegada de los Incas a Quito, aunque “la época escrita que abarcan las fuentes históricas, es posterior a la conquista de la Sierra ecuatoriana por los incas del sur” (Oberem 1980: 50). Este autor establece que en la parte noroccidental de la región de los Quijos, se establecían particularidades que dejaban pensar en fuertes relaciones con la Sierra, pero “entre los demás Quijos prevalecieron tan claramente los elementos culturales típicos de los indios selváticos que, sin duda alguna, los podemos incluir entre éstos” (Oberem 1980: 330). En estos escritos aparece la historia de cómo los sucesores de Inca Yupanqui, llegan a Quito y se desplazan para el este (Amazonía) explorando nuevas tierras, y los encuentros que se establecen son más que nada de intercambios. Sin embargo, Garcés Dávila (1992) establece que las relaciones intra e interétnicas en esta región, constantemente fluctuaban entre etapas de paz y de guerra. La autora

afirma que a partir de las reducciones que llevaron a cabo las misiones en el siglo XVIII, las nuevas formas de asentamiento produjeron cambios en las relaciones intra e interétnicas.

Oberem (1980) autor del libro *Historia de la transculturación de un grupo indígena del Oriente Ecuatoriano*, realiza un recorrido de los procesos que atravesaron las comunidades desde la llegada de los españoles a la región. En el mismo se describe la presencia de distintas entidades como el Estado, las misiones cristianas, comerciantes y otros y su relación en el encuentro con las comunidades. El autor establece diferentes etapas por las que pasan estas comunidades, resistencias, levantamientos y negociaciones. Cada una de estas entidades, prohibía ciertas prácticas e imponía otras. Aunque, los objetivos de cada una de ellas eran en un principio diferentes, coincidía una misma lógica de colonización y dominación. Si bien, a lo largo de los años el paradigma occidental sobre el imaginario indígena se fue modificando, las formas de vincularse continuaron desarrollándose bajo la mirada del mundo colonial, con las condiciones y prohibiciones que establecían los blancos. En este contexto, Oberem realiza un análisis de la cultura de los Quijos en términos de transculturación. El autor utiliza esta categoría, de manera diferente a la que utiliza el antropólogo Uzendoski (2010). Mientras que el primero establece una enumeración de rasgos que se pierden a partir del contacto con los españoles, el segundo utiliza el término de transculturación, como parte de procesos de contacto con las diferentes entidades del mundo occidental. Uzendoski, a quien retomaré más adelante, analiza cómo son evidenciados estos encuentros, en términos de intercambios para incorporar agencias y modificar otras. Es decir, la transculturación, como transformación, no como pérdida o ganancia. Oberem en cambio, considera los cambios que atraviesa esta cultura como parte de un proceso de aculturación.

Theodore Macdonald, antropólogo estadounidense, realiza un análisis de las sociedades de esta región a partir de la llegada colonial. El autor afirma que estas comunidades poseen un “paradigma de raíz” (1984), el cual hace referencia a la importancia de ciertas relaciones entre los Quijos que funcionan como base de la organización social. Macdonald (1984) afirma bajo este paradigma que la creación de lazos afectivos otorga la posibilidad de incorporar agencia a través de ellos. Es decir, el aprendizaje de ciertas prácticas entre los Quijos está atravesado por la posibilidad de establecer este tipo de relaciones (vinculada a los afectos) con otros seres quienes transmiten conocimiento. Además, agrega que el “paradigma de

raíz”, establece que “cualquier acercamiento entre individuos produce lazos afectivos ya sean positivos o negativos, que se expresarán como antagonismos o cooperación” (Macdonald 1984: 112). En este sentido, el autor afirma la importancia de la relación afectiva en el pasaje de conocimiento en las comunidades del Napo.

Según el autor, este paradigma posee límites en la relación con el mundo occidental. Es decir, parte de la forma de concebir el entorno y las relaciones no se extiende a los encuentros con las entidades coloniales. Macdonald reflexiona sobre los relatos de los sueños, donde el autor analiza cómo aparece y es interpretada la figura del blanco. “Los sueños forman parte de la vida diaria de los Quijos Quichua. Su interpretación les sirve para predecir los sucesos de la caza y la pesca, anuncian enfermedades y muertes, toman contacto con los *supai* (espíritus) y comprenden las relaciones sociales” (Macdonald 1984: 112). Por eso, los sueños y sus interpretaciones son de gran importancia para entender la cosmología kichwa amazónica. De hecho, se dedica un momento importante del día para hablar y reflexionar sobre ellos, el momento de la *huaisupina* (toma de guayusa durante la madrugada). En estas ocasiones, los sueños se comparten con otras personas de la comunidad, ya que están relacionados no sólo con la persona que sueña, sino con el grupo. Es decir, tienen incidencia en lo colectivo, se analizan en forma grupal, porque influyen en las decisiones que se tienen que tomar en la vida diaria.

A partir de los sueños, Macdonald analiza la presencia de la figura del blanco en ellos. En este sentido, el autor considera que la forma de aparecer y de relacionarse con personas del mundo occidental es diferente a las formas de vincularse que se hacen posibles con otros seres, entre ellos, personas de otras comunidades indígenas.

Analizando la presencia del blanco en estos sueños, el antropólogo afirma que hay una falta de interés y emoción en estos encuentros. Es decir, aparecen como un obstáculo en la narración. No son figuras analizadas más allá de su presencia en los sueños, como sí pasa ante el encuentro con otros seres, que al aparecer en los sueños deben ser interpretados como signos o avisos que es necesario descifrar para tomar decisiones en la vida diaria.

El autor considera que la falta de motivación que se evidencia en estos relatos, tiene que ver con las condiciones que se establecen en estas relaciones, donde existe “la ausencia de una reciprocidad equilibrada y la presencia de posiciones asimétricas” (Macdonald, 1984: 254), generalmente predecibles y esperables. De esta manera, las relaciones con

el mundo blanco serían diferentes a las que se posibilitan con otros seres, donde se evidencian múltiples posibilidades de transformación a partir del encuentro y la forma de establecer vínculos.

Tanto Oberem (1980) como Macdonald (1984), aunque con abordajes diferentes, realizan un análisis del desarrollo de estas comunidades a partir de la llegada de los españoles, estableciendo los cambios que se dieron en la cultura Kichwa del Napo. El primero afirma que a pesar del abandono de ciertas costumbres y de la prohibición de ciertas prácticas consideradas “paganas”, “en el fondo, las antiguas creencias siguen existentes hasta nuestros días, aunque se han adoptado elementos cristianos, y otros de los blancos al igual que en los cuentos míticos e históricos” (Oberem, 1980: 338). En algunas de las historias que cuentan los kichwas, aparecen figuras con aspectos occidentales, generalmente asociadas a personajes peligrosos. Se cuenta la existencia de una mujer que seduce en los ríos y puede llevar al fondo del agua, con cabellera rubia y piel blanca, llamada *yakuwarmi* (Macdonald 1984: 126), o la aparición de un *supai* (espíritu del bosque) con el aspecto de un sacerdote (Macdonald, 1984: 121), o como establece Oberem (1980) duendes del monte, vestidos como curas con espíritus auxiliares similares a los hombres del mundo del blanco.

Al realizar una enumeración de rasgos que se pierden y se ganan a partir del contacto, Oberem establece, “en el campo de lo religioso vemos que se abandonaron la ‘cacería de las cabezas’ y el ‘canibalismo’, pero que aún en nuestros días se refleja la idea de la ‘trasmisión de fuerza’ que existía detrás de ellos” (1980: 331). De esta manera, queda evidenciado que más allá de las prácticas concretas que se realizaban anteriormente, las lógicas amerindias de transformación y relaciones de alteridad, para el autor continúan existiendo, y las nombra como “esencias” (Oberem, 1980: 339) dentro de esta cultura que permanecen y continúan hasta la actualidad. También asegura que los cambios de los últimos 400 años no han realizado modificaciones de base, ya que siguen manteniendo el “tipo cultural, de cultivador con organización en familias extensas, con cultivos en desmontes a base del palo para plantar, y con importancia relativamente grande de la cacería y la pesca” (Oberem, 1980: 339). Estas “esencias” que se mantienen, según Oberem, tienen que ver con la ubicación de estas comunidades en una geografía que establece condiciones particulares en el territorio, como el conocimiento de la vida en la selva.

El autor establece una diferencia entre los primeros contactos hasta el siglo XIX, tiempo en el que “fue realizándose una nivelación de las culturas de los Quijos hacia una ‘cultura general de los indios selváticos’.

Sin embargo, en los últimos años la cultura si pasa a “abandonar elementos indios y adoptar otros de la cultura occidental, transformándose de esta manera en un tipo cultural que mejor podría llamarse ‘cultura mestiza’” (Oberem, 1980: 342).

En este análisis, se puede ver una mirada esencialista de la cultura que otorga una forma de interpretar los cambios en términos de pérdida y ganancia de rasgos culturales. Así, las posibilidades de pensar las transformaciones que realizan las comunidades, a partir de la incorporación de la alteridad del mundo occidental, quedan invisibilizadas en sus argumentos. Estas transformaciones, propias de la centralidad de las relaciones de alteridad en el ser amazónicos, aparece en la literatura posterior producida sobre la etnología amazónica. Hasta ese momento no se establecen interpretaciones que permiten ver a estas comunidades con agencia frente al contacto con el mundo occidental.

Volviendo al “paradigma de base o de raíz”, Macdonald (1984) propone que este paradigma genera formas de actuar socialmente que consiste en un rasgo constitutivo de los Quijos kichwas. “Para desarrollar al máximo los indígenas deben transformarse periódicamente, pero temporalmente en varios “otros seres”. Cuando estos “otros seres” aceptan y reconocen esta transformación e identificación con ellos se entiende que su sabiduría y su poder son transferidos” (Macdonald, 1984: 113).

Es decir, el autor establece como parte fundamental de esta cultura la idea de transformación y flexibilidad del ser. En este sentido, la capacidad de incorporación de ciertas cualidades de la alteridad a través de la posibilidad de metamorfosis, es un rasgo constitutivo de la cultura kichwa. Para continuar con esta idea Macdonald (1984), define el *musqui*, término que se utiliza para hablar de la capacidad y habilidad para realizar diferentes actividades de la vida cotidiana, como la pesca (*aichahua apic musqui*), la caza (*sacha purina musqui*), la tala de árboles (*tarabana musqui*), etc. La particularidad que tiene este término es que es transferible. Es decir, entre los kichwa del Napo, existe la posibilidad de transferir el *musqui*, incorporando el poder del otro. En este sentido, hay personas que transfieren y otras que reciben el *musqui*. Así, en la cosmología de estas comunidades existe un reconocimiento de las posibilidades de agencias que tienen los diversos seres y de esta manera realizan diferencias entre sus “otros”, según el conocimiento que ellos tienen. “Para los indígenas el aprender los conocimientos que provienen de otro grupo, así como conocer el espacio que este grupo utiliza, es útil. (Macdonald, 1984: 118).

Según el autor, además de reconocer la existencia de los diferentes otros, establece la posibilidad de incorporar este conocimiento de la alteridad que depende como en el *musqui* “de la intimidad y el afecto compartidos por los participantes” (Macdonald, 1984: 118). El antropólogo establece el “paradigma de raíz” como propio de esta cultura. Macdonald cuestiona por qué esta forma de vincularse con la alteridad no funciona de la misma manera para con el mundo del blanco. Afirma así, “la metáfora original de la cual surgió la idea del *musqui* que el conocimiento personal es intimidad interpersonal, pudo haber sido transformada y aplicada a destrezas y poderes útiles en la situación actual de los indígenas” (Macdonald, 1984: 243). Se refiere a cómo esa capacidad de interacción con otros, que propiciaba un conocimiento de las destrezas de los mismos, no fue aplicada para relacionarse con el mundo blanco. Es decir, no se utilizó para incorporar la agencia de las formas de vida que ellos imponían, como la cría de ganado, las relaciones con los establecimientos e instituciones estatales, cambios que se dieron a partir de la llegada de los españoles. El autor plantea que este proceso se puede explicar a través de la “exégesis cultural” (Macdonald, 1984: 244). Es decir, que los indígenas kichwas comprendían bajo formas que los excedían los cambios impuestos por el mundo occidental. De esta manera, dice el autor, el cambio no era incorporado sino que era externo y así era visto por los indígenas. Sin embargo, considero que los kichwas del Napo se han apropiado de ciertas lógicas institucionales y de organización social occidental, que les permiten circular como sujetos políticos en la actualidad.

El autor reconoce que “cualquier innovación que ocurría sólo producía un reordenamiento de elementos dentro de la formación social (...) al establecer el nuevo sistema económico, aparecieron nuevos patrones de relaciones sociales” (Macdonald, 1984: 258). Este reordenamiento que nombría el autor, es parte de la capacidad de transformación y flexibilización ante los nuevos cambios que presentan las comunidades del Napo para poder seguir siendo. Como establece Sahlins (2008), si bien el mundo del blanco impone nuevas maneras de organización de las sociedades que son atravesadas por el contacto colonial, la forma en que ellas se organizan, son readaptadas a las propias lógicas de organización social.

3. ETNOHISTORIA DE LA METAMORFOSIS

Blanca Muratorio, afirma en su libro *Rucuyaya Alonso y la Historia Social y económica del Alto Napo (1850-1950)*, que la sociedad Napo es una sociedad de “frontera” (Muratorio, 1988: 19) donde se cruzan diversos intereses económicos y políticos. Tena, capital de la provincia, es la ciudad amazónica más próxima a Quito. La autora establece que es una “sociedad que nunca ha sido autónoma, sino que estuvo estrechamente ligada a los vaivenes de la economía política del área” (Muratorio, 1988: 18). Además plantea, que si bien se desconocen los ancestros principales de estas comunidades, se considera que es un grupo que ha establecido vínculos con diversas culturas amazónicas y andinas, y ha permanecido permeable a las diferentes culturas con las cuales ha tenido contacto. Muratorio, realiza la siguiente observación de la sociedad Napo Runa:

Hasta bien entrado el siglo XX, la historia social y política de esta zona del Nor-Oriente refleja la vida de un área de frontera, con una economía extractiva y una sociedad de buscadores de oro y de caucho, de aventureros, de soldados de fortuna, y de misioneros, protegidos por la débil presencia del Estado, que intervenía para coartar la explotación de los indígenas sólo cuando ésta amenazaba la paz de la sociedad civil o de la Iglesia. La forma que tomaron las relaciones sociales en esta área hay que entenderla, por una parte, en el marco de estas estructuras y procesos de poder dominantes y, por otra, dentro de las particulares condiciones de la ecología de la floresta tropical y de la organización socioeconómica de los Napo Quichuas. Ambas permitieron a éstos huir de la opresión o confrontarla, en formas que difieren significativamente de aquellas usadas por los indígenas de la Sierra, enfrentados a una aristocracia terrateniente y a un Estado más poderoso (Muratorio 1988: 19).

La autora plantea que en la cotidianeidad de la cultura se dan las prácticas de la resistencia, las cuales, ante el contexto de límite donde se cruzan diversos intereses económicos y políticos de la sociedad dominante, han sabido mantenerse. Las mismas se expresan en diferentes prácticas culturales que se dan en distintas esferas de la sociedad, impidiendo que la cultura sea absorbida por la sociedad colonial. En este sentido, las lógicas de incorporación de alteridad podrían ser muestra de estas prácticas de resistencia.

Muratorio (1998) establece que la forma de percibir estas comunidades como una cultura híbrida es resultado de la historia de largos

procesos de intercambio internacional. Sin embargo para la autora, tales cruce culturales entre los Napo Runa y la sociedad occidental, no evidencia tal hibridismo. En este sentido, se puede pensar que las comunidades amazónicas, además de cambiar por el avance de la modernidad, cambian por principio y que este proceso responde a lógicas y puntos de vista amerindios que son facilitadores del cambio. En este contexto, el cruce cultural, es un medio a partir del cual las comunidades amazónicas logran nuevas transformaciones, incorporando rasgos de alteridad.

Según el antropólogo estadounidense Norman Whitten (1976), quien trabajó más de cuarenta años en la región, estos pueblos resistieron a varios años de esclavitud para la extracción y búsqueda de oro y especias, y han sabido resistir también ante la estrategia misional de abandono de prácticas indígenas para lograr la conversión de los mismos al cristianismo. Durante el siglo XIX y XX, estas comunidades fueron testigo de la masiva extracción de caucho en la región, de la exploración petrolera, el crecimiento de la actividad misional, y la irrupción peruana durante la segunda Guerra Mundial. En este contexto, Whitten (1978) afirma que muchas culturas de la región han sido destruidas, sin embargo, los kichwa de la Amazonía han podido resistir a causa de profundo conocimiento, creatividad y perseverancia. El autor reconoce que uno de los puntos fundamentales de estas comunidades para poder resistir, es el chamanismo que “proporciona un punto focal para confrontar y contener las fuerzas reales que podrían desmembrar sus formas de vida” (Whitten, 2007-traducción propia). Así, los kichwa amazónicos han podido sostener espacios de reinención y reivindicación cultural que les permiten resistir.

Tito Chongo, es una de las personas con las que llevé a cabo el acercamiento etnográfico. Tito es músico y emprendedor de proyectos turísticos en su comunidad de Archidona. A partir del vínculo que mantiene con la iglesia, Tito estudió en la escuela de los Josefinos, y posteriormente estudió una carrera universitaria y viajó durante un año a Estados Unidos para aprender inglés, con financiamiento de dicha institución cristiana.

En una conversación con Tito, él me dijo que lo que distinguía a estas comunidades indígenas de otras ecuatorianas, es la capacidad de metamorfosis, y me explicó, que la metamorfosis era la posibilidad de convertirse en otro ser. Esto, creía Tito, les otorgaba una ventaja frente a otras comunidades que, al no poder transformarse, eran propicias a perder sus rasgos culturales. De esta manera, la capacidad de incorporar rasgos

de los diversos otros, ubica esta categoría como una herramienta política de agenciamiento que es reconocida por estas comunidades.

En *Los Napo Runa de la Amazonía ecuatoriana*, de Michael Uzendoski (2010), se afirma la necesidad de rechazar la idea de que la cultura Napo Runa está desapareciendo. Para esto, el autor propone observar diferentes pliegues en la esfera de la vida social, en los cuales se observa cómo se establecen las prácticas culturales cotidianas de manera dinámica y relacional. Esta forma de la cotidianidad, genera que la cultura Napo Runa se reinvente constantemente de una manera flexible. Al respecto Uzendoski dice: “Acabé por darme cuenta que las personas no funcionaban de acuerdo a principios sociales de grupos vinculados entre ellos, sino que percibían la vida social como fluida y relacional, definida por actividades pragmáticas, prácticas concretas e intercambio. Por lo tanto, enfoqué mi atención hacia las maneras a través de las cuales la gente crea y produce relaciones sociales por medio de las formas de valores” (Uzendoski, 2010: 35). El autor plantea que dicha cultura atravesó “un proceso social kichwa amazónico de transculturación (cambio de identidad étnica a través del matrimonio) que tiene raíces en las dinámicas flexibles de las culturas andinas y amazónicas” (2010: 39). En este caso, reconoce la capacidad de incorporación de alteridad a través de las alianzas matrimoniales.

El autor, sostiene que la cultura Napo Runa posee fronteras permeables a través de las cuales históricamente se han dado cruces con otras culturas, posibilitando múltiples flujos transnacionales. Uzendoski (2010) afirma la particularidad de estas comunidades vinculada a la forma de establecer estos límites difusos entre ellos y sus otros. “Especialmente en el contexto urbano resulta difícil identificar fronteras concretas entre las formas culturales nativas y mestizas. Los kichwa del Napo por ejemplo, no se ven a sí mismos como un grupo aislado de las otras poblaciones con las que conviven” (Uzendoski, 2010: 38). Si bien las personas se reconocen como indígenas o mestizas, a través de la convivencia, los Napo Runa perciben sus límites de manera porosa, donde las cualidades se cruzan.

El antropólogo establece que en dicha sociedad “las identidades kichwas están definidas por valores relacionales y formas sociales específicos en vez de estar determinadas por la idea abstracta o esencialista de ‘ser runa’” (Uzendoski, 2010: 38). Es decir el concepto de persona (*runa*) tiene un carácter relacional que “posee valores y prácticas con raíces en el parentesco” (Uzendoski, 2010: 38) y el autor agrega que según

Viveiros de Castro (2001) desde una “perspectiva runa, las identidades no se dan sino que se hacen” (Uzendoski, 2010: 40). En este sentido, dentro del perspectivismo, la existencia de diferentes cuerpos con diferentes puntos de vista, y la cualidad humana compartida con el resto de los seres y entidades, posibilita la capacidad de transformación y flexibilidad de las personas. Es decir, según este autor, a partir de la lógica de compartir e incorporar puntos de vista de la alteridad, el ser no es una entidad estática sino que está sujeto al cambio y a la posibilidad de metamorfosis. En este contexto, Uzendoski (2010) establece que entre los Napo Runa, las alianzas de parentesco otorgan valores particulares a las personas, pero son en potencia seres en transformación.

El mismo autor establece que, “la transculturación nos habla de fronteras flexibles a través de las cuales las identidades son intercambiadas y transformadas por medio del matrimonio entre diferentes centros relacionales (...) en este aspecto la acción social entre los kichwas amazónicos es persistentemente transcultural” (Uzendoski, 2010: 39). Estas postulaciones nos hacen reflexionar en torno a las cualidades de socialidad, en términos de Strathern (2014), que presentan estas comunidades. En este sentido se podría pensar que las relaciones con el afuera, no significan aculturación como algunos autores proponen al entender las relaciones entre culturas en términos de pérdida y ganancia y en torno a vínculos duales de dominación. Sino que a través de generar relación con entidades de la alteridad, existe la posibilidad de incorporar ciertos rasgos de la misma.

El autor propone que “el kichwa amazónico se puede percibir como un complejo de múltiples identidades teniendo a *awallakta* (de las tierras altas, refiriéndose a personas blancas y mestizos) y *awka* (salvaje) como extremos” (Uzendoski, 2010: 39). Y destaca la cualidad de metamorfosis, “el matrimonio entre los kichwa constituye un complejo transformativo en el que la metamorfosis se hace explícita como parte del proceso de creación de valores” (Uzendoski, 2010: 40). Las formas sociales de los kichwa del Napo, permiten la posibilidad de establecer relaciones con la alteridad, percibida a través de la transformación y el cambio, generando vínculos con el afuera.

Los Napo Runa incorporan rasgos de dicha alteridad de manera armónica para la vida, en el sentido de que aquí la incorporación está dada por una estrategia de apertura y apropiación de la alteridad. Esto no quiere decir que no existan tensiones con el mundo occidental, por ejemplo con

políticas extractivas. Sin embargo, lo que aquí propongo, es que la manera de vincularse con el afuera tiene como principio la apertura.

CONSIDERACIONES FINALES

Enmarcando este trabajo dentro de la teoría amazónica perspectivista, propuesta por Viveiros de Castro, planteo la posibilidad de pensar las relaciones de alteridad de estas comunidades Napo Runas, como flexibles y dinámicas. A partir del análisis de diferentes estudios etnohistóricos que se llevaron a cabo en la región, propongo desarrollar un recorrido no cronológico de los encuentros y disputas que ha tenido esta sociedad, reconocida como un pueblo de frontera, con otras sociedades.

En este sentido, lo que guía el presente trabajo no es la linealidad temporal a través de los años, sino la interpretación de la virtud transformacional de estas sociedades, como una cualidad identitaria Napo Runa, que concibe el cambio, la mezcla y la incorporación como parte fundamental del seguir siendo. Para esto, he propuesto en este artículo presentar desde diferentes fuentes etnohistóricas, la manera en que fueron interpretadas y nombradas las resistencias de las comunidades Napo Runa, abordadas desde distintos acercamientos teóricos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AACTIN (Asociación de Artistas y Conjuntos Tradicionales de indígenas del Napo) 1991. *La Cultura Tradicional Indígena de la provincia del Napo*. Participantes: Solano Mora, J. Freire, J. Wierhake, G. Alvarado, C. Eds: Subsecretaría de cultura y Fundación Friedrich Naumann. Ecuador.

López, V. A., Espíndola F., Calles J. y Ulloa J. (2013) Amazonía ecuatoriana bajo presión. Quito: EcoCiencia.

Garcés Dávila, Alicia (1992), “La economía colonial y su impacto en las sociedades indígenas: el caso de la Gobernación de Quijos, siglos XVI y XVII”, en Fernando Santos Granero (ed.), *Opresión colonial y resistencia indígena en Alta Amazonía*, Quito, Abya-Yala, pp. 49-75.

García, Lorenzo (1985), *Historia de las misiones en la Amazonía ecuatoriana*, Quito, Abya-Yala.

Hermida Salas, Pablo (2009), “Chamanismo y Enoturismo: La venta de rituales de ayahuasca y la compra de sentidos en el Napo”. En *Antropología: cuadernos de investigación*. Quito, Ecuador: Escuela de Antropología.

Macdonald, Theodore (1984), *De cazadores a ganaderos, cambios en la cultura y economía de los Quijos Quichuas*, Quito, Abya-Yala.

Muratorio, Blanca (1988), *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850-1950*, Quito, Abya-Yala.

Myers, Helen (2001), “Etnomusicología”, en Francisco Cruces (ed.), *Las culturas musicales, lecturas de etnomusicología*, Madrid, Editorial Trotta.

Oberem, Udo (1980), *Los Quijos: historia de la transculturación de un grupo indígena del Oriente ecuatoriano*. Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología.

Ruiz Mantilla, Lucy (1992), “Jumandí: rebelión, anticolonialismo y mesianismo en el oriente ecuatoriano, siglo XVI”, en Fernando Santos Granero (ed.), *Opresión colonial y resistencia indígena en Alta Amazonía*, Quito, Abya-Yala, pp. 77-101.

Sahlins, M. (1977) 2008. *Islands of History. La muerte del capitán Cook Metáfora, antropología e historia*. Traducción: Beatriz López. Barcelona. España. Gedisa.

Strathern, Marilyn (2014), *O efeito etnográfico e outros ensaios*, São Paulo, Cosac & Naify.

Taylor, Anne (1994), “El oriente Ecuatoriano en el siglo XIX; El Otro Litoral”, en Juan Maiguashca (ed.), *Historia y región en Ecuador: 1830-1930*, Quito, Corporación Editora Nacional FLACSO, pp. 17-67.

Uzendoski, Michael (2010), *Los Napo Runa de la Amazonía Ecuatoriana*, Quito, Abya-Yala.

Uzendoski, Michael y Calapucha-Tapuy, Edith (2015), “Voces y Narrativas de la Amazonía Ecuatoriana”, en <http://www.youtube.com/watch?v=5KGX2VT-hp8>, consultado el 10 de julio de 2017.

Viveiros de Castro, Eduardo (1992), *From the Enemy’s Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press.

Viveiros de Castro, Eduardo (1996), “Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology”, *Annual Review of Anthropology*, 25, pp. 179-200.

Viveiros de Castro, Eduardo (1998). “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), pp. 469-488.

Viveiros de Castro, Eduardo (2002), *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paolo, Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, Eduardo (2010), *Metafísicas Canibales*, Buenos Aires, Katz Editores.

Whitten Jr., Norman (1976), *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*, Urbana, University of Illinois Press.

Whitten Jr., Norman (1979), “Soul Vine Shamanism”, en http://polarfinearts.com/cgi-bin/cgiwrap/magician/htmlos.cgi/PFA_2009/SVS_FILES/Soul_Vine_Shaman_NW.htm, consultado el 25 de agosto de 2017.

Envío de originales

TRIM es una revista internacional y multidisciplinar, editada en formato digital, y de libre acceso, por el Centro “Tordesillas” de Relaciones con Iberoamérica de la Universidad de Valladolid.

Se publicarán trabajos en los que se presenten resultados de investigación, en diferentes ámbitos de conocimiento. Las aportaciones deben ser originales e inéditas. No se aceptarán artículos que hayan sido publicados en otro lugar.

Los textos podrán remitirse en español o portugués, acompañados de un breve resumen y un máximo de cinco palabras clave, tanto en la lengua del artículo como en inglés, lengua en la que también se proporcionará el título del artículo.

Se enviarán en formato digital, con las extensiones .txt, .doc o .rtf, con tipo de letra Times New Roman, cuerpo 12, espacio y medio de interlineado (se calculan 2100 caracteres, incluyendo espacios en blanco, por página), no pudiendo superar una extensión de 15 páginas. Excepcionalmente, se contemplará la posibilidad de publicar artículos de mayor extensión.

La tipografía en negrita se empleará tan solo en los títulos y subtítulos, no cambiando el tamaño o tipo de letra de los mismos.

No se utilizarán sangrados, ni ningún otro formato de texto, pues este se aplicará durante la maquetación.

Pueden ponerse en contacto con *TRIM* en la siguiente dirección de correo electrónico: ctri@uva.es

Referencias bibliográficas:

Dado el carácter multidisciplinar de *TRIM*, se permitirá que cada autor cite siguiendo el formato más habitual en su disciplina, respetando, eso sí, la norma al respecto y sin mezclar estilos en el texto.

Imágenes e ilustraciones:

Cada artículo podrá ser acompañado de hasta un máximo de 10 imágenes.

Fotografías, ilustraciones, tablas y gráficos se incorporarán en su correspondiente archivo gráfico (formato jpeg o tiff), nunca insertadas en el texto, y acompañadas de un archivo de texto con sus correspondientes textos de pie de foto.

Estos archivos deberán poseer una resolución que permita su correcta reproducción y el autor deberá asegurarse de que cuentan con los permisos necesarios para su reproducción y distribución según la licencia CC de la revista.

Es responsabilidad del autor verificar el correcto formato de su texto. Los trabajos que no se adapten a las presentes normas no serán sometidos a revisión para su posible publicación.

