

# Diversidad, Choques e Inclusiones Culturales en Iberoamérica (siglos XVI-XXI)

Jaime Montes Miranda  
Victor del Carmen Avendaño Porras  
Ángel Baldomero Espina Barrio  
*Coordinadores*







# Diversidad, Choques e Inclusiones Culturales en Iberoamérica (siglos XVI-XXI)

---

Jaime Montes Miranda  
Victor del Carmen Avendaño Porras  
Ángel Baldomero Espina Barrio  
*Coordinadores*



**CRESUR**

Centro Regional de Formación Docente  
e Investigación Educativa



**UNIVERSIDAD  
DE LA SERENA**  
CHILE

COLECCIÓN PENSARES FILOSÓFICOS

**Diversidad, Choques e Inclusiones Culturales  
en Iberoamérica (siglos XVI-XXI)**

Jaime Montes Miranda  
Victor del Carmen Avendaño Porras  
Ángel Baldomero Espina Barrio  
*Coordinadores Colección Pensares*

**©Vicerrectoría de Investigación y Postgrado  
Universidad de La Serena**

Benavente 980, La Serena  
Teléfono 56 51 2204000  
www.userena.cl

**© Centro Regional de Formación Docente  
e Investigación Educativa (CRESUR)**

Carretera Municipal Tecnológico-Copalar Km 2.200,  
San Juan Copalar  
CP: 30037, Comitán de Domínguez, Chiapas  
Teléfono 01 963 636 6100  
www.cresur.edu.mx

ISBN digital: 978-956-6071-13-6  
Primera edición: diciembre 2020

Maquetado y diseño de portada:  
Andrés Jerónimo Pérez Gómez - CRESUR

Producida por:  
Editorial Universidad de La Serena  
Los Carrera 207, La Serena. Chile  
Teléfono 56 51 2204368  
www.editorial.userena.cl  
correo: editorial@userena.cl

Impreso en Chile por Gráfica Lom

Este libro presenta resultados de investigación que han sido discutidos públicamente por sus autores en distintos eventos académicos, así como evaluadas por pares externo para su publicación.

# Índice

<b>Introducción</b>	8
<b>Tres controversias en torno al descubrimiento del río de las Amazonas</b> <i>Francisco Javier Rodríguez Pérez</i>	11
<b>Modos de pensar la diferencia cultural. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca</b> <i>Carlos Montes Pérez</i>	37
<b>Composiciones y descomposiciones: análisis de los conceptos de etnogénesis y etnocidio en las misiones jesuítico-guaraníes (siglo XVIII)</b> <i>Diego Mellado Gómez</i>	55
<b><i>Chin Yonk</i>: la "inclusión" de los afroargentinos en la sociedad porteña de fines del siglo XIX</b> <i>Paula Viviana Churquina Zorzópolos</i>	82
<b>Más de cuatro siglos de violencia y resiliencia, en la historia de los pueblos originarios de la Sierra Tarahumara, al noroeste de México</b> <i>Eduardo R. Saucedo Sánchez de Tagle</i>	102
<b>Interculturalidades emergentes</b> <i>Alcira B. Bonilla</i>	124

## Introducción

Ángel-Baldomero Espina Barrio

Departamento de Psicología social y Antropología

Universidad de Salamanca - España

espina@usal.es

La historia cultural de Latinoamérica no puede negarse que sufrió una aceleración imprevista e inusitada a finales del siglo XV y principios del XVI. La llegada de habitantes de otras latitudes al Continente supuso un cambio cultural evidente de un alcance que llega hasta nuestros días. Ese encuentro de culturas, o “encontronazo” como alguno ha dicho, sin duda fue violento y traumático, especialmente para los pueblos que hoy llamamos originarios, y a su vez originó unos procesos de aculturación y unos mestizajes raciales, étnicos, lingüísticos, religiosos, etcétera, irreversibles y que son perceptibles en la actualidad después de más de quinientos años. Hoy en día es normal que se quiera reivindicar, sin caer en falsos romanticismos, la componente indígena de los países de estas zonas geoculturales americanas. Que se conozcan y se valoren las culturas de este sector indígena de la población, que en algunos países aún es mayoritario y en otros muchos es minoritario pero que, en todo caso, siempre ha estado subyugado por otras formas de vida, bien ibérico-latinas, y, en la actualidad, anglosajonas. Es “lógica” entre los intelectuales una especie de “discriminación positiva” en sus obras a favor de los pueblos indígenas y también son lógicos los procesos de re-indigenización, que proliferan en Latinoamérica. Por cierto que son posibles tales procesos, a diferencia de lo que ocurrió y ocurre en Norteamérica, donde ya no son viables, puesto que el exterminio indígena fue más sistemático o, por lo menos, más exhaustivo. Lo mismo podríamos decir de la valoración de la componente cultural afro-americana, afortunadamente hoy en auge. Esto no debe hacernos olvidar la realidad cultural de la mayoría de los países de Latinoamérica, que es profundamente y mayoritariamente híbrida y mestiza. Sería nocivo para la población, y también para los intelectuales, adoptar identidades falsas, distorsionadas, con valoraciones negativas respecto de algunas de las componentes o raíces que realmente, no imaginadamente, les son propias. Las culturas latinoamericanas han ido adaptando a lo largo de los últimos siglos componentes indígenas, componentes ibéricas y latinas en general, creando una síntesis emergente, por lo tanto con características nuevas y genuinas. No es una mera adición de rasgos sin más, si no que se han gestado



---

unas nuevas culturas con personalidad propia. Y esto es así mal que les pese a antropólogos de cuño radical hispanista, o de cuño indigenista extremo. Mal harían los latinoamericanos si desvaloraran sus raíces indígenas o africanas, pero también si despreciaran cualquiera de sus vectores culturales. Eso sólo lleva a la falsedad, al desarraigo de muchos, a las identificaciones compulsivas, a la inferioridad, o incluso a los fundamentalismos. Pongo como ejemplo de esto, en otro ámbito, las concepciones, a mi modo de ver erróneas, que han mantenido algunos historiadores y antropólogos de España que consideraron “foráneos” e incluso despreciables, algunos componentes de las culturas que han ido conformando la actual existente en la Península. Por ejemplo en el caso de las culturas procedentes de oriente, de raíz musulmana o judía. Los habitantes con predominio de esas influencias muchas veces han sido considerados “invasores”, “bárbaros”, “sanguinarios”, etcétera. No dándose cuenta que esas culturas judías, musulmanas, por no decir romanas o francesas, se han ido interculturalmente amalgamado y son parte integrante de la cultura actual. Renegar de alguna de ellas sería una locura por más que en principio algunas se impusieron por la fuerza. Y desde luego dan riqueza y mayor esplendor y versatilidad a la cultura actualmente vigente. Felizmente esas posturas, que llevan a falsas identidades culturales (muy negativas pues reniegan infructuosamente de parte del propio ser), van disminuyendo y hoy la mayoría piensa que para la cultura de España tan importante son los verracos de Guisando, como el acueducto de Segovia o la Alhambra de Granada, y solo a fundamentalistas se le ocurriría derribar algunos de estos monumentos, o suprimir estatuas del judío Maimónides, por poner un ejemplo. Pero a esto se ha llegado parcialmente después de la sosegada reflexión no ideologizada, o no partidista, de muchos intelectuales.

Volviendo a la realidad Latinoamericana esperemos que ocurra algo similar y se avance en la integración intercultural, como por cierto los grandes indigenistas propugnaban (Gamio, Matos, Arguedas, etcétera). Para esa amplísima tarea, que implica también el conocimiento, denuncia y asunción de la historia, obras como la que paso a presentar, son, sin duda, imprescindibles. Este libro, dedicado a investigar ejemplos paradigmáticos de la “Diversidad, los choques y las inclusiones culturales en Iberoamérica, desde el siglo XVI al XXI”, pienso es muy oportuno y valioso. Y lo es, entre otras cosas, por su diversidad: de épocas y países tratados; de perspectivas (históricas, antropológicas, filosóficas) seguidas; y de posiciones ideológicas que se consideran. También, claro está, por la calidad de las investigaciones expuestas y el interés que tienen para comprender nuestro pasado, histórico y, especialmente, socio-cultural.

---

Esos choques, esas exclusiones y fusiones, ya hemos dicho se remontan a los cinco siglos anteriores y precisamente en los dos primeros capítulos que, por mantener un orden cronológico, son los que principian el libro, se analizan tales tensiones étnicas refiriéndose al siglo XVI. Desde una óptica hispana, los dos autores de los mismos, que podemos situar en el ámbito salmantino, nos presentan, por un lado, las controversias en las que se ven envueltos los más famosos “conquistadores” y, por otro, las polémicas y posiciones que los autores de la llamada “escuela salmantina”, especialmente el P. Vitoria, tuvieron sobre los derechos de los indios y que conformaron un proto-indigenismo colonial. Posteriormente se aborda la dicotomía y el juego de etnogénesis-etnocidio, desencadenado por las presiones coloniales, en este caso refiriéndose al siglo XVIII y a los indígenas guaraníes de las reducciones jesuíticas. Sigue otro capítulo, también clarificador, dedicado a exponer la violencia ejercida sobre el pueblo rarámuri y sobre otras etnias originarias de la sierra Tarahumara del noroeste de México. Se analizan sus resistencias, tanto físicas como culturales, a las violencias ejercidas sobre las mismas, no solo durante el período colonial sino también, acusadamente, en el siglo XIX, e incluso en nuestros días.

Interesante es también el estudio de los personajes afro-argentinos de la zarzuela criolla *Chin-Yonk*, que se escribe y musicaliza a fines del siglo XIX, y que muestra claramente los estereotipos, prejuicios mayoritarios, y la falsa inclusión de los personajes y las personas referidas, en la sociedad de Buenos Aires de la época.

Finaliza el libro con una excelente reflexión filosófica e histórica sobre el concepto actual de interculturalidad emergente y su aplicación en el presente a la defensa de los derechos de las minorías de todo tipo y a la asunción de una nueva idea de ciudadanía que necesariamente también debería ser intercultural y emergente.

En conjunto se investigan diversos actores, momentos y países con un objetivo que considero similar: observar la génesis y la evolución de las exclusiones y de las fusiones culturales que se han dado y se siguen dando en Latinoamérica y que, en el futuro, deberían tender a la conformación de unas culturas genuinas, con las que “todos” sus integrantes puedan sentirse identificados y, más importante, valorados e integrados en unas sociedades, sin duda, diversas y pluriétnicas, pero interculturalmente conectadas y solidarias.

# Tres controversias en torno al descubrimiento del río de las Amazonas

Francisco Javier Rodríguez Pérez

Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León

F\_javier\_rp@hotmail.com

## Resumen

En este trabajo pretendemos demostrar cómo se desarrolla el proceso de conquista y colonización de varias zonas de América. Vamos a tomar como referencia la obra del cronista Juan de Castellanos. Ello es debido a que este personaje estuvo bien informado de cada uno de estos territorios, por lo que nos ha dejado de ellos un legado histórico y antropológico trascendental.

Iniciaremos nuestro camino recorriendo la actividad desarrollada por nuestro cronista desde su primera presencia en América con diecisiete años. A continuación analizaremos sus opiniones y el documento histórico, escrito de primera mano, que nos regaló en su crónica. La visión tradicional que nosotros podemos poseer de aquellos acontecimientos puede verse alterada por el testimonio de Juan de Castellanos pues él vivió parte de aquellos acontecimientos o, en su caso, escuchó a quienes los habían vivido. Concluiremos en el río Amazonas. Creemos que allí se da el fenómeno de la pérdida de la noción de realidad. Los descubridores, abrumados por el peso de una Naturaleza exuberante, se ven impulsados a realizar actos en contra de sus propias creencias o cultura, y, como consecuencia, podemos observar que se han producido fuertes conflictos y controversias.

**Palabras clave:** crónicas, descubrimientos, civilización, cultura, inculturación, conflictos, poblamiento, mitos

## Abstract

Through this research we intend to show how the process of conquest and colonization of various areas of America develops. We are basing our investigation in the written works of the chronicler Juan de Castellanos. This

historical priest was well informed about each one of our target territories. His elegies –“Elegías” – are a description of the local idiosyncrasy of the very first moments of the conquest and colonization, leaving a transcendental historical and anthropological legacy.

Our journey starts with the first contact of our chronicler at the young age of 17, when he meets the hope of the New World. We will continue analyzing his opinions against the historical documentation. His chronicles establish a correction of the classic vision of the history, giving an interesting but disruptive new point of view. As far as Juan de Castellanos was a witness of how the history developed, we will try to discuss how his testimony may alter the popular approach of the historical events. Our journey ends on the Amazon River. In this friendly environment, he expected to find very developed cultures, but he and the story verified that expectations are not always met. We will finish with a brief comparison of the repercussion of the conqueror’s capabilities in the humane development of the colonized community, giving rise to conflicts and controversies.

**Keywords:** Chronicles, discoveries, civilization, culture, inculturation, conflicts, settlement, myths

## **Introducción**

La Tesis que pretendemos demostrar tiene como base la idea de que aquellos lugares que pudieron tener un colonizador de formación más elevada, acabaron ejecutando actividades más perfeccionadas y una colonización más desarrollada. Sin embargo, en aquellas otras como el Perú o Amazonas donde no se llevaron a cabo intervenciones bien organizadas, el resultado fueron a controversias y conflictos. En los primeros el poblamiento y colonización fue más rápido e intenso, por el contrario, en los segundos sobrevivieron más tiempo los mitos de la conquista y el proceso de inculturación fue más complicado, en el caso de que lo hubiera habido

Para este fin iremos comprobando en primer lugar los orígenes y actividades del cronista Juan de Castellanos en América. Veremos sus recursos históricos y su posición ante las diversas aconteceres culturales. Nos apoyaremos en los diferentes testimonios del cronista y también en las noticias facilitadas por los distintos relatores que estuvieron presentes en aquellos sucesos. Finalizaremos con un repaso a los acontecimientos sucedidos en el cauce del río Amazonas, al mismo tiempo que analizamos a sus protagonistas indígenas o europeos así como su tipo de cultura.

1.- **El cronista.** Juan de Castellanos nace en Alanís (ESTEVE BARBA, 1964:41)<sup>1</sup> Para ello acudimos a la partida de nacimiento en la que consta que fue bautizado el día nueve de marzo de 1522. En 1874 el párroco<sup>2</sup> de Alanís suscribe que:

En el libro antiguo de bautizos (...) está la partida de Juan de Castellanos (..) Fue un notable escritor sobre asuntos de Indias donde él fue estableciéndose y muriendo allí; dicen unos que llegó a General, otros que fue sacerdote, pero lo que parece innegable es que nació en Alanís (ROJAS, 1958: 8)

Cuando contaba diez u once años aprende gramática preceptiva, poesía y oratoria en un Estudio General que poseía Miguel Heredia, cura de Alanís, en la ciudad de Sevilla, de forma que cuando pudo saltar a Indias, con diecisiete años, era ya un joven instruido en gramática, retórica, latín y música. En definitiva, y en frase del citado sacerdote, al salir de su Estudio General era un joven hábil, muy buen estudiante y suficiente.

El paso a Indias es otro de los temas repetidamente debatidos. Ulises Rojas sitúa el paso en los años 1540-41. No tenemos duda alguna de que no estuvo presente en la fundación de Bogotá con Gonzalo Jiménez de Quesada, como algún historiador quiere admitir. Lo que más se acerca a la realidad son los versos que dedica en *Las Elegías* al obispo Manso a quien dice que conoció. Este prelado fallece el veintisiete de septiembre de 1539, por lo tanto podemos afirmar que ya entonces Juan de Castellanos andaba por Puerto Rico (ROMERO, 1964: 40)<sup>3</sup>

El motivo para salir de Alanís no fue otro que el ejemplo de sus paisanos. Habían partido ya diecisiete cuando él tomó la ruta de Indias en busca de lo desconocido, seducido quizá por el reclamo de la riqueza. Debió de hacer el viaje en un navío particular pues no está inscrito en ningún Catálogo de pasajeros a quienes se les concedió licencia. Quizás se trasladara en alguna nave que emprendiera la singladura aislada y sin flota, formando parte de la tripulación, aunque no lo fuera realmente pues era la forma de realizar la travesía sin abonar el pasaje. Finalmente cabe la posibilidad de que hubiera partido en alguna expedición como criado de algún alto cargo.

1 Esta población está situada en las últimas estribaciones de Sierra Morena, a 104 kilómetros de Sevilla (España)

2 Este sacerdote es consciente de la importancia de este personaje aunque muestra desconocimiento de su vida y obra

3 Los versos que stampa en *Las Elegías* no dejan lugar para la duda:  
"Fue su primer pastor y su descanso  
Aquel santo varón Alonso Manso (...)  
Porque lo conocí sé lo que digo"

Ya en el Nuevo Mundo podemos constatar que en 1539 andaba por Puerto Rico, en 1540 vio a Lázaro Bejarano en la isla de Curaçao. Por septiembre de 1542 se hallaba en la isla de Cubagua donde pudo contemplar la llegada de Francisco de Orellana. Precisamente con Orellana arribó un expedicionario llamado Alonso Esteban. Con el tiempo serían amigos y, tal y como confesaría en “Las Elegías”, le facilitaría detalles del viaje.

Si realizamos una sinopsis biográfica rápida, diremos que pasa el tiempo de su dorada juventud en la isla de Margarita actuando como soldado rodellero, buscador de perlas y oro. Allí tendrá una hija.<sup>4</sup>

Se encuentra en Cartagena en 1548, en 1552 vive en Santa Marta. En 1554 es ordenado sacerdote. En 1562 comienza a desempeñar el curato de Tunja y en 1568 es nombrado Beneficiado de Tunja. A partir de aquí se dedica a diversas tareas que van desde la recolección de datos para *Las Elegías de varones ilustres de Indias*, hasta enseñar latín y bellas letras, administrar sus cuantiosos bienes o la construcción de la nueva catedral. Sabemos que se preocupó por la edificación de una fuente pública y por la construcción de un puente de un arco de ladrillo sobre el río de Boyacá. Aquel soldado pobre y rodellero, minero, buscador de perlas, sacerdote y beneficiado fallece en su casa<sup>5</sup> Tunja (Colombia) a los 85 años, el día veintisiete de noviembre de 1607

Fue un escritor que gastó la mayor parte de su tiempo en hablar de los demás; pero jamás dedica exceso de tiempo a hablar sobre sí mismo. De él han escrito publicistas e historiadores tales como José María Vergara (VERGARA VERGARA, 1981: 73)<sup>6</sup>, Juan Valera (VALERA, 1889: 136)<sup>7</sup>. José Manuel Rivas Sacconi, director del Instituto Caro Cuervo, destaca cualidades como su dominio de la lengua, la transmisión del sentido heroico de la conquista. Además pone de manifiesto su realismo, la riqueza léxica, su habilidad métrica y su erudición clásica. Concluye resaltando su veracidad, sinceridad e ironía (RIVAS SACCONI, 1948:23) Resume su trabajo considerando que si el Nuevo Reino de Granada nace con el granadino Gonzalo Jiménez de Quesada, culturalmente surge con el sevillano Juan de Castellanos

---

4 Una clara alusión a su hija Jerónima según unos versos pertenecientes a “Las Elegías”:  
“Que cierto quiero bien aquella tierra,  
Pues por allí gasté mi primavera  
Y allí tengo también quien bien me quiera”

5 Esta casa aun se conserva

6 Afirma este autor que Juan de Castellanos quiso escribir historia, que no poema. Califica “Las Elegías” como una desordenada pero sublime epopeya

7 Califica “Las Elegías” como un precioso tesoro de noticias

## **Desarrollo: Cuatro personalidades con cuatro diferenciados tipos de integración cultural**

El marco en el que vivió y escribió el cronista Juan de Castellanos propició una importante literatura viva, profunda y riquísima. Aquellas crónicas fueron surgiendo al calor de lo inmediato y lo cotidiano. Esta literatura representa una actitud existencial ya que lo que se busca más que la noticia, es la acción misma. Además va todo inspirado por la búsqueda de la verdad y la grandeza de la acción.

Nuestros cronistas redactan sus obras con una mezcla de valores medievales y renacentistas que origina una constante: la polémica, la permanencia efímera, la corrección de lo que no se considera cierto o que puede ser expresión de un comportamiento individualista; estamos en un momento en que los hombres están convencidos de que efectúan una misión comunitaria con trascendencia universal

Y fue en el contexto del siglo XVI cuando el de Alanís nos lega referencias en su crónica de varios ámbitos geográficos diferentes y con variados modos de colonización. Estos ámbitos fueron conocidos por él personalmente o por referencias de personas que se hallaron presentes en cada uno de los avatares.

Si somos observadores, podremos detallar cómo nuestro cronista, siempre que es posible, utiliza el método de contraste. De cada noticia de un acontecimiento, reúne versiones diferentes. A continuación elige, para redactar y transmitir, la versión que considera más verídica y en la que todos o la mayor parte hallan más abundantes coincidencias. Este fue uno de sus recursos más valiosos pues hay que tener en cuenta que aquellos tiempos fueron propicios a las leyendas más seductoras, a las verdades, a las falsedades y a los mitos. En definitiva, esta gigantesca obra de alrededor de ciento cuarenta mil versos es el resultado de las confesiones de aquellos caducos y ya viejos conquistadores que, en su momento, fueron testigos presenciales y, por ello, ofrecen testimonios de primera mano.

### **Hernán Cortés**

En esta cita con las crónicas comenzaremos por Hernán Cortes. De los muchos descubrimientos y descubridores que hubo en los primeros veinte años del siglo XVI, el de México, obra de Hernán Cortés, es quizá uno de los más singulares (LUCENA SALMORAL, 1997: 10-18).

Hernán Cortés había nacido en Medellín (Extremadura) el año 1485. Hizo algunos estudios en Salamanca y embarcó para América en 1492, estableciéndose en Santo Domingo. En 1494 participa en la conquista de Cuba bajo el mando de Diego de Velázquez. En 1498 es nombrado teniente de gobernador para la expedición a México. Partió al año siguiente recorriendo la costa desde Yucatán a Veracruz, allí fundó la población de Villarrica.

El de Medellín es el descubridor de una de las culturas indígenas más significativas, la azteca. No cabe duda de que fue un conquistador de grandes dotes, sin embargo hay quien afirma que no sintió por la civilización azteca toda aquella inteligente curiosidad que hoy deseáramos (MENÉNDEZ PIDAL, 1922: 145) Comenzaremos por efectuar una alusión hacia México o la Nueva España.

En la segunda Carta de Relación enviada por Cortés a Carlos I presentó el mundo mexicano como todo un Imperio semejante al de Alemania. Esa simple referencia explica una de las claves de la América Española: la comprensión de las culturas americanas halladas como reinos, lo cual facilitaba su integración en el Imperio Español.

En el citado siglo XVI se llevó a cabo lo que, con tanta fortuna, llamó el historiador chileno Mario Góngora, la fundación española en América (AUTORES VARIOS, 1999: 33) La Nueva España fue todo un ejemplo de adaptación española a las culturas prehispánicas allí encontradas. Hernán Cortés se preocupó por determinar unas fronteras de expansión dinámicas, trató de buscar un clero regular bien asentado que proporcionara amplias vías de relación entre conquistados y conquistadores y, a partir de ello, trató de conseguir una colonización agropecuaria lo más rápidamente estabilizada.

Uno de los hechos más sobresalientes del período organizador de Nueva España fue la llegada de la misión de los frailes franciscanos. Estos llegaron a México en dos oleadas, la primera integrada por fray Pedro de Gante, pariente del emperador y gran impulsor de la enseñanza a los indígenas (ESPINA BARRIO y NILTON CORREA, 2020: 232). La segunda oleada llegó al año siguiente, 1524, fue llamada la de los “doce apóstoles”; entre ellos llegaría fray Toribio de Benavente, llamado luego “Motolinia”<sup>8</sup>

---

8 De fray Toribio de Benavente “Motolinia” llega a afirmar Bernal Díaz que los caciques y señores de México le pusieron este nombre que significa en su lengua pobre. Todo cuanto le daban por Dios lo daba a los indios. Traía unos hábitos muy rotos, andaba descalzo, y los indios lo querían mucho porque era una santa persona (DÍAZ DEL CASTILLO, 1955:515)



Sobre las sólidas bases construidas por Cortés la tarea de los franciscanos fue conseguir la asimilación del yo indígena; y todo ello completado con la obra reguladora de la Audiencia y, por fin, con el gobierno de don Antonio de Mendoza (1535-1550) que consolidaría la autoridad imperial sobre el territorio mexicano. Con ello la Nueva España constituyó el entramado fundamental del nuevo imperio, es decir, allí se gestó la primera sociedad que pueda ser llamada hispanoamericana.

## **Francisco Pizarro**

El caso del Perú fue radicalmente opuesto al de México. La conquista del mundo incaico fue obra de campañas dispersas, mal trabadas como grupos de interés, nacidas en una ardua frontera de la expansión antillana como Panamá y Centroamérica.

Esta empresa estuvo integrada por hombres resabiados más que curtidos en la dinámica del ansia y la insatisfacción. Aquel grupo humano estaba entrenado en la traición, el fraude entre compañeros y la crueldad. Durante décadas apenas hallaron más que bandas y tribus en zonas tropicales y no adquirieron mayor botín que envejecer en la frustración y la lejanía.

Francisco Pizarro, su cabeza visible, fue para desdicha del Perú, el paradigma de todo ello. Además de analfabeto, era incapaz de imaginar maniobras políticas semejantes a las de Hernán Cortés en México. Francisco Pizarro es el típico conquistador indiano. Nació en Trujillo hacia 1472. Embarcó para las Indias en 1502. No sintió respeto ni la curiosidad que hoy deseáramos ante la espléndida civilización inca que descubrió. Este hombre sin cultura, duro, paciente, (MENÉNDEZ PIDAL, 1922: 221) consiguió la tarde del dieciséis de noviembre de 1532, en el golpe de mano de Caxamarca, que se derrumbara el imperio incaico.

Como consecuencia de todo ello se erigió desde 1534, en Nueva Castilla o el Perú hispánico, una sociedad a la desbandada, escindida muy pronto en guerreros sin otro oficio, empujados hacia una constante guerra de ocupación sobre los Andes.

A lo largo de los tiempos se ha ido consolidando la idea de que uno de los principales urdidores de esta situación fue Hernando Pizarro, hermano de Francisco, a quien llega a definir el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo como:

“el desavenidor y turbador del sosiego de todos”. Más modernamente autores como W. Prescott y M.J. Quintana han llegado a concluir:

Su colaboración fue amarga para todos y aciaga para su hermano Francisco... parecía el mal genio destinado a viciar la empresa con el veneno de su malicia y con los ímpetus de sus pasiones” (FERNÁNDEZ MARTÍN, 1991: 12)

En este estado de cosas se fue consolidando una densa trama de oficiantes y prestamistas, administradores de rentas, clérigos de ocasión y testaferros instalados en las nuevas ciudades de la costa, ejes de una frustrante y desarticulada colonización agrícola.

El domingo, veintiséis de junio de 1541, es asesinado en su palacio Francisco Pizarro. Por mayo de 1544 llega Blasco Núñez Vela como virrey, imbuido de la necesidad de imponer la autoridad del emperador y el nuevo espíritu reformista. Antes de que pasaran dos años había estallado la rebelión de Gonzalo Pizarro y se agrandaron las banderías. Comienza la llamada guerra de Quito y el virrey abulense perece degollado en la batalla de Añaquito.

Ante el levantamiento de colonos y conquistadores peruanos acaudillados por el gran Pizarro resultaba necesario enviar una persona discreta, inteligente y firme que, sin necesidad de trasladar un fuerte ejército, restableciera el orden en el Perú. La persona elegida fue don Pedro de Lagasca (LORENZO SANZ, 1995: 105)<sup>9</sup>. Su principal misión fue la pacificación del Perú en la que habían fracasado ya el virrey Núñez Vela y don Cristóbal Vaca de Castro. Lagasca fue un discretísimo gobernante que siempre logró vencer las más complicadas situaciones hasta el punto de considerársele como modelo representativo de los funcionarios de Imperio Hispánico

Para continuar con la obra del abulense y confirmar el orden en el Perú, Carlos I nombra virrey a don Antonio de Mendoza en 1549. Parte a posesionarse del nuevo cargo en 1551, menos fácil que el de Nueva España por el descontento y la anarquía existentes. Cuando se disponía a tomar rectas medidas fallece el 23 de julio de 1553 (LORENZO SANZ, 1995: 111)

Si resumimos la historia hasta 1569/70, podemos decir que solo se sintetiza en una trágica nota: las guerras civiles (VIVES P., 1997: 10-15) Habría que

---

<sup>9</sup> Era Pedro de Lagasca natural de Navarregadilla (Ávila). “Bajo de estatura, grueso de cuerpo, flaco de piernas, bueno de mirada y corto de verbo. Quienes lo conocían sabían que era un personaje de cuidado, enérgico y astuto. Feo de cara, ancho de pecho y muy corto de cuello le daban apariencia de giboso, acentuada por sus largas piernas. Sus enemigos decían que a caballo daba risa; pero sin caballo daba pena”

esperar hasta 1570 con Francisco de Toledo y las reformas ovandinas gestadas desde el Consejo, para que la integración del Perú empezara a ser efectiva, aún con todos sus lastres ya insalvables.

## **Gonzalo Jiménez de Quesada**

Los inicios políticos del llamado Nuevo Reino de Granada tienen un nombre: Don Gonzalo Jiménez de Quesada. En consecuencia, se hace necesario comentar unas líneas sobre tan pintoresco conquistador (LUCENA SALMORAL, 1997: 20-24). Es de la generación del emperador. Nacido, no sabemos aún con certeza si en Córdoba o Granada, en torno a 1500 en el seno de una familia acomodada. Estudió leyes en Salamanca y ejerció como abogado en Granada

Fue un personaje peculiar. De Francisco Pizarro le distancia su formación universitaria, de Cortés su enorme misoginia, de Valdivia y otros no haber ejercido su carrera militar hasta que llegó a Indias. Juan de Castellanos admiró sinceramente al Licenciado a quien llama “letrado”, “varón en varias letras señalado”, “varón docto según antiguos modos españoles”. Hay constancia de que entre nuestro cronista y el Licenciado hubo debate y porfías literarias, sobre todo en la defensa de los antiguos metros poéticos por parte del Licenciado frente a las nuevas maneras renacentistas del endecasílabo del ya Beneficiado Castellanos (ROMERO M., 1978: 67)

Jiménez de Quesada, en contra de lo que en aquel momento era más común, murió solterón. No dejó ninguna aventura amorosa para solaz de los cronistas y de lectores curiosos. También nos ofrece la particularidad de que no tuvo mujer española y tampoco convivió con ninguna indígena. Es más, cuando el emperador le conminó a casarse y le amenazó con arrebatarle las encomiendas si no tomaba estado, buscó testigos, entre ellos un obispo y un médico, que aseguraran que no podía matrimoniarse a causa de la edad y del asma que padecía. Lo que realmente apasionaba a don Gonzalo era vestir bien, llevar buenas joyas, comer bien y apostar fuerte a los dados

Llegó a América a principios de 1535 como teniente del Gobernador de Santa Marta Pedro Fernández de Lugo. Se tropieza en las cabeceras del río Grande de la Magdalena con uno de los mitos que cabalgaban por la zona septentrional de Suramérica: *el Meta*, un rico país donde nace el río del mismo nombre. Sus descubrimientos acabaron encontrando unos extraños panes de sal, oro y gemas.

Asienta a sus conquistadores en una ciudad nueva: Santa Fe de Bogotá. Tradicionalmente se ha admitido que se había fundado la capital de lo que llega a llamar el Nuevo Reino de Granada, el día seis de agosto de 1538, estando presentes Sebastián de Belalcázar, Féderman y Jiménez de Quesada. Sin embargo, recientes investigaciones sostienen que la “erección jurídica” de Santa Fe de Bogotá se realizó el día 27 de abril de 1539. Estaban presentes en el acto Féderman y el Licenciado Jiménez de Quesada. Sebastián de Belalcázar se les unirá más tarde (MORALES PADRÓN, 1981: 636)

Quizá quien mejor ha resumido a don Gonzalo es Francisco Morales Padrón: un hombre en pos de un mito<sup>10</sup> que llamaron El Dorado. Sin embargo, nuestro cronista Juan de Castellanos nos lega una semblanza cierta y exacta pues lo conoció personalmente. Podemos pensar que su retrato sea menos objetivo pues no tiene perspectiva, al fin y a la postre, lo que le falta en objetividad le sobra en cercanía; pero debemos reconocer que el Licenciado impulsó, además de otras empresas, la Literatura. Quizá por este motivo surgiera nuestro cronista en ese ambiente proclive a la creación literaria y al ansia de perpetuar aquellas gestas (MORALES PADRÓN, 1981: 625):

“Vino también en esta coyuntura...  
Don Gonzalo Jiménez de Quesada,  
harto más repelado que con pelo,  
porque en juegos y damas y combates,  
libreas, invenciones, fastos vanos  
Y prodigalidad desordenada,  
dio fin a la grandeza de moneda  
en aquellas provincias adquirida”

### **Francisco de Orellana y Gonzalo Pizarro**

Cuando Juan de Castellanos llega a América todos estos procesos estaban en ebullición. Y aquel joven *chapelón* va percibiendo la compleja variedad de situaciones. Cuando más tarde redacte la crónica del descubrimiento del río Grande de las Amazonas o de Orellana, lo hará bajo el reflejo de estas contradicciones y desde el signo de la controversia.

Precisamente el inicio de su periplo vital en América fue testigo de la llegada a la isleta de Cubagua, por septiembre de 1542, de Francisco de Orellana,

---

<sup>10</sup>

cuando éste finalizaba su primera aventura por el gran río. Es cierto que aún andaba lejos de querer escribir sobre cuántos sucesos contemplaba o le referían a su alrededor, pero aquellas primeras imágenes del descubridor quedaron en su memoria

Comenzaremos afirmando que Francisco de Orellana tenía treinta años cuando se puso a navegar río Amazonas abajo. Había nacido en 1541 en Trujillo (Extremadura) Vive en Centroamérica y en 1533 salta al Perú a reforzar las tropas de Francisco Pizarro. Participa en la fundación de Puerto Viejo en marzo de ese mismo año, pero no escapa a los conflictos que estallaban a su alrededor. Se verá envuelto en las guerras civiles del Perú que, como hemos dicho, tanto perjudicarían en el fenómeno de inculturación del territorio.

Después de tomar parte en la batalla de las Salinas o Cachicampa contra Diego de Almagro el viejo, abandona Lima para siempre y se dedica a poblar y colonizar. En este tiempo funda Santiago de Guayaquil. Allí lo encontramos cuando Gonzalo Pizarro persigue la idea “de hacer una entrada” al país de la canela también llamado provincia de los Quixos (MORALES PADRÓN, 1981: 662) No duda en ponerse a las órdenes del gran Gonzalo porque seguía tocado del mal de la época: la lepra del Perú.

La aventura de este descubrimiento comenzaba a principios de 1541. Además de paisano, fue amigo y “deudo<sup>11</sup>” de aquella “odiada secta de los Pizarro” según la repetida expresión de Gonzalo Fernández de Oviedo. Múltiples veces tendrá que acudir en ayuda de los Pizarro y en una de tantas refriegas Orellana perderá un ojo (otro tuerto famoso de la conquista junto con Diego de Almagro o Pánfilo de Narváez)

El cronista Juan de Castellanos inserta la aventura de Francisco de Orellana en su obra *Las Elegías de varones ilustres* de una manera secundaria. Y es a propósito del relato del facineroso Aguirre cuando el cronista de Alanís nos refiere de modo global algunos detalles del viaje por el gran río. Por ello no es prolijo en detalles; sin embargo nos confiesa aquello de que tuvo cercanía o “gran conocimiento” con el descubridor.

Si vamos al detalle, hemos de afirmar que la crónica de Juan de Castellanos y la de fray Gaspar de Carvajal apenas se contradicen al narrar el primer viaje de los europeos por el Amazonas. Coinciden en cuanto a fechas y acontecimientos; pero hagamos la salvedad de que el cronista sevillano es mucho más resumido.

11 Deudo se entiende por familiar, aunque lejano.

Cuando nuestro cronista era Beneficiado de la iglesia de Tunja, como hemos dicho anteriormente, mantuvo una tertulia con los viejos aventureros de la Conquista. Estos peregrinos personajes relataron todas las peripecias que pudieron contemplar. El papel de Castellanos fue el de contrastar las distintas versiones e intentar llegar a concluir la verdad de los hechos. Afortunadamente aquí contó con la presencia de varios relatores, es decir, antiguos descubridores que estuvieron presentes en los hechos y lo documentaron sobre sus diversos avatares; entre ellos podemos citar a Alonso Esteban, a Pedro de Limpias y a Martín de Arteaga. Del primer testigo puede afirmar que:

*“...abajó con Orellana  
al mar del Norte y a Maracapana”*

Si hacemos una recapitulación, tendremos que recordar aquí que Gonzalo Pizarro preparaba la expedición desde 1540 con la misma tónica que caracteriza las empresas pizarristas: la precipitación unida a la temeridad. El propio Cieza de León escribe: “se metían a descubrir lo que no sabían ni habían visto”. A principios del año siguiente había concentrado en Quito cuatro mil aborígenes, doscientos veinte españoles, mil perros, otros mil cerdos; bestias, llamas y guías (MORALES PADRÓN, 1981: 662) Toman como punto de referencia el río que va definiendo Castellanos:

*“Que en Moyamba tiene nacimiento  
y a la mar del Norte hace su salida  
con casi dos mil leguas de corrida...”<sup>12</sup>*

Para nuestro cronista Juan de Castellanos América fue la tierra de la ilusión, y esto se transmite a través de las descripciones que nos va regalando. Su entusiasmo se desborda a medida que describe el río:

*“La madre del río es tal y tan estensa  
que no la vio mayor hombre viviente...”*

La crónica se desarrolla en el río o en su entorno; pero a la vez con una extraordinaria rapidez. Si seguimos a los acontecimientos comprobaremos que en Zumaco, a cuarenta leguas de Quito, se incorpora Orellana a la expedición del gran Gonzalo con veintitrés hombres agotados. Es recibido con mucha alegría y allí mismo fundan un campamento.

---

<sup>12</sup> Sorprende la información geográfica que poseía el cronista Juan de Castellanos para aquel momento. El afirma que tendría más de 11000 kilómetros. A partir de 2010 se sabe con certeza que la longitud del río Amazonas es de 7062 kilómetros

Gonzalo era en aquel momento todo un personaje. Todavía no se presentía el papel principalísimo que jugaría en las guerras civiles ni el final tan trágico que le esperaba. Pero era el signo de aquella época en la que los hombres se jugaban la vida y la fortuna en una ruleta. En el momento de la expedición Gonzalo Pizarro tiene sobre cuarenta años, fue:

“Moreno de rostro, la barba negra y muy larga. Era inclinado a las cosas de la guerra y gran sufridor de los trabajos della; era muy buen hombre de caballo de ambas sillas y gran arcabucero; y con ser hombre de bajo entendimiento, declaraba bien sus conceptos, aunque por muy groseras palabras; sabía guardar mal secreto, de que se siguieron muchos inconvenientes en sus guerras. Era enemigo de dar, que también le hizo mucho daño. Dábase demasadamente a las mujeres, así a indias como a las de Castilla...

A partir de aquí Gonzalo Pizarro Gonzalo va hacia el oriente en busca de la ansiada canela; la encuentra al cabo de sesenta días y opta por regresar a Zúmaco y construir un bergantín (MORALES PADRÓN, 1981: 663). Durante este tiempo los cerdos, las llamas y los caballos perecen. Muchos indígenas han sucumbido y aparece el hambre. Las tierras ribereñas de este río aún están poco pobladas, la esperada canela se encontraba en unos árboles “altísimos” y “pocos”. En consecuencia los resultados fueron muy escasos.

### **Primera controversia**

Era el veintiséis de diciembre de 1541, hacía diez meses que Gonzalo había abandonado Quito. El río Napo marca la separación entre ambos conquistadores. Ahora los acontecimientos se precipitan pues el bergantín en el que navega Orellana parte como una flecha corriente abajo con cincuenta y ocho hombres a bordo.

Ya hemos hablado de las estrategias de aquellos hombres que rodeaban a Francisco de Pizarro. Y en este contexto cabe preguntarse: ¿existe una voluntad clara de abandonar a Gonzalo o se ven forzados a ello? Francisco de Orellana es un héroe o un villano.

Sabemos que discuten entre ellos. Gaspar de Carvajal nos asegura que llegaron a un acuerdo. Al fin optan por seguir adelante. Para Castellanos la respuesta parece clara aunque para otros es de signo bien distinto:

*“Mas no pudo volver el Orellana  
Forzado de grandísima corriente...”*

Otros autores, tal es el caso de López Ruiz, confirman que Francisco de Orellana fue arrastrado por las corrientes del Amazonas:

“La revalorización de las bocas de los ríos atlánticos se produjo tras la expedición de Francisco de Orellana, quien bajó por el Amazonas llevado por las corrientes y fue a parar en 1542 a la isla de Cubagua, donde así venían a acumularse mayores motivos de deslumbrante atracción. Con Orellana llegaban, en efecto, no solo datos geográficos sobre la inmensidad de aquel cauce sino también todas las fantasías flotantes...” (López Ruiz, 1974: 41)

Por su parte, el gran Gonzalo se ve obligado a retroceder rodeado de penurias. El cronista Castellanos corrobora la versión de Gaspar de Carvajal. Y éste nos va confirmando que al principio descubren nueva tierra; pero no salen de la embarcación.

El primer día de 1542 y el octavo oyen “atambores”. Entretanto se conforman con comer raíces, hierbas, cueros y cintas. Finalmente arriban al poblado de Aparia donde consiguen un poco de comida. En este punto habían navegado ciento cincuenta leguas en los nueve días desde que se separaron de Gonzalo Pizarro.

Ambos cronistas destacan un rasgo de Francisco de Orellana: su talento lingüístico especial y su capacidad para comunicarse con los indígenas, afirma Juan de Castellanos:

*“Porque de lenguas tuvo gran noticia  
y para las hablar mucha pericia”*

Por febrero de 1542 atestigua Carvajal que se hallan en el territorio del cacique Irrimorrany donde consiguen mejor comida, construyen un segundo bergantín al que calafatean según Carvajal con pez y según Castellanos con brea de copey y aceite de “acuosos” animales. Fueron dos los barcos encargados de sacarlos a la mar: el San Pedro y el Victoria.

Con mucha rapidez las fechas se precipitan. El doce de febrero de 1542 entran en el río Amazonas. No hallamos cosa notable que reseñar hasta que llegan a Machifaro. Este es un punto importante porque nos trae a la memoria lo



que sucedería veinte años después en esta misma encrucijada: el asesinato de Pedro de Ursúa a manos de Lope de Aguirre y sus sicarios. Esta crónica será muy bien documentada por varios cronistas además de Castellanos. En Machifaro los indígenas se muestran muy belicosos y resisten. Es este un punto de inflexión en la crónica; luego veremos por qué (VÁZQUEZ, 1947: 164)

A día de hoy no podemos seguir cuestionándonos si Orellana fue un héroe o un villano dada la forma de actuar de las huestes pizarristas y sus caudillos. No nos cabe duda que el dilema persiste ya que comprobamos que existen respuestas para todos los gustos. La mayoría de los historiadores cree que fue la enorme corriente la que alejó a Orellana de Pizarro. Fray Gaspar llegaría a escribir: "lo cual salió al contrario de cómo todos pensábamos; porque no fallamos comida en doscientas leguas". A cambio, "Dios quiso dar parte de un tan nuevo y nunca visto descubrimiento", es decir, realizaron la primera travesía de la que se tienen noticias desde la confluencia del Amazonas y el Napo hasta el océano Atlántico (FERNÁNDEZ-ARRESTO, 2002: 193)

Las conclusiones finales a las que podemos llegar son que los navegantes no pretendían abandonar a los compañeros que habían quedado en el campamento. Al principio fueron guiados por el hambre, después cuando su búsqueda fracasó estaban demasiado débiles para dar la vuelta y remontar la corriente. Es cierto que durante días se dejaron llevar por la corriente porque quizá fueran incapaces de alcanzar la orilla. Hasta fray Gaspar decía misa "como se dice en el mar", es decir, sin consagrar la hostia, por temor a que cayera por la borda (FERNÁNDEZ-ARRESTO, 2002: 194) Actualmente solo podremos aseverar que la parte positiva de este viaje se ve alimentada exclusivamente por los descubrimientos geográficos, los mitos y las fantasías flotantes

## **Segunda controversia**

Casi veinte años más tarde que Orellana otra expedición navega a través de estas aguas desde el Perú hacia el Atlántico. Pedro de Ursúa parte, veinticinco años después de fundada Lima, rumbo al Norte siguiendo las huellas de Gonzalo Pizarro y Francisco de Orellana. Era el año 1560. Contaba con trescientos hombres, siete bergantines y cuatro embarcaciones planas.

Un crítico tan exigente con Juan de Castellanos como Marcelino Menéndez Pelayo, no puede menos que reconocer que hay episodios en las *Elegías de Varones Ilustres de Indias* como la tremenda historia de Lope de Aguirre que justifican la fatiga que pueden producir otros pasajes. Este autor encuentra en el citado

cronista: “no solo viveza de fantasía pintoresca, que es, sin duda, la cualidad que en él es más resplandeciente, sino arte progresivo en ciertas narraciones...” (ROMERO M., 1978: 8) Por citar un ejemplo, en la muerte de doña Inés de Atienza hasta la misma naturaleza personifica un intenso dolor:

*“Las aves por los árboles gemían,  
Las fieras en el monte lamentaban,  
Las aguas sus discursos detenían,  
Los peces en el centro murmuraban;  
Los vientos con los sonos que hacían  
Tan execrado hecho detestaban...”*

El personaje principal del drama es el navarro Pedro de Ursúa; detrás de él se sitúa Fernando de Guzmán; será el futuro rey de naipes que el loco Aguirre va a utilizar como marioneta para sus pretensiones.

Dos mujeres serán las encargadas de representar los papeles trágicos en la función: la bellísima mestiza Isabel de Atienza y Elvira de Aguirre, también mestiza e hija del tirano Aguirre. La primera será la manzana de la discordia y la segunda va a marcar el final de un drama desprovisto de todo heroísmo.

El traidor personaje de la Conquista, al verse vencido, apuñaló a su hija diciendo que no quería que: “cosa que quiero tanto venga a ser colchón de bellacos”. El diálogo que flotó en el aire por unos instantes fue breve, casi no llega a veinte palabras. Elvira, al ver las intenciones de su padre exclamó: “No me mates, padre mío, que el diablo os engañó”. La respuesta fueron tres puñaladas y un ¡Hija mía!, al que siguió, ya más débil, el estertor final de la moribunda: “Basta ya, padre mío” (MORALES PADRÓN, 1981: 674).

Este drama, muy hispanoamericano, guarda ecos literarios y sorprendentemente mucho parecido en las obras de Juan de Castellanos y Valle Inclán (VALLE-INCLÁN, 1981: 24) Además esta obra consolida una corriente temática sobre dictadores que se basa en la personalidad del tirano Lope de Aguirre. Existen títulos como *El recurso del método* de Alejo Carpentier, *El otoño del patriarca* de Gabriel García Márquez que se unen a otros títulos de Miguel Ángel Asturias y Francisco Ayala con (mucho parecido). El primero de ellos retrata al dictador lógico frente al colombiano que nos ofrece al dictador mágico

La bárbara grandeza viene resumida por Valle al final de la novela:

“-¡Hija mía, no habés vos servido para casada y gran señora, como pensaba este pecador que horita se ve en el trance de quitarte la vida que te dio hace veinte años! ¿No es justo quedés en el mundo para que te gocen los enemigos de tu padre, y te baldonen llamándote hija del chingado Banderas!”

“Sacó del pecho un puñal, tomó a la hija de los cabellos para asegurarla, y cerró los ojos. Un memorial de los rebeldes dice que la cosió con quince puñaladas”

De nuevo nos encontramos en Machifaro. Los indígenas son también hostiles, pero los subordinados tampoco ofrecen a Ursúa mucha más tranquilidad. La noche del primer día de 1561 acaba con la vida del navarro y pone en escena a Lope de Aguirre.

Francisco Vázquez, testigo de los acontecimientos, es mucho más parco en sensaciones y nos describe el desenlace con la sencillez de quien lo contempla cercano y con sus propios ojos:

“Y así, luego el tirano perverso, viéndose casi solo, desesperado el diablo, en lugar de arrepentimiento de sus pecados hizo otra crueldad mayor que las pasadas, con que echó el sello a todas las demás; que dio de puñaladas a una sola hija que tenía, que mostraba quererla mucho más que a sí” (VÁZQUEZ, 1944: 163)

Finalmente la versión literaria de Juan de Castellanos dotada de un diálogo que tiñe de mayor dramatismo que el propio Valle:

*“Al fin se llegó con gesto fiero,  
Diciendo: muere tú pues que yo muero...”*

*La moza le responde: “padre mío,  
Mejor nueva pensé que se me diera,  
¿Que mal, qué sinrazón, que desvarío  
He cometido yo para que muera?  
Mejor lo haga Dios y en él confío  
Que no moriré yo desta manera:  
Este pago me dais, este marido  
Por lo mucho que siempre os he servido...  
Cristianas gentes son entre quien quedo,  
Y a quien no daré causa de discordia*

*Mostrar con mujer flaca tal desnudo  
No es animosidad sino vecordia:  
¡Desdichada de mí pues que no puedo  
En mi padre hallar misericordia!  
No más señor, tened vuestra derecha”  
Responde: “nada, hija, te aprovecha  
“Pasa por donde pasan los mortales,  
Dese fin a la gente pecadora,  
Acabanse los malos con sus males,  
Mi día se llegó llegue tu hora  
No quiero que te digan los leales  
La hija del traidor o la traidora” (CASTELLANOS, 1997: 342)*

Aparte de la fuerza trágica de aquellos hechos, hoy no podemos concluir si aquellas vidas se deslizaron impulsadas por los acontecimientos sobre las turbulentas aguas del Amazonas. Esto es lo que queremos suponer, pues los autores se dividen en este punto. Unos creen que Aguirre salió a la mar a través del río Negro, Casiquiare y Orinoco. Otros como Carvajal, Castellanos o Morales Padrón aseguran con razones (MORALES PADRÓN, 1981: 671), por el contrario, que fue a través del Amazonas. Y para ello se basa en la relación del capitán Altamirano que habla de un itinerario que los llevó de forma “más breve a la mar”, y este itinerario es, sin duda, el río Amazonas.

En la distancia podemos deducir que políticamente la rebelión careció de consecuencias, sin embargo geográficamente contribuyó a que se limitasen las concesiones para nuevos descubrimientos y dejó algunos topónimos en la ruta seguida por Lope de Aguirre llamado el loco o el peregrino (MORALES PADRÓN, 1981: 675)

### **Tercera controversia: las “maniriguas” o amazonas**

Entre los mitos de la conquista americana no hay ninguno tan confuso y deformado como el de las Amazonas (MORALES PADRÓN, 1981: 314). En la actualidad hay autores que confiesan que los primeros exploradores españoles dieron al río el nombre de unas mujeres guerreras que, según creían, acechaban bajo la lluvia, en un lugar escondido adonde les era muy difícil acceder (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2002: 193)

A finales de 1541 llegaron los primeros viajeros españoles: cincuenta y ocho hombres sobre una balsa construida en el sitio con clavos de desecho forjados torpemente a golpes. Formaban parte de una desventurada expedición que iba, como otras tantas, en busca de una quimera: “la tierra donde se hacía la canela”. Buscando víveres a la desesperada llegaron al Amazonas llevando su carga a golpe de remo por el río Napo.

El mundo ribereño que pudieron observar los navegantes era una civilización inestable sorprendida cuando estaba emergiendo. El día ocho de enero de 1542, después de 12 días a flote, alcanzaron la orilla y fueron alimentados por unos indígenas que se apiadaron de ellos (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2002: 194) Esto les proporciona fuerzas para seguir hacia el mar y construir un bergantín. Como lo que necesitaban eran clavos, reúnen todos los trozos de metal que pueden y hacen dos mil clavos en veinte días, Con ello la edad de hierro llega a la selva amazónica.

El cinco de junio de 1542 tienen un encuentro que dio nombre al río. Hallaron un edificio donde adoraban al símbolo de sus soberanas “las amazonas”. Río abajo oyen rumores de que al norte existía un poderoso reino de mujeres guerreras formado por setenta aldeas, rico en oro, plata, sal y llamas. Poco después de que irrumpieran en el Atlántico, tras recorrer mil ochocientas leguas río abajo, ya circulaban por Europa historias de las heroicas batallas que los españoles libraban con las Amazonas (FERNÁNDEZ-ARMESTO: 195)

El texto de Carvajal nos revela que aquellos indígenas vivían en grandes ciudades con miles de habitantes. Esta prometedora sociedad se alimentaba de la cría de tortugas y de peces, así como del cultivo de mandioca<sup>13</sup> amarga. En la isla de Marajó, en la desembocadura del Amazonas se han hallado restos de una sociedad de constructores que inducen a la comparación con pueblos considerados “civilizados” (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2002: 196)

Este simbólico mito es, desde los tiempos clásicos, muy arcaico y materia de poetas (MOLINER, 1984: 160)<sup>14</sup> La propia palabra es de origen griego, y de aquí pasa al latín (COROMINAS, 1973: 47)<sup>15</sup>. Si rastreamos este mito en los

13 Es uno de los cultivos más productivos y menos exigentes que haya desarrollado el hombre. Supone un grado importante de conocimiento, pues si se prepara inadecuadamente produce un veneno letal, pero, una vez extraído éste aplastando la planta, tiene un valor nutritivo muy elevado

14 Explica la autora este tema definiéndolo como mujer de cierto pueblo de mujeres guerreras que habitó el Ponto. Y cita a Hipólita que fue derrotada y muerta por Hércules. Asimismo recuerda a Pentésilaea muerta por Aquiles en el sitio de Troya. Ambas fueron reinas de sus respectivos pueblos

15 Amazon-onos en griego viene a significar una raza de mujeres guerreras

orígenes de la cultura occidental, debemos referirnos al griego Homero. La antigüedad es muy avara con muchos de sus hombres ilustres, pero con el autor, entre otras obras, de “la *Ilíada*” y “la *Odisea*”, esta situación llega a un grado desesperante.

Comencemos por su cuna: hasta diez ciudades griegas se disputan tal honor, de ellas tan sólo Atenas, Chíos y Esmirna mantienen sus fundadas pretensiones. Lo más probable es que la patria de Homero fuera Esmirna. La variedad y riqueza del lenguaje homérico, mezcla de todos los dialectos a base del eólico y el jónico, nos viene a robustecer la idea de un Homero personal que nació en la cosmopolita y poderosa Esmirna entre los siglos XIII y IX a.C. (HOMERO, 1965: 14)

En el poema “la *Iliada*” no hallamos referencia a las Amazonas. Podemos comprobar que finaliza con estas palabras escuetamente:

“Así terminaron los troyanos los funerales del valerosísimo Héctor, domador de caballos”

Sabemos, por otra parte, que el asunto de “la *Ilíada*” se continuaba en varios poemas. Si nos fijamos en los más de ciento cincuenta códices de la “*Ilíada*” que se conservan, podemos comprobar que existen muchas redacciones que completaban aquellas palabras con la siguiente frase:

“Luego llegó la Amazona, hija del funesto Marte, matador de hombres”

Estos versos anudaban “la *Iliada*” con el poema “La *Etiopéida*” o “*Etiópida*” del poeta Arctino de Mileto. Arctino es tan antiguo que floreció en los comienzos de las Olimpiadas<sup>16</sup> y se le llegó a considerar discípulo y contemporáneo del propio Homero

Según la inscripción de la tabla del Museo Borgia, este poema constaba de 9.500 versos, por ello era una tercera parte más corto que “la *Ilíada*” y comenzaba con la llegada de las Amazonas a Troya en defensa de la ciudad.

Iban dirigidas por Pentésilea que vence repetidamente a los griegos hasta que es muerta por Aquiles a pesar de estar enamorado de ella. El soldado griego Tersites se burla de su pasión y es inmolado a su vez. Otros héroes como Diomedes y Agamenón le reprochan esta acción y Aquiles vuelve a retirarse de la lucha como había sucedido al principio de la *Ilíada*.

---

16

Las Olimpiadas se celebran desde el año 776 A.C.

Una vez desaparecida Penthesilea y con Aquiles retirado de la lucha, entra en escena Memnón, señor de los etíopes y sobrino de Priamo, rey Troya. Precisamente serán estas gentes, que llegaron a Troya en defensa de la ciudad, quienes darán nombre y unidad al poema

La figura de esta guerrera femenina, hermosa y hábil en el manejo de las armas, suscitará grandes y largos entusiasmos y un gran número de obras y referencias literarias hasta los tiempos modernos (RIQUER, VALVERDE, 1984: 20), por citar alguna nos atrevemos con, entre otras, la obra trágica del romántico alemán von Kleist titulada “Pentesilea”

Este mito, que goza de unos cuantos siglos de antigüedad literaria, ensalzó el aura de las mujeres guerreras. Sin duda que los españoles, conocedores de la literatura grecolatina y empapados de los ideales renacentistas, trasladarían al nuevo escenario americano toda la carga épica de esta creencia. Con ella en sus mentes, iban a ver acrecentado el asombro que ya les impulsaba a descubrir con más detalle las nuevas tierras. Entusiasmado por estos hallazgos, el propio cronista Castellanos las denomina como:

*“Mujeres sueltas y flecheras  
con fama de grandísimas guerreras”*

Gaspar de Carvajal nos va dando cuenta de que el siete de junio de 1542 entran en la tierra de las mujeres solas. De esto se hace eco Juan de Castellanos para rebatir la existencia de las Amazonas. Insiste en que aquellas mujeres vivían solas porque sus maridos estaban trabajando en sus granjerías.

*“E india varonil que como perra  
Sus partes bravamente defendía,  
A la cual le pusieron Amazonas”*

Por el contrario, Gaspar de Carvajal hace una descripción de estas mujeres (DÍAZ MADERUELO, 1987: 77) y de sus costumbres, de forma que asegura que el 24 de junio de 1542 aún siguen los expedicionarios en la tierra de amazonas:

*“Estas mujeres son muy blancas y altas, y tienen muy largo el cabello y entrenzado y revuelto en la cabeza; y son muy membrudas y andan desnudas en cueros, tapadas sus vergüenzas, con sus arcos y flechas en las manos haciendo tanta guerra como diez indios; y en verdad que hubo mujer de estas que metió un palmo de flecha por uno de los bergantines, y otras que menos, que parecían nuestros bergantines puercos espín”*

Sin duda que a aquellos españoles medievales no dejó de sorprenderles esta historia. Juan de Castellanos las denomina *maniriguas*. Y califica esta leyenda con expresiones muy significativas tales como “fabulilla vana” o “novela liviana”

A pesar de estas sospechas la creencia pervive, toma cuerpo y el en siglo XVIII es citada por viajeros como La Condamine (LA CONDAMINE, 2003: 77-96) Charles Marie de La Condamine (1701-74) es un naturalista y matemático francés que viajó a América del Sur con afanes de descubrimiento, verificación y contraste científico. Y con esta finalidad condujo la primera exploración científica por el río Amazonas. Como buen francés ha nacido con las cualidades de la claridad y el cartesianismo de forma que se puede creer lo que cuenta.

Este autor nos avisa de sus intenciones al afirmar que se propone sacar utilidad del viaje trazando el mapa del Amazonas. Además nos habla de las costumbres de los habitantes que habitan sus riberas, de sus usos peculiares, e incluso llega a convertirse en fabulador cuando se refiere a las Amazonas como aquella república de mujeres de Orellana. Escribe La Condamine:

“Durante nuestra navegación preguntamos en todas partes a los indios de los diversos pueblos, (...) si tenían algunas noticias de las belicosas mujeres que Orellana pretendió haber encontrado y combatido (...) Nos dijeron todos que así se lo habían oído contar a sus padres (...)”

Después de ir recogiendo sucesivos testimonios por toda la geografía cercana al citado río, llega a afirmar:

“me cuesta trabajo creer que las Amazonas se hallen establecidas ahí actualmente<sup>17</sup> sin que de ellas se tengan noticias más positivas (...) Esto no quiere decir que, aun cuando hoy no se encuentren vestigios de esta república de mujeres, sea suficiente para poder afirmar que no existió nunca”

También es cierto que llega a firmar que este mito de las Amazonas existió antes de la llegada de los europeos. Por ello no menciona en sus escritos todos los autores que hablan de mito de las Amazonas, tampoco nos habla de aquellos otros que pretenden haberlas visto sino que se limita, ante todo, a recoger testimonio de sus contemporáneos incluyendo el testimonio del P. Feijóo y de su discípulo Martín Sarmiento.

---

17 Afirma el autor que como lugar de retirada coinciden todos los testimonios en situarlo en el centro de las montañas de la Guayana



Viene a concluir Feijóo que algunos autores niegan sus existencia, contra muchos más que la afirman. Con la historia de las Amazonas –continúa– se ha mezclado mucho de fábula, sin embargo concluye que hay mujeres con mucho valor personal tanto en Asia, África, América y Europa. Y en defensa de su tesis hace una larga cita de mujeres adornadas de estos atributos y de espíritu bélico (FEIJÓO, 1778: 45)

Lo cierto es que, conocida la invención y propalada la especie, el río toma desde entonces el nombre de Amazonas. La especie presenta, pues, dos versiones de los hechos. Por una parte, la de quienes propagan la leyenda, a saber Orellana, Alonso Esteban, Gaspar de Carvajal; el relator Pedro de Limpias, el testigo Martín de Arteaga o el propio Cristóbal Colón que las sitúa en la isla de Matinino o Álvaro Núñez Cabeza de Vaca (NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1971: 230) quien escribe:

“le dijeron que a diez jornadas de allí, a la banda del oesnorueste, habitaban y tenían muy grandes pueblos unas mujeres que tenían mucho metal blanco y amarillo (...) y que es gente de guerra y temida de la generación de los indios (...) y si las que quedan preñadas paren hijas, tíenenlas consigo, y los hijos los crían hasta que dejan de mamar, y los envían a sus padres”

Y por otra, destacamos la posición de La Condamine, Feijóo, Juan de Castellanos y Pedro Mártir de Anglería para quienes siempre ha habido mujeres varoniles. El cronista italiano toma en consideración los dichos y termina afirmando taxativamente. “téngolo por fábula”. La mayor semejanza que se ha encontrado con el mito de las Amazonas ha sido en la tribu de los jirimagua. La tradición belicosa que siempre respetaron obligaba a enviar a la lucha a guerreros de ambos sexos (FERNÁNDEZ-ARRESTO, 2002: 196)

## Conclusiones

Hemos querido valorar la consideración que nos merece cada uno de los diferentes conquistadores o colonizadores en razón a su cultura o formación. Hemos de destacar que don Gonzalo Jiménez de Quesada y Hernán Cortés ofrecieron muy superiores logros tanto a nivel material en la colonización como en el literario. En Perú y el Amazonas los logros tuvieron mucho que ver con las trágicas guerras civiles.

La obra de Cortés o Quesada creó más expectativas en los diferentes territorios que las obra de los otros. Orellana realizará un segundo viaje por el Amazo-

nas que se salda con su fracaso y muerte, aunque hay autores que han dejado escrito que, a pesar de la superior formación de Hernán Cortés, hubiera sido deseable un mayor aprecio hacia la cultura de los vencidos. En su descargo hemos de decir que, entre las prioridades de Hernán Cortés nada más finalizar la conquista de Nueva España, figuró la solicitud al emperador de personas que se preocupasen por la dirección espiritual de los indígenas. Y el resultado no pudo ser más positivo si tenemos en cuenta la obra de cronistas etnógrafos tan importantes como fray Andrés de Olmos, fray Toribio de Benavente o fray Bernardino de Sahagún, todos ellos de la orden franciscana.

Hay que reconocer que la ruta primera por el Amazonas no solo amplió el horizonte geográfico sino también los mitos y las fantasías flotantes.

El conflicto de Aguirre no trajo consecuencias políticas, más bien limitó las concesiones de más descubrimientos y dejó huellas de la terrible tragedia en la toponimia.

El mito de las Amazonas o mujeres guerreras siguió en la mente de los pobladores de Europa y América, sin embargo ya nacieron opiniones discrepantes que lo consideraban tan solo una leyenda.

Debemos pues concluir que es cierto que aquel Juan de Castellanos de veinte años que pudo contemplar a Orellana en la isleta de Cubagua, distaba mucho del sesudo e irónico Beneficiado que, residente en Tunja, escribiese muchos años después la historia de todo el caudal de noticias que recogió pacientemente de los denominados relatores.

En este punto vemos que Juan de Castellanos intentó ser todo lo crítico que se podía ser en aquellos momentos. A medida que contrastaba información procuraba establecer la distancia que le permitiera ser mucho más objetivo con alguno de los hechos, ante todo con uno de los mitos más socorridos y seductores a través de la historia como el de las Amazonas.

Muchos pensadores concluyen que puede ser cierto que no existen las Amazonas, lo que nadie niega es que siempre han existido mujeres que muestran ante las más difíciles circunstancias un gran valor personal. El mismo cronista pudo comprobar que el mito de las Amazonas, a pesar de ser el espejo de una realidad palpada por los indígenas, fue desapareciendo a medida que avanzaba el Descubrimiento (MORALES PADRÓN, 1981: 314)

## Referencias

- Arranz, L., (1985) *Cristóbal Colón. Diario de a bordo*. Madrid: Historia 16.
- Autores Varios, (1999) *Quinto Centenario del nacimiento de Bernal Díaz del Castillo*. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y Cultura
- Carvajal, G. (1986) *La aventura del Amazonas*. Madrid: Historia 16
- Castellanos, J. (1997) *Elegías de varones ilustres de Indias*. Bogotá: Editor: Gerardo Rivas Moreno
- Corominas, J. (1973) *Breve diccionario etimológico de la Lengua Castellana* Madrid: Editorial Gredos, S.A., 3ª Edición
- Díaz del Castillo, B. (1955) *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Colección Austral
- Díaz Maderuelo, R. (1987) *Francisco de Orellana*. Madrid: Historia 16
- Espina Barrio, A.B., Nilton Correa L. (2020) *Museus, Turismo e Património em Ibero-América*. Salamanca IIACyL y Universidad de Salamanca
- Esteve Barba, F. (1964) *Historiografía Indiana*. Madrid. Editorial Gredos
- Fernández-Armesto, F. (2002) *Civilizaciones. La lucha del hombre por controlar la Naturaleza*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, S.L.
- Fernández Martín, L. (1991) *Hernando Pizarro en el castillo de la Mota*. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Bienestar Social
- Feijóo, B. J. (1778) *Teatro Crítico Universal*. Madrid: Ediciones Ibarra.
- Homero (1965) *La Ilíada*. Madrid: Ediciones Ibéricas, X Edición
- Lucena Salmoral, M. (1997). *Descubrimientos y descubridores*. Madrid: Cuadernos Historia 16, nº 88
- La Condamine, C. M. (2003) *Viaje a la América meridional*. Madrid: Espasa Calpe.
- Lorenzo Sanz, E. (1995) *Cuatro mil vallisoletanos y cien poblaciones en América y Filipinas*. Valladolid: Excma. Diputación Provincial
- López Ruiz, J.M. (1974) *Hernández de Serpa y su hueste de 1569 con destino a la Nueva Andalucía*. Caracas: Academia Nacional de la Historia
- Matamoro, B. (1986) *Lope de Aguirre*. Madrid: Historia 16
- Menéndez Pidal, R. (1922) *Exploradores y conquistadores de Indias (1492-1540) Relatos geográficos*. Madrid: Instituto Escuela. Junta para ampliación de estudios. Biblioteca literaria del estudiante, tomo XVIII
- Moliner, M. (1984) *Diccionario de uso del español*. Madrid: Editorial Gredos
- Morales Padrón, F. (1981) *Historia del descubrimiento y conquista de América*. Madrid: Editora Nacional.
- Núñez Cabeza de Vaca, A. (1971) *Naufragios y Comentarios*. Madrid: Espasa Calpe.
- Prescott, W. (1986) *Historia de la conquista del Perú*. Madrid
- Quintana, M.J.(1852) *Vidas de españoles célebres*. Madrid: BAE, XIX

- Riquer, M., Valverde, J.M. (1984) *Historia de la Literatura Universal*. Barcelona: Editorial Planeta, Volumen 1
- Rivas Sacconi, J.M. (1948) *El latín en Colombia*. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro Cuervo
- Rojas, U. (1958) *El Beneficiado Juan de Castellanos: cronista de Colombia y Venezuela*. Tunja (Colombia): Editor Gerardo Rivas Moreno
- Romero, M.G. (1978) *Aspectos literarios de la obra de Juan de Castellanos*. Bogotá: Centro de Historia del Táchira
- Romero, M.G. (1964) *Juan de Castellanos. Un examen de su vida y de su obra*. Bogotá: Banco de la República. Biblioteca Luis Arango
- Valera, J. (1889) *Cartas americanas*. Madrid: Editorial Fuentes y Capdeville
- Valle-Inclán, R. (1981) *Tirano Banderas. Novela de Tierra Caliente*. Madrid: Espasa Calpe
- Vázquez, F. (1944) *Jornada de Omagua y Dorado. Historia de Lope de Aguirre, sus crímenes y locuras*. Buenos Aires: Espasa Calpe Argentina S.A.,
- Vergara Vergara, J.M. (1981) *Historia de la Literatura en Nueva Granada*. Bogotá: Editorial Minerva
- Vives, P. (1997) *Los virreinos americanos*. Madrid: Cuadernos de Historia 16

# **Modos de pensar la diferencia cultural. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca**

Dr. D. Carlos Montes Pérez

Departamento de Psicología social y Antropología.  
Universidad de Salamanca España.

## **Resumen**

En este trabajo nos acercamos a la figura del padre dominico y profesor de la Universidad de Salamanca a través de su obra “Relecciones sobre los indios y sobre el derecho de guerra”. En este pequeño trabajo que incluye alguna de sus más importantes cartas a sus amigos más íntimos podemos ver cómo se fragua la llamada duda indiana en la que participaron numerosos profesores de la citada Universidad. A medida que el padre Vitoria va enfrentándose a los distintas cuestiones en conflicto emerge de un modo sutil una nueva forma de entender y comprender la humanidad, hito muy relevante para el pensamiento antropológico contemporáneo. Al reflexionar sobre si los indios tienen dominio propio o si la guerra contra los infieles es justa o no lo es, el padre Vitoria lleva a cabo una encendida defensa de los indios y una crítica dura contra aquellos que sin consultar con los sabios salmantinos se han apropiado de bienes que no les correspondían, o que han contribuido con violencia a la conquista de un nuevo territorio.

**Palabras clave:** Francisco de Vitoria; escuela de Salamanca; antropología; diferencia cultural; indigenismo.

## **Abstract**

In this work we approach the figure of the Dominican father and professor at the University of Salamanca through his work *Relecciones sobre los indios y sobre el Derecho de guerra*. In this small work, which includes some of his most important letters to his closest friends, we can see how the so-called Indian doubt, in which many professors from the aforementioned University participated, is forged. As Father Vitoria confronts the different issues in

conflict, a new way of understanding and comprehending humanity emerges in a subtle way, a very relevant milestone for contemporary anthropological thought. Reflecting on whether the Indians have self-control or whether the war against the infidels is fair or not, Father Vitoria carries out a fiery defense of the Indians and a harsh criticism against those who, without consulting the Salamanca scholars, have taken over goods that did not belong to them, or that have contributed with violence to the conquest of a new territory.

**Keywords:** Francisco de Vitoria; Salamanca's school; cultural anthropology, cultural difference; indigenism.

### **Introducción: A orillas del Tormes**

La importancia de la escuela de Salamanca es creciente y además variada en cuanto a la relevancia de su contribución en distintas áreas de conocimiento. Desde la reflexión inicial filosófica y teológica que surgió allá por los siglos XVI y XVII en las aulas del Studio Salmantino, su influencia se ha extendido de un modo decisivo al ámbito de las relaciones internacionales, a los derechos humanos, al pensamiento económico y también, al pensamiento antropológico. En las últimas décadas han surgido numerosos estudios que enfatizan el logro alcanzado por los profesores salmantinos, sobre todo en lo concerniente al ámbito del derecho y a la vertiente comercial y económica de su pensamiento. Esto engrandece la historia de Salamanca, y de su Universidad. Sin embargo desde nuestro parecer, se ha insistido poco en la trascendencia de este conjunto de pensadores, con el padre Francisco de Vitoria a la cabeza, para la historia del pensamiento antropológico en general. La figura del padre dominico se agranda con el paso del tiempo. Desde su cátedra de Prima en la Universidad de Salamanca hizo de la renovación teológica un punto de partida para alcanzar metas más altas que condujeran a un cierto activismo social y político desconocido en la época.

El conocimiento humano y la reflexión filosófica tienen sentido cuando promueven acciones que se vinculan con la vida real, terrenal, mundana donde se palpan las diferencias y los conflictos que ellas mismas generan en términos de relaciones de poder y de dominación. Parece claro, por tanto, que asistimos a través del pensamiento de la escuela de Salamanca a un tiempo nuevo, ya alejado de la especulación escolástica, en una ciudad y en un entorno que anticipaba veladamente la renovación humanística y el renacer de una idea con derechos universales para todos los hombres.

En las aulas de la Universidad de Salamanca se van filtrando lentamente y con enorme esfuerzo ideas renovadoras y novedosas, propias de un mundo que ha cambiado con importantes consecuencias como la doctrina vitoriana que deviene lentamente ética de paz en medio de las primeras guerras coloniales. La figura de Francisco de Vitoria es el inicio de este proceso y el hilo conductor de la escuela. De él parte un conjunto de ideas que serán el fermento, no sin profundas reticencias, del amanecer de un nuevo tiempo y el declinar del mundo medieval. Como algunos otros, Vitoria proyecta sus ideas sobre la humanidad y sobre la diferencia cultural de un modo adelantado a su tiempo, como se pone de manifiesto en su tesis sobre la “*Communitas Orbis*” y expresa en las lecciones impartidas en las aulas del studio salmantino. En su día a día, a través de sus escritos, de sus diálogos y conferencias públicas fue labrando una mentalidad basada en un humanismo de paz. Por todo ello cabe considerar al padre Vitoria como precursor de la idea de una gobernanza global que se muestre vigilante con los abusos del poder en cualquiera de sus manifestaciones, idea que no ha perdido ni un ápice de actualidad y que se reivindica ahora con fuerza. Esta loable y certera defensa de una humanidad donde las diferencias no devengan en desigualdades ni discriminaciones, aspiración del conocimiento antropológico, se gestó en las relecciones de Francisco de Vitoria sobre los indios pronunciadas en la ciudad del Tormes entre los cursos 1538 y 1539. Estas relecciones son un documento inestimable y un texto referente para la reflexión sobre la alteridad cultural. Al principio circularon estas obras casi en la clandestinidad, de mano en mano entre profesores y alumnos de la universidad salmantina que leen con atención los textos vitorianos, al tiempo que van comentando con agudeza su contenido, para después, publicadas postmortem, propagarse ya en copias en un número elevado, algunas veces respetando su contenido, y en otras ocasiones transformando, revisando, corrigiendo e incluso interpretando e interpelando los textos del llamado por algunos el Sócrates español.

Estos textos han servido de inspiración a generaciones contemporáneas del propio Vitoria como Soto, Cano, Ledesma, Cuevas y otros. Pero también han sido faro y guía para otros muchos en el transcurrir del tiempo que se han acercado con curiosidad al relevante hecho histórico del primer contacto cultural de la modernidad. El magisterio de Vitoria en la ciudad es abrumador. La revolución se está llevando a cabo desde las cátedras de teología que eran ocupadas en gran medida por discípulos del profesor salmantino de adopción. Sus textos se convierten en un foco constante y relevante de discusión, al que aportan decididamente los jóvenes discípulos miradas nuevas y complementarias sobre la conquista de América, eje central de la reflexión y sobre la cual

se forman verdaderos equipos de investigación que, partiendo de las mismas fuentes, aportan perspectivas interpretativas. Al amparo de estos comentarios sobre la guerra del Perú aparecen los indios, el otro radical que acabada de ser percibido de un modo rotundo, en presencia y contacto directo, más allá de la mera retórica literaria, cuya presencia frente a frente hace tambalear el marco protector escolástico de una humanidad restringida y limitada geográficamente. El reto es mayúsculo, similar al de las grandes metrópolis multiculturales donde la cultura se hace visible, donde se percibe su capacidad de modelar conductas y formas de vida. Hay momentos en la historia, como bien dice Ortega, en la que la vida se encabrita y nos pone ante el espejo para volvernos a preguntar quiénes somos los seres humanos. Cuando estas circunstancias ocurren, la antropología se vuelve un saber fundamental, tal vez el más fundamental de todos, pues recuerda a la vieja sentencia según la cual “nada de lo que es humano me es ajeno”. En estos momentos no podemos mirar para otro lado, sino desde la atalaya propia, como hicieron los pensadores de la escuela de Salamanca bajo el magisterio de Vitoria leer y releer este conjunto de acontecimientos y proyectarlos a nuestro tiempo confuso, multicultural y multiconflictivo.

### **Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra: Francisco de Vitoria**

El salmantino de adopción Francisco nace en 1486 en la capital de Álava, de donde toma su nombre definitivo, si bien algunas investigaciones recientes sitúan su natalicio en la ciudad de Burgos. De vida muy austera y siendo enormemente disciplinado se convierte en Catedrático de la Universidad de Salamanca, y desde sus aulas fue capaz de aglutinar a discípulos devotos que se unen al espíritu renovador que ya corría por sus venas. Esta forma nueva de pensar la teología y de abordar el conflicto cultural traspasa los Claustros y llega a la Corte de donde recibe numerosas consultas sobre distintas temáticas. Tal fue el reconocimiento alcanzado que fueron frecuentes las consultas y dudas planteadas sobre la Conquista y sobre la evangelización de las Indias desde distintos lugares y posiciones del imperio. El Emperador mismo plantea de forma frecuente dudas sobre el derecho que corresponde a los reyes de apoderarse de las tierras descubiertas, y de apropiarse de los bienes allí encontrados. Junto a estas cuestiones planteadas y duramente disputadas, se presentan también dudas sobre el derecho y el sentido de las luchas que se sostenían con los naturales de las tierras sometidas, asunto que será objeto de especial atención del propio Vitoria y de sus devotos discípulos. Rápidamente el padre Vitoria



se pone a trabajar sobre estos asuntos. Las informaciones llegadas de ultramar eran contradictorias. En algunos casos para bien, pero, de un modo cada vez más frecuente, ponían de manifiesto los abusos cometidos por capitanes y gobernantes del nuevo mundo y que merecieron en las cátedras salmantinas un duro reproche, al tiempo de abrían de forma fecunda un interesante debate de raíz antropológica.

Por todo ello, a finales del año 1538 o a principios de 1539 Francisco de Vitoria pronunció su famoso discurso “Relecciones sobre los indios”. Este texto, de honda profundidad es fruto de una larga vida dedicada al estudio sin descanso, como él mismo comenta en la introducción a otro texto titulado “De homicidio”:

“Disfrutan los labradores sus ocios, disfrútanlos todos los artistas y obreros; y al ocupar su vida en los días de labor, esperan los descansos de las fiestas, en las que a voluntad aflojan las riendas del trabajo y recrean el espíritu y dan solaz al corazón, olvidados de las fatigas. A nosotros, ni en las fiestas ni en las vísperas se nos consienten estos ocios; para los estudiosos no se conocen ferias; para los ejercicios literarios no existen vacaciones.”

Sobre este texto que trata sobre los indios y el derecho de guerra versará especialmente nuestro trabajo. Francisco de Vitoria agrupa en el documento un número considerable de dudas surgidas ante el nuevo mundo americano y las organiza en cuatro partes, cada una de ellas con un sumario extenso de cuestiones, que al modo escolástico se van disputando, para finalmente concluir.

“Y toda esta controversia -al igual que esta relección se ha suscitado a causa de los bárbaros del nuevo orbe, a los cuales comúnmente llaman indios, que antes eran ignorados por nosotros y que hace cuarenta años quedaron sometidos al dominio de los españoles.”

Como veremos, el punto de partida de casi todas las controversias es teológico, y radica en una concepción creacionista y cristiana del ser humano, pero rápidamente comienzan a aparecer cuestiones de tipo económico, político y cultural de gran interés. En la primera parte titulada: *Relección primera de los indios últimamente descubiertos* somete a consideración la cuestión de si estos bárbaros, antes de la llegada de los españoles eran dueños pública y privadamente de las cosas y bienes. En este sentido cabe señalar que Vitoria, al comienzo del escrito, se enfrenta con el complejo asunto de la propiedad, tanto individual como comunal, y el derecho lícito o no, de arrebatar esta propiedad a los na-

turales de las indias para que pase a otras manos. Es interesante constatar en la escritura de Vitoria el atrevimiento que demuestra al plantear dudas sobre realidades firmemente asentadas en la tradición medieval. Marca las líneas del paradigma de la época para ir resquebrajándolo poco a poco. De hecho, llega incluso a afirmar que este estado de ánimo, esta sensación de renovación afecta incluso a los artículos de fe, yendo, por tanto, más allá de lo que el sabio Tomás de Aquino atribuía a la razón humana. Este es un signo más de la modernidad del texto, del personaje y de sus ideas.

“Pero hay más aún: pues aunque se diera por sentado que ninguna duda cabe en toda esta cuestión, no es cosa nueva plantear discusiones teológicas sobre materias ciertas. Hasta sobre la encarnación del Señor y demás artículos de la fe disputamos.”

Más aún la duda es necesaria cuando afecta al fuero de la conciencia. Es precisamente, en esta circunstancia cuando, el papel de los sabios es determinado y esencial, puesto que de él depende lo lícito o ilícito de nuestra actitud. De ahí la importancia de esta escuela de discípulos entre los claustros salmantinos. Bajo esta perspectiva aborda ya el primer asunto de naturaleza moral y política. ¿Eran los bárbaros los verdaderos dueños legítimos de sus dominios? Bien es conocido el aumento de noticias llegadas de ultramar que hacían mención a los abusos en la usurpación de bienes en espacios conquistados, por eso, es necesario el abordaje de esta realidad que abarca la cuestión primera. Por Bartolomé de Carranza y por los mismos soldados refiere el propio Francisco de Vitoria que tuvo conocimiento de lo acontecido en la batalla de Cajamarca que decantó definitivamente la batalla del Perú. España recibió a finales de 1533 varias expediciones de actores en la citada batalla que portaban oro y plata que perteneció al rey Atahualpa. Algunos de ellos, presos de problemas de conciencia arribaron a Salamanca para consultar entre sus sabios acerca de la licitud de sus posesiones que les habían caído en suerte en el reparto. Así, de este modo, entra en las aulas del estudio tomesino la llamada duda de indias. Como si de un fino hilo se tratase, los sabios salmantinos, sobre todo dominicos, van conociendo de primera mano lo supuestamente acontecido. Comienza a su vez un lento pero constante goteo de acontecimientos informativos. Francisco Pérez, por encargo de Pizarro ordena imprimir “La verdadera relación de la Conquista del Perú”. Fray Vicente de Valverde acude a Salamanca bajo la acusación de verse comprometido en la muerte de Atahualpa. Agustín de Zárate redacta y publica en Amberes su historia de la conquista del Perú, y así otras muchas informaciones a las cuales el ya catedrático de prima de la Universidad más antigua de España no pudo sustraerse.

Las primeras palabras que muestran su estupor y su desconcierto las escribe y dirige a su compañero dominico y amigo cercano Miguel de Arcos en una conocida carta que se ha publicado en la mayoría de las veces conjuntamente con las relecciones a las que hemos hecho mención. Esta carta contiene ya la postura decidida del padre Vitoria a favor de una idea de humanidad nueva, integradora de las diferencias culturales, así como un inicio de la reflexión posterior sobre la guerra justa y el derecho de gentes. Es necesario poner en valor este texto, pues constituye el primer alegato desde Salamanca en defensa de los indios peruanos contra los abusos y las crueldades que sobre ellos se han llevado a cabo, y constituye por tanto un documento esencial para el indigenismo y la antropología cultural. Su recomendable lectura nos abre a un lenguaje nuevo, desconocido hasta entonces y que bien podría resonar de nuevo ante colonialismos posteriores o incluso actuales. Vitoria se pregunta por la justicia de una guerra que dice no entender. Se siente conmovido por las consecuencias de la misma y por la apropiación de bienes, que si bien, han sido consustanciales a todo conflicto bélico, han de ser juzgados.

“Muy reverendo Padre: Quanto al caso del Perú, digo a V. P. que ya, tam diurnis studiis, tam multu usu, no me espantan ni me embarazan las cosas que vienen a mis manos, excepto trampas de beneficios y cosas de Indias, que se me huela la sangre en el cuerpo en mentándomelas.” (carta dirigida al Padre Miguel de Arcos ,1534)

“Primu omnium, yo no entiendo la justicia de aquella guerra. Nec disputo si el Emperador puede conquistar las Indias, que praesuponna que lo puede hacer estrictísimamente. Pero, a lo que yo he entendido de los mismos que estuvieron en la próxima batalla con Tabalipa, nunca Tabalipa ni los suyos habían hecho ningún agravio a los cristianos, ni cosa por donde los debiesen hacer la guerra.” (carta dirigida al Padre Miguel de Arcos, 1534)

“En verdad, si los indios no son hombres, sino monas, non sunt capaces injuriae . Pero si son hombres y prójimos, et quod ipsi praese ferunt, vasallos del Emperador, non video quomodo a Su Majestat de echarle a perder sus vasallos. (carta dirigida al Padre Miguel de Arcos, 1534)

Estas son algunas de las expresiones que aparecen en la citada carta, y que hemos descrito como fundacional. Destacable es, por tanto, esta condición humana que el padre Vitoria aplica con toda rotundidad a los naturales de las indias. Son hombres y prójimo y, por mucho que los conquistadores intenten justificar los desmanes cometidos, no se les puede exculpar por su tiranía y de-

ben de ser restituidos. Desde este momento, por eso decimos que el documento es fundacional, la conciencia crítica con la conquista quedó señalada, marcada de una forma crítica desde Salamanca, tal y como se puede ver en las alusiones que va haciendo al tema en las clases de las que tenemos conocimiento. Las lecciones impartidas en los cursos de 1535 y 1536 aluden a los derechos de los indios, si bien, siempre con un ojo puesto en la censura, esto no se puede olvidar y es una advertencia que condicionó también la reflexión del padre Vitoria. Así parece que ocurrió con la relección de 1537 que parece que incluía una larga discusión sobre la posición jurídica de los indios basada en esta nueva idea de humanidad. Parece que, poco después de su redacción, por miedo a la censura decidió hacer desaparecer el texto. El padre Francisco de Vitoria tuvo conciencia desde el primer momento de que su posición le situaba en una débil cuerda floja ante el emperador, por tal motivo se mantuvo inicialmente prudente en su vida pública. Sin embargo en las relaciones más cercanas la posición era clara. Es en el curso de 1538-1539 cuando aborda ya en profundidad el tema de la conquista, su legitimidad y, sobre todo, la integración de estos mundos diferentes en una nueva idea de humanidad, como forma de percibir las diferencias. En este sentido conviene recordar las ideas de Lévi-Strauss a propósito de la configuración moderna del pensamiento etnológico cuando señala estos tres hitos que van ampliando y agrandando la idea de humanidad. El antropólogo francés señala como el primer hito este periodo del siglo de oro español cuando dos humanidades se encuentran y la vieja idea de humanidad cerrada comienza a dar signos de resquebrajamiento. Será el segundo hito el momento del romanticismo y colonialismo posterior que desborda los límites conocidos e inserta en la humanidad moderna formas de vida desconocidas y periféricas. Para dar paso a una humanidad que requiere un conocimiento más extenso de la naturaleza humana, pues esta misma ha sido ya modificada. El pensamiento de búsqueda de los orígenes de Rousseau da cuenta de este nuevo momento. El tercer golpe a la vieja idea de humanidad monolítica viene de las teorías de Darwin y de sus consecuencias. Francisco de Vitoria y sus discípulos de la escuela de Salamanca se sitúan en esta línea de contribuciones sobresalientes a la idea contemporánea de humanidad y su contemporaneidad debe de ser resaltada.

A partir de estas lecciones de 1539, el padre Vitoria se convierte en un referente que ofrece un poco de luz ante las distintas decisiones que se han de tomar. Así el propio Emperador recurre a él en cartas del 31 de enero y de 18 de abril de 1539, también Juan de Zumárraga, arzobispo de México y Bartolomé de las Casas y Jacobo de Testera para consultar prácticas misionales sobre los indios en Nueva España. Destacables es la colección de documentos que recogen este

intercambio entre el Emperador y el padre Vitoria mediadas por Fray Juan de Osseguera y que culminan en algunas instrucciones para el gobierno de la Nueva España que llevan ya un cierto aroma vitoriano. Veamos algunas de ellas:

- \* Solicitar autorización para que religiosos y misioneros puedan denunciar ante gobernantes y justicias crímenes y abusos cometidos por los españoles contra los indios sin incurrir en irregularidad canónica ni peligro alguno para su conciencia.
- \* Directamente Zumárraga y Carlos V solicitan de Francisco de Vitoria que los seleccione entre los discípulos de Salamanca para alumbrar y fundar el edificio de la fe y a los que se pueda recurrir en las dudas y dificultades.
- \* Que se establezca y funde una Universidad en México donde se lean todas las facultades y ciencias y sagrada teología que se suele leer en otras Universidades de Castilla.

De entre todas las instrucciones hemos señalado estas por varias razones. En principio por la insistencia en la denuncia de los abusos. Desde las primeras reflexiones sobre las Indias, este es un asunto esencial para el propio Vitoria, está por encima de la propia doctrina y afecta a un problema de conciencia. La defensa de esta posición causó algún problema, no solo al fraile dominico, sino a toda la orden que fue llamada a capítulo por el propio emperador. Como vemos, a pesar de todo, Salamanca se convierte en el lugar desde el que los doctos han de resolver las inquietudes y dudas planteadas, y se apela además a su destacado magisterio. Además, es muy reseñable la idea de salvar la distancia en el saber, por eso se apela a la creación de un Studio general en la nueva España al estilo de las Universidades castellanas. Con este poder atribuido ni más ni menos que por el Emperador Carlos V, Francisco de Vitoria aborda, en el texto que nos ocupa, una variedad grande de cuestiones sobre las indias, sobre la conquista y sobre el nuevo modo de vida que muestran los habitantes del nuevo mundo. Iremos exponiendo y desgranando el sentido a continuación sobre algunas de ellas.

## **Relección Primera de los indios últimamente descubiertos. La duda**

Toda la relección, así como las controversias que en ella se tratan, se han suscitado debido al contacto con los hombres que Vitoria nombra como los bárbaros del nuevo orbe que comúnmente se llaman indios. Hombres que eran ignorados y que ahora emergen en la conciencia europea sometidos al dominio del Emperador español. En esta primera lección Vitoria se centra en la licitud del dominio, tanto por parte del emperador, como por parte de la Iglesia y se cuestiona acerca de, si debatir sobre este particular, dado que estamos hablando de poderes indiscutibles, no es inútil. En este sentido la respuesta del padre dominico es ejemplar:

“Pero cuando tratamos de hacer algo de lo que racionalmente podemos dudar si es bueno o malo, justo o injusto, entonces es procedente la duda y debemos usar de la consulta para no tener que lamentarnos de haber hecho temerariamente alguna cosa, antes de haber averiguado y hallado si es lícita o no” (pág 36)

“Aquel que no consultó a los sabios en materia dudosa no puede tener excusa”(pág 36)

El poder de la razón aplicado a la deliberación junto al poder de los sabios frente al poder político y espiritual marcan ya un camino que va más allá del mundo medieval. La cuestión de las indias es un asunto dudoso, pues, como el propio padre Vitoria indica, hay aspectos que nos indican una cosa y su tesis contraria, opiniones que se contradicen, informaciones veladas e incompletas. Además, junto a esto, rechaza la mera consulta a los hombres de leyes, pues, estos asuntos, deben de ser resueltos no por las leyes humanas sino por las divinas, apelando a una raíz más profunda de ámbito antropológico donde la teología se ha de convertir en un ámbito práctico y moralizante. El contacto con indios, su conquista y la licitud de la apropiación de sus bienes va más allá del mero marco jurídico; radica su entendimiento en una profunda estructura antropológica que ha de ser removida. La pregunta ahora que debe de ser respondida es si estos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública y privadamente de sus bienes. En este sentido, y siguiendo la forma de argumentación escolástica, se plantea inicialmente una respuesta negativa a esta cuestión. No eran dueños de sus bienes por su condición de siervos, apelando al famoso pasaje del Estagirita cuando menciona la condición natural de los miembros de una casa y concluye que los siervos, lo son por

naturaleza y que para los cuales es mejor servir que mandar. La cuestión disputada presenta ahora una parte afirmativa, no basada ya en Aristóteles, sino en la mera evidencia. El propio Vitoria lo expresa de este modo:

“Contra esto diremos que ellos estaban pública y privadamente en pacífica posesión de sus cosas, y, por lo tanto, mientras no se demuestre lo contrario deben ser tenidos por verdaderos señores y no puede despojárseles de su posesión, sin justa causa.”

Como hemos señalado la mera condición de siervo no justifica la apropiación de sus bienes, pero se apela a otra condición que otorgaría validez a dicha apropiación, como sería el motivo de ser pecadores, o infieles o idiotas, siguiendo las propias palabras del fraile dominico. Después de una interesante disputa que recuerda a las mantenidas por el aquinatense en la *Summa Theologica*, Vitoria concluye señalando que el pecado mortal no impide el dominio civil. La condición religiosa de los llamados bárbaros del nuevo mundo no justifica el maltrato, ni por supuesto el robo o el saqueo. Esta defensa cerrada de los indios se lleva a cabo bajo presupuestos teológicos como hemos señalado ya en varias ocasiones. Se plantea la idea de una divinidad que acoge esta nueva humanidad diversa, tal y como se puede extraer de las palabras del profesor salmantino:

“Que así como Dios hace salir el sol sobre los buenos y sobre los malos y caer la lluvia sobre los justos y los pecadores, así también da los bienes temporales a los buenos y a los malos” (pág. 45)

Incluso la defensa que lleva a cabo de los indios alcanza a su condición de infieles. En este sentido sí es válida la posición de Santo Tomás al respecto cuando señala que la infidelidad no priva del derecho natural ni del humano, y como los dominios pertenecen al derecho natural y al humano no se pierden por la carencia de fe. No es lícito por tanto, apropiarse de los bienes de los indios apelando a su condición de infidelidad al Dios cristiano. Concluye sentando cátedra sobre este particular, o más bien, hay que señalar que genera doctrina cuando señala que según el derecho divino, el hereje no pierde el dominio de los bienes. Con el paso del tiempo se percibe la condición absolutamente revolucionaria de estas posiciones del profesor vitoriano y de sus posteriores discípulos que, de un modo u otro, mantendrán esta posición.

De este modo Francisco de Vitoria en su relección sobre los indios va desgarrando las distintas situaciones en la que los bárbaros son dueños de sus domi-

nios, hasta que llega a un apartado de especial interés antropológico, como es la duda acerca de si para que alguien sea capaz de dominio se requiere que tenga uso de razón. ¿Tendrán los indios uso de razón para poder poseer bienes?

Vitoria comienza analizando los animales y su incapacidad racional, pero pasar después a los niños y culminar en los bárbaros. El tratamiento que hace de los indios del nuevo mundo vuelve a ser novedoso, pero podría haber sido descrito por un antropólogo. Conviene leer el fragmento completo:

“Se prueba considerando que en la verdad de los hechos no son amentes, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es manifiesto que tienen cierto orden en las cosas, puesto que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios reglamentados, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere uso de razón. También tienen una especie de religión, y no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes... Por lo que creo que el que parezcan tan y insensatos y obtusos proviene de su mala y bárbara educación, lo que es admisible si consideramos que entre nosotros no faltan rústicos poco diferentes de los animales” (pág. 51)

Este fragmento condensa la visión del indio del padre Vitoria. En primer lugar no los considera personas enfermas, o deficientes, sino que parte de un principio de normalidad. Además destaca la idea de orden y de ordenación de un sistema de vida que denota un proceso cognitivo colectivo para dar sentido a la realidad a través de esas formas de organización. Además podría decirse que esta visión del indio y su sistema de orden y de vida se parece mucho a la clásica definición de cultura de Tylor cuando señala que la cultura es ese todo complejo que abarca todas las esferas del orden social. Les atribuye creencias religiosas pero concluye con que su diversidad no es sustancial ni esencial, sino que radica en la falta de educación, es decir en la falta de un proceso civilizatorio a través de la pedagogía. Camino de Vitoria va a encomendar a la evangelización, muy acorde con su tiempo. De todo ello el padre Vitoria concluye refiriéndose a las posesiones de los indios que antes de la llegada de los españoles, los indios eran verdaderos dueños, tanto pública como privadamente.

En la segunda parte de la relección el padre Vitoria se ocupa del papel del emperador en la conquista y la legitimidad de su dominio. A través de la retórica escolástica va desgranando argumentos y contraargumentos para llegar a conclusiones fruto de la reflexión. Así concluye que el emperador nunca fue el señor del Orbe, y que aunque lo hubiese sido no podría ocupar las provincias de los bárbaros, instituir nuevos señores, deponer a los antiguos e imponer tri-



butos. Esta crítica al poder del emperador le mantuvo siempre en el punto de mira. El monarca confió en la escuela de Salamanca para resolver sus dudas pero también estaba alerta ante la posibilidad de que menoscabara su poder.

De forma similar, en esta segunda parte aborda el poder del Papa. Los argumentos de autoridad se suceden en el texto para concluir que el Papa no tiene potestad temporal alguna sobre los indios bárbaros ni sobre los otros infieles. Es esta conclusión la que sustenta de nuevo la defensa que el profesor salmantino lleva a cabo de los indios, y así expresa que el no reconocer el poder del Papa, ni abrazar la fe cristiana son motivos que legitimen el hacer la guerra o el quedarse con sus bienes. En la defensa que lleva a cabo de los naturales del nuevo mundo siempre tiene el cuenta el padre Vitoria que nada se puede pedir si antes no ha sido enseñado o mostrado, por tal motivo, no hay motivo para hacer la guerra debido a que no tienen los indios la misma religión dado que no se la ha dado todavía a conocer. La evangelización por tanto, es el elemento clave para la teología vitoriana. La falta de civilización que muestran los indios es fruto de la carencia de educación, y es la buena evangelización la que puede provocar la conversión en buenos creyentes y en súbditos de la corona.

“Los bárbaros no están obligados a creer en la fe de Cristo, al primer anuncio que se les haga de ella, de modo que pequen mortalmente por no creer lo que simplemente se les anuncie y proponga diciéndoles que la verdadera fe es la cristiana y que Cristo es Salvador y Redentor del mundo, sin que acompañen milagros o cualquiera otra prueba o medio de convencimiento.” (pág. 75)

La verdadera aventura intelectual para los dominicos de la escuela de Salamanca empieza en la evangelización, pues es el momento en el que, sin el uso de la violencia, y solamente con la capacidad de mostrar racional y suficiente la fe en Cristo se espera una respuesta fiel. Francisco de Vitoria pone en cuestión el modo de acercamiento a esta nueva humanidad, reclama formas blandas y dulces, más bien sugerir y demostrar que imponer para poder llevar a cabo un conocimiento mutuo que permita que abracen la fe católica, pero si no lo hacen, la violencia no está justificada.

“Los que con sincera intención -afirma- deseen atraer a la fe perfecta a los extraños a la religión cristiana, deben hacerlo blandamente y no con aspereza; porque los que obran de otra forma, y bajo este velo quieren apartarlos de las acostumbradas prácticas de su rito, demuestran que, más que a la causa de Dios, atienden a su propia causa.” (pág. 80)

La parte tercera y cuarta del texto se centran en aspectos más concretos de la relación entre el llamado nuevo mundo y el viejo mundo, y de menor valor antropológico. La parte tercera del texto tiene un gran interés, sobre todo, desde el punto de vista económico ya que trata sobre los intercambios comerciales entre los españoles y los indios, y la parte cuarta aborda de manera destacada un asunto central para el momento histórico del siglo XVI como es el derecho de guerra.

### **Más allá de Francisco de Vitoria: los claustros salmantinos**

Entre las virtudes más destacadas del pensador salmantino se encuentra el haber logrado ejercer un influjo destacado en sus seguidores, quienes, evitando la sumisión incondicional, asimilados como propias las líneas esenciales de su pensamiento y contribuyeron enormemente a su difusión, y a su refinamiento conceptual. Cabe hablar así, por tanto, de tres generaciones de pensadores que componen la escuela.

Una primera generación muy innovadora, atrevida y muy revolucionaria que va de Francisco de Vitoria a Domingo de Soto. Una segunda que lleva las ideas a América en un claro proceso de expansión y que cuenta con valores tan señalados como Juan de la Peña y Bartolomé de Medina, y una tercera incluso, que se ocupa de un modo determinante de la aplicación práctica de las doctrinas vitorianas, y que tiene como referentes a Domingo Báñez y a Francisco Suárez. Las tres generaciones aportan algo nuevo al pensamiento germinal vitoriano, tal es así, que incluso se ha postulado por parte de algunos investigadores el tratamiento en plural de este movimiento, y prefieren hablar de escuelas de Salamanca. El pensamiento de Francisco de Vitoria no habría tenido la repercusión que tuvo en su momento sin el esfuerzo denodado de Domingo de Soto, quien publica las tesis inéditas del maestro dándole una forma definitiva a los textos. Merecería, sin duda, un tratamiento específico el pensamiento de Domingo de Soto, quien, a pesar de algunas vacilaciones primerizas acaba identificándose en gran medida con el pensamiento del dominico.

Ahora bien, si importante es el legado intelectual de esta primera escuela de Salamanca en nuestro país y en Europa, no es menos significativa la presencia que ha tenido en el pensamiento americano. Es posible encontrar puntos de unión y de confluencia entre el modelo colonial que propone Vitoria para el nuevo mundo y el experimentado por el Obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga en Nueva España. Esto pone claramente de manifiesto que desde el

inicio de la reflexión salmantina, hay una colaboración estrecha entre los que se piensa en Salamanca y lo que ocurre en América, y que, poco a poco, las ideas de la Escuela salmantina van calando en la Universidad mexicana, tal y como ponen de manifiesto las ideas de los primeros catedráticos que en ella enseñan. Relevante es el caso de Alonso de Veracruz, primer catedrático de la institución mexicana y que ha sido, por algunos reconocido como el padre intelectual de América quien, en respuesta a las dudas y conflictos planteados en torno a cuestiones teológicas y culturales, como el bautismo de los indios, o bien, la esclavitud o el matrimonio de los naturales de la Nueva España responde teniendo en mente y desarrollando principios y argumentos de los maestros salmantinos, como Francisco de Vitoria y el propio Domingo de Soto. Su tratado *De dominio infidelium et iusto bello* ofrece un análisis muy profundo sobre la responsabilidad ética que se deriva de la administración colonial y del tratamiento, bajo condición de dominio, de los indios. La agudeza en el análisis y la novedad le confieren un puesto de honor en la expansión de la idea del derecho de gentes en el continente americano. La influencia del pensamiento de Vitoria a través de la Universidad Mexicana es una tarea apasionante y llena de ilustres representantes como Bartolomé Frías de Albornoz, discípulo del padre Vitoria y que fue el primer catedrático de derecho civil en la Universidad de México, o Bartolomé de Ledesma, catedrático de México y de Lima y que sigue las enseñanzas también de los padres dominicos al abordar el tema de la evangelización de los indios con quienes se familiarizó en el Convento de San Esteban de Salamanca, lugar de estudio y residencia, entre otros de Vitoria, Soto y Cano. O también Tomás Mercado, experto en la recopilación de las decisiones de la escuela de Salamanca en lo concerniente a mercaderes y mercados, y entre otros muchos, el catedrático de la Universidad de Lima José de Acosta, quien, como es bien conocido, redacta su obra principal en orden a la reflexión sobre los indios, siendo considerado como uno de los padres del indigenismo. El tratado sobre *La promoción y evangelización de los indios* de Acosta supone un paso importante en el reconocimiento de la igualdad de los pueblos indígenas y, como algún señala Pereña, supone una auténtica teología de la liberación del indio, acorde con los principios promulgados por la escuela de Salamanca.

La lista de pensadores americanos influidos por las ideas de la escuela de Salamanca se hace casi interminable. Pedro de la Peña, José de Herrera, Juan Contreras, Esteban de Ávila, Domingo de Santo Tomás entre otros. Señal inequívoca del largo camino que resta aún por recorrer para otorgar visibilidad a la fecunda conjunción entre la especulación salmanticense y la experiencia y el pensamiento americano.

## **Mensaje para nuestro tiempo. Conclusiones**

A pesar de que este trabajo que presentamos tiene un carácter germinal y que esperemos tenga una continuación en fechas próximas, el mismo nos ha permitido un acercamiento a la figura de Francisco de Vitoria y brevemente a la formación de un conjunto de pensadores de excepcional importancia para la época vinculados todos ellos al magisterio del padre dominico y presentes en las aulas del Estudio Salmantino.

La aproximación a la obra *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra* es un texto enormemente sugerente que aborda asuntos de gran trascendencia histórica y antropológica. Algunos de ellos los hemos abordado con cierto detalle, de otros no nos ha quedado más remedio que sobrevolar por ellos y dar cuenta de la necesidad de un estudio más profundo sobre los mismos. Pero de todos ellos podemos concluir que muchas de las ideas de Francisco de Vitoria no han muerto en el pasado, están más que vivas y que resultan imprescindibles en nuestro complejo mundo multicultural. De todas ellas nos gustaría destacar las siguientes a modo de conclusión. Francisco de Vitoria no es un belicista, en un mundo donde la moralización de la guerra dominaba las relaciones internacionales. La escuela de Salamanca desvía la mirada hacia otro lado, creando un nuevo paradigma. No es objeto de reflexión la guerra como elemento que puede ser justificado, sino que lo que interesa es construir una paz basada en la libertad, justicia y una idea más global, más universal de humanidad. Esta posición se percibe ya desde su primera relección sobre el estado que dicta en 1528 ya en la Universidad de Salamanca. Ahora bien, no es un pacifista y se muestra partidario de justificar la guerra contra los turcos invasores y enemigos de la cristiandad.

Otra de las grandes ideas de Francisco de Vitoria es su percepción de una cierta crisis de Europa que vincula con las luchas entre las grandes potencias europeas. En este sentido el contacto con los naturales de la nueva España es un modo de aumentar la cristiandad como unidad política, pero también social. Algunos analistas de la obra de Vitoria interpretan la relección sobre los indios de 1538 no tanto para atacar al Emperador sino para justificarlo ante los ataques de Francia. Vitoria cree firmemente en la paz de Europa. La paz es vista como un bien en sí mismo, por encima del Estado, de los príncipes, de sus instituciones, y hasta del sistema jurídico y de creencias. Esta es una enseñanza fundamental para nuestro mundo.

Una más de las grandes aportaciones vitorianas es su contribución a la idea de derecho humano. Se parte de un principio inviolable como es la libertad para ir derivando hacia la igualdad jurídica basada en la dignidad de toda persona humana. Es una humanidad diversa que conforma lo que de un modo excelente define el fraile dominico como la comunidad universal de todo el Orbe. La antropología social ha de beber de estas fuentes en las que la diversidad no es motivo de exclusión sino que aporta pertenencia a una comunidad superior, la comunidad de pueblos. Pero esta comunidad ha de hacerse real, y no plantearse meramente desde un punto de vista teórico. Esta tarea fue llevada a cabo por los maestros de Salamanca y culminada en la carta jurídica ideada por los sabios universitarios y redactada por juristas para dar forma a una nueva relación con las Indias y con sus pobladores y que concluye en las Nuevas Leyes de Indias de 1542. La semilla para que este proyecto pueda germinar la puso Francisco de Vitoria, si bien, debieron de ser sus discípulos los que la cultivaron y los que culminaron la tarea.

Para concluir hay que señalar que este proyecto germinal y novedoso de Francisco de Vitoria y sus seguidores, que afecta al reconocimiento de la hominidad de los indios, y por lo tanto, también a sus derechos y a la democracia misma, ha de ser la base para la legitimidad de la relación entre España y América, tanto en el presente como en el futuro. Como bien han señalado los representantes de la escuela salmantina, esta relación, indispensable, por otra parte, solo tiene sentido desde el punto de vista político, jurídico, social y, sobre todo, moral si es dirigido a la defensa, liberación, cuidado, promoción social y cultural de los pueblos originarios, aspiración y objetivo también de todo proyecto antropológico contemporáneo.

## Referencias

- Abellán, J. L., (1979) Historia crítica del pensamiento español, vol. 1: Metodología e introducción histórica, vol. 2: La Edad de Oro, Espasa-Calpe: Madrid.
- Flórez Miguel, C., Hernández Marcos, M., Albares Albares, R. (coords.) (2012)., La primera Escuela de Salamanca (1406-1516), Universidad de Salamanca: Salamanca.
- Grice Hutchinson, M.,(1989) «El concepto de la Escuela de Salamanca: su origen y su desarrollo», Revista de Historia Económica, 1989 (7, 1), pp. 21-26.
- Pereña, L., (1986) La escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América. Caja de ahorros de Salamanca: Salamanca
- Pereña, L., (1998) «La Escuela de Salamanca, notas de identidad», en Gómez Camacho, F., Robledo, R. (eds.), El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca. Una visión multidisciplinar, Ediciones Universidad de Salamanca: Salamanca.
- Piñeros, F.,(1983) Bibliografía de la Escuela de Salamanca, Catedral: Bogotá.
- Rodríguez-San Pedro Bezares, L. E., (2013) La Universidad de Salamanca en el primer Renacimiento 1380-1516, Centro de Estudios Salmantinos: Salamanca.
- Vitoria, F., (1946) Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra. 3ª edición. Austral: Madrid
- Zorroza, M. I.,:(2013) «Hacia una delimitación de la Escuela de Salamanca», Empresa y humanismo, 16, 1. pp. 53-72.

# Composiciones y descomposiciones: análisis de los conceptos de etnogénesis y etnocidio en las misiones jesuítico-guaraníes (siglo XVIII)

Diego Mellado Gómez

Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile.

## Resumen

El siguiente artículo analiza dos conceptos que circulan en torno a las bibliografías sobre las misiones religiosas durante la colonización: etnogénesis y etnocidio. Mientras el primero remite a la emergencia o reconfiguración de grupos socioculturales a causa del contacto con agentes coloniales, el segundo se adentra en las diversas formas en que la muerte y la violencia provocaron la desagregación de grupos étnicos a causa de las presiones coloniales. Analizando otros conceptos asociados, como frontera o etnicidad, nos situamos en el contexto de las misiones jesuitas en Paraguay durante el siglo XVIII, enfocando algunos aspectos que denotan la dualidad entre etnogénesis y el etnocidio como partes de un mismo proceso de composición y descomposición de la organización social indígena.

**Palabras clave:** etnicidad, colonización, transculturación.

## Abstract

The following article analyzes two concepts that circulate around the bibliographies about religious missions during colonization: ethnogenesis and ethnocide. While the first refers to the emergence or reconfiguration of socio-cultural groups due to contact with colonial agents, the second delves into the various ways in which death and violence cause the disaggregation of ethnic groups due to colonial pressures. Analyzing other associated concepts, such as border or ethnicity, we place ourselves in the context of the Jesuit missions in Paraguay during the 18th century, focusing on some aspects that denote the duality of ethnogenesis and ethnocide as parts of the same process of composition and decomposition of the indigenous social organization.

**Keywords:** ethnicity, colonization, transculturation.

## Introducción

El siguiente artículo analiza dos conceptos que circulan en torno a las bibliografías acerca de la colonización en América: etnogénesis y etnocidio. Mientras el primero remite a la emergencia o reconfiguración de grupos socioculturales a causa del contacto con agentes coloniales, el segundo se adentra en las diversas formas en que la muerte y la violencia provocaron la desagregación de grupos étnicos a causa de las presiones coloniales. A partir de ambos, se desglosan otros conceptos, como frontera, etnicidad o genocidio, abriendo luego este análisis semántico al contexto de las misiones jesuitas en Paraguay durante el siglo XVIII. Es importante señalar que cuando se habla de las misiones jesuitas en Paraguay, en realidad se habla de una región que excede la actual República del Paraguay, en cuanto las comunidades ahí asentadas se encontraban vinculadas estrechamente a su amplio y bifurcado entorno fluvial, hoy en día compartido con Brasil, Uruguay y Argentina.

En pocas palabras, las misiones del Paraguay, también conocidas como los Treinta Pueblos, constituyeron la consolidación material y urbana del proyecto de civilidad desenvuelto junto a la expansión del cristianismo entre los siglos XVI y XVIII. Se trata, además, de un modo de colonización paradigmático que puede ser analizado desde múltiples puntos de vista, motivo que ha transformado los proyectos misionales en inacabable fuente de investigación en los ámbitos historiográficos, etnohistóricos, geopolíticos, arquitectónicos, patrimoniales, estéticos o teológicos<sup>1</sup>. En tal sentido, nuestra tesis sostiene que las misiones denotan una dualidad entre los procesos de etnogénesis y etnocidio, los que corresponderían a partes de un mismo proceso de composición y descomposición de la organización social indígena.

Evidentemente, se trata de una temática amplia y compleja, aun por develar en relación a sus prácticas y límites. En el caso de este artículo, procederemos desmembrando etimológica y bibliográficamente las nociones de etnogénesis y etnocidio, para luego esbozar a grandes rasgos algunos sucesos y características de la vida misional, como los métodos de reducción/conversión o las

---

<sup>1</sup> Evidentemente, uno de los correlatos de este singular mundo colonial son las problemáticas que despierta a nivel metodológico. De ahí que la bibliografía sea abundante y contradictoria. Solo en las últimas décadas se han ido develando más detalles de las complejas dinámicas en las reducciones. Algunas investigaciones para consultar y que han sido utilizadas para este artículo: Morner (2008); Haubert (1991); Langer & Jackson (1995); Melià (1997); Ganson (2003); Wilde (2009a); Maeder (2009); Quarleri (2009); Tribaldos (2010); Silva (2011); Neto (2012); así como las Actas de las XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas (Valenzuela & Salinas, 2016).



dinámicas locales de las reducciones, así como el ambiente sociopolítico que, en términos más globales, configuró el territorio misionero, ubicado problemáticamente entre las regiones disputadas por las Coronas ibéricas.

## Etnogénesis, o las culturas del contacto

Antes de adentrarnos en las referencias bibliográficas que han planteado la etnogénesis como concepto, conviene detenerse en el prefijo “etno” desde el ángulo etimológico<sup>2</sup>: *ethnos* (ἔθνος), palabra de procedencia griega, posee varios sentidos: puede referirse a una banda, un grupo, una nación o un cuerpo de personas. Lo que diferencia a esta palabra de otras similares es que se emplea para distinguir lo exterior o foráneo, trátase de animales –bandadas, enjambres, rebaños– o de poblaciones humanas extranjeras, sean naciones o pueblos –como lo exponen Heródoto<sup>3</sup> o Esquilo<sup>4</sup>–, bárbaros –como Aristóteles<sup>5</sup>– o en un sentido bíblico, es decir, paganos, no judíos o gentiles.

En tal sentido, conceptualmente la cuestión étnica es más clasificación deíctica que denominación identitaria. Sin embargo, esto no implica que en la práctica lo étnico también se refiera a un grupo social en base a una identidad, ya sea en razón de sus costumbres, lengua, memorias, vínculos de parentesco o ubicación geográfica. En estas variaciones, se comprende que en lo étnico prevalece la noción de frontera en tanto límite diferenciante (Barth, 2011), lo que en otros términos puede proyectar la identificación étnica como denominación de una nación determinada. Según esto, se distingue que, así como el proceso de colonización fue simultáneamente un proceso de etnificación, el sentido colectivo de constituir una etnia puede vincularse a modos de vida situados, quizás tradicionales, aunque no por ello fijos e inmutables. Al estar situado, la comprensión histórica sobre lo étnico se encuentra tras el velo de los marcos epistémicos de cada época, de modo que el uso de categorías étnicas difundidas, por ejemplo, en la documentación colonial, deba

2 Ya sea con fines didácticos o como forma de enlazar este prefijo común a varios conceptos, esta perspectiva etimológica ejemplifica ciertas discusiones que más extensamente han sido desarrolladas en relación a las teorías de etnicidad (Smith, 1994; Sokolovskii & Tishkov, 1996; Poutignat, 2011; Carneiro da Cunha, 2017).

3 Refiriéndose a Deyoces, rey de los medos, Heródoto escribe (Historia 1, 101): “*Δημόκης μὲν νῦν τὸ Μηδικὸν ἔθνος συνέσπρεψε μῶνον καὶ τοῦτον ἤρξε. Ἔστι δὲ Μήδων τοσάδε γένηα: Βούσαι, Παρητακηνοί, Στρούγατες, Αριζαντοί, Βούδιοι, Μάγοι*” [Ahora bien, Deyoces unificó y rigió únicamente al pueblo medo, que comprende las siguientes proles: busas, paretacenos, estrucates, arizantos, budios, magos].

4 En Los persas (43), refiriéndose al pueblo lidio: “*ἀβροδιαίων δ’ ἔπειτα Λυδῶν ὄχλος, οἳτ’ ἐπίπαν ἡπειρογενῆς κατέχουσιν ἔθνος*” [Detrás de ellos sigue una multitud de lujosos lidios, aquellos que ejercen dominio sobre los pueblos de su continente].

5 A propósito de los debates filosóficos y sofistas sobre autoridad y despotismo, Aristóteles concluye en Política (1324b) que todas las leyes apuntan a dominar y a operar en función de la guerra, lo que se constata no solo en la polis griega, sino en todo pueblo (ἔθνεσι) que honre la capacidad de dominación, “como entre los escitas, persas, tracios y celtas”.

analizarse considerando las formas en que se elaboraron o surgieron estas tipificaciones sociales.

En otras palabras, podemos decir que al menos dos aspectos se funden al momento de distinguir el conjunto étnico: posición y parentesco, o bien, territorio y alianza, espacialidad y solidaridad, región e intercambios, es decir, una simbiosis ecológico-política cuyas prácticas son más metamórficas que polimórficas, fundadas en contingencias y no en sustancias.

Comprendiendo, entonces, la condición variable de lo étnico, el sentido que adquiere la idea de etnogénesis se vincula tanto a los procesos en que surgen nuevos grupos humanos como a las categorías que se utilizan para denominarlos, enfatizando los factores que contribuyen en esta emergencia de acuerdo a los tipos de contactos que la generaron. Por este motivo, la investigación de los procesos de etnogénesis ha permitido articular perspectivas históricas y antropológicas en relación al pasado colonial (Schwartz & Salomon, 1999), rompiendo el contraste implícito entre culturas locales estáticas y dinámicas históricas de índole global (Hill, 1996). De ahí que históricamente el proceso etnogenético sea considerado en cuanto “adaptaciones y resistencias creadoras de transformaciones que trascienden a menudo las conciencias individuales” (Boccara, 2002, p. 71), es decir, creación y transformación simultánea a la herencia y la resistencia.

Desde este ángulo histórico, la etnogénesis remite a las dinámicas de contacto, por lo que se sitúa como un fenómeno propio de las fronteras, espacio donde acontecen los contactos por antonomasia. Ahora bien, se comprende con ello un sentido amplio y multivocal sobre la definición de *frontera*. De acuerdo con Merluzzi & Sabatini (2017), son numerosas las variantes semánticas sobre la frontera: “límite extremo, lugar de separación, pero también de copresencia y contaminación, la frontera no posee identidad lineal (como puede ser, en cambio, atribuida al confin), pero implica, más bien, la definición de un área o zona afectada por fenómenos variables de circulación y paso” (p.19)<sup>6</sup>. De tal modo que la frontera en un sentido étnico se figura como un acontecimiento social que sobrepasa los aspectos territoriales. Dado que su fundamento es su organización social, sería la cohesión y movilidad de un grupo lo que configura un territorio, no solamente su ocupación (Barth, 2011).

---

6 El amplio campo de los estudios de fronteras amerita un desarrollo particular. Para una discusión contemporánea y metodológica, ver: Mezzadra & Neilson (2017); Favarò, Merluzzi & Sabatini (2017).

Dos aspectos deben destacarse en este sentido: por un lado, lo que ha sido considerado como mestizaje en cuanto “proceso de creación de realidades y sujetos socioculturales sin pertenencia fija ni definida” (Wilde, 2009a, p. 291), contexto donde aparecen mediadores, sujetos que circulan a través de las porosidades fronterizas. Por otro lado, la noción de la emergencia como fenómeno es parte de una reflexión amplia sobre los organismos autónomos o locales dentro de una globalidad. Al respecto, es interesante recordar el diálogo entre Francisco Varela y Cornelius Castoriadis donde señalan la turbiedad de la palabra “emergencia”. Sin embargo, es Varela quien, desde su óptica de biólogo, admite que la riqueza de este concepto o del acto de emerger es que constituye una irrupción a lo lineal, no-linealidad que se traduce en la “no-separabilidad entre la globalidad de un fenómeno, que depende de todas sus partes, y la especificidad de cada localidad” (Varela & Castoriadis, 2007, p. 91).

Volveremos sobre estos aspectos, aunque en relación al mundo guaraní-jesuítico, que bajo ciertos ángulos se interpreta como resultado de un prolongado proceso de contacto, es decir, un proceso de etnogénesis que moduló identificaciones y prácticas específicas. De momento, antes de esta inmersión, conviene analizar las derivas del concepto *etnocidio*, cuya trayectoria difiere de la etnogénesis, pero al mismo tiempo complementa lo que podríamos concebir como un fenómeno mortífero de la diferencia exterior o como consecuencia de las formas de contacto posibles.

### **Etnocidio, o la multiplicidad de la muerte**

Reflexionar sobre el etnocidio significa pensar sobre la muerte en las fronteras sociales. Se trata de un concepto que posee una trayectoria aplicable tanto a hechos históricos claramente marcados por la acción normalizadora cristiano-estatista como a la elaboración de categorías jurídicas que describan el carácter intencional de estos crímenes.

Ciertamente, como reflexiona Pierre Clastres (1987), el concepto de etnocidio remite a otro: genocidio. ¿Cómo se vinculan uno y otro? Etnocidio y genocidio comparten orígenes y composiciones similares. Difundidos durante el siglo xx, el etnocidio fue principalmente definido en torno a la destrucción de culturas indígenas en pro de la normalización nacional-estatista de tipo occidental, sin remitir necesariamente a la destrucción física, sobreponiendo al asesinato la *conversión espiritual* a través de la imposición y/o inserción de patrones de civilidad. Genocidio, en cambio, fue elaborado en 1948 en razón del exterminio

nazi durante la Segunda Guerra Mundial y la necesidad de plantear un concepto jurídico respecto a estos crímenes sistemáticos movilizadas por principios racistas y nacionalistas contra un pueblo específico, aplicándose posteriormente para definir acontecimientos similares en otras regiones del planeta.

Es interesante, a modo de ejemplo, señalar la distinción etimológica entre etnocidio y genocidio. El primero (etnos), analizado en párrafos anteriores, remite a grupos foráneos, mientras que *geno*, que en griego antiguo es *génos* (γένος), se traduce como linaje, familia, estirpe, nación, patria. De ahí también su vínculo con *génesis* como *generación*. El sufijo que comparten, del latín *cidium*, remite a *caedo*, esto es, *dar muerte a*. Ciertamente, ambas palabras conllevan a una serie de posibilidades de traducción acorde a los contextos donde son empleadas. Así, la distinción entre una y otra son las direcciones que focalizan: el sentido de *génos* remite a la identidad, en especial al origen, nacimiento, familia, parentesco, prole, o sea, lo genético, el gen común; mientras que el pulso mortífero del etnocidio corresponde a un movimiento exterior o expansivo. En otras palabras, si el genocidio justifica el exterminio según la identidad de un grupo humano, el etnocidio se figura como la destrucción de la diferencia exterior.

Sin embargo, más allá del desglose etimológico, los usos de uno y otro han estado supeditados a definiciones variadas: así como el concepto de genocidio puede aplicarse en todo acto de exterminio racista previos a los crímenes nazistas, la acción etnocida tiende a distinguirse como transformación de lo *salvaje* a lo *civilizado* a través de métodos de conversión moral o como resultado de la intromisión ecológica. Siendo más preciso, este sentido es el que ha primado desde que Robert Jaulin redefinió el etnocidio en *La paix blanche* (1970) de acuerdo a su experiencia como etnólogo entre los Bari en la frontera venezolano-colombiana, señalando la actividad de misioneros cristianos, agentes civiles, militares y corporativos como los responsables de la destrucción étnica a través de la desorganización de grupos y de actividades productivas, epidemias, modificaciones del hábitat, del equilibrio alimentario, etcétera. Desde entonces, ha operado como categoría jurídica y analítica respecto a una problemática contemporánea enraizada históricamente en la colonización y la constitución de Estados nacionales. Un importante antecedente fueron las declaraciones de Barbados de 1971 y 1978, en las que etnocidio y genocidio fueron expuestos como peligros latentes para los pueblos indígenas. Posteriormente, en 1981 el etnocidio fue calificado como delito de derecho internacional en el contexto del “Encuentro de Especialistas en Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina”, organizado por la FLACSO y patrocinado por la UNESCO, que tuvo lugar en San José de Costa Rica. A partir de debates entre indígenas y

expertos, se redactó la *Declaración de San José*, donde etnocidio fue descrito del siguiente modo:

El etnocidio significa que a un grupo étnico, colectiva o individualmente, se le niega su derecho de disfrutar, desarrollar y transmitir su propia cultura y su propia lengua. Esto implica una forma extrema de violación masiva de los derechos humanos, particularmente del derecho de los grupos étnicos al respeto de su identidad cultural, tal como lo establecen numerosas declaraciones, pactos y convenios de las Naciones Unidas y sus organismos especializados, así como diversos organismos regionales intergubernamentales y numerosas organizaciones no gubernamentales (UNESCO, 1981).

En esta declaración se señala que el etnocidio equivale a un genocidio cultural<sup>7</sup>, por lo que debe entenderse como un crimen del mismo calibre que el genocidio planteado en 1948<sup>8</sup>. No obstante, pese a este pronunciamiento, el concepto de etnocidio no figura directamente en los documentos diplomáticos más importantes de las últimas décadas, por lo que sigue sin ser reconocido por organismos internacionales, en especial la Convención 169 de la OIT (aprobada en Suiza en 1990) y a la Resolución de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (aprobada en 2007), como observa Viveiros de Castro (2017).

Paralelamente a estos alcances jurídicos, la temática del etnocidio en América Latina se ha desarrollado entre los tópicos de investigaciones antropológicas, sociológicas, lingüísticas, geográficas e históricas. Así, en la década de 1980 se publica la obra colectiva *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*<sup>9</sup>, en una confluencia multidisciplinar donde el etnocidio puede ser investigado como característica del desenvolvimiento histórico de la colonización o, desde un ángulo contemporáneo, como índice de peligro entre grupos étnicos que corren riesgo de extinción. Si bien ambos puntos de vista integran un mismo proceso de invasión y colonización, las condiciones en que ha ido ocurriendo la acción etnocida remite a distintos estadios de relación donde no necesi-

7 Ciertamente, la noción de genocidio cultural es utilizada en algunos casos como sinónimo de etnocidio. Por ejemplo, Monica Espinosa (2007, p. 274) homologa ambos términos en cuanto "acto de eliminar la existencia de un pueblo y silenciar su interpretación del mundo", lo que se "logra mediante la supresión de la cadena simbólica de transmisión de sus genealogías".

8 Cabe destacar que en el punto 3 se contrapone al *etnocidio* la noción de *etnodesarrollo* como derecho inalienable de los grupos indios, comprendiendo por éste "la ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que considere, e implican una organización equitativa y propia del poder", es decir, cada grupo étnica es una unidad político-administrativa autónoma y autogestionada.

9 Coeditada entre el Instituto Indigenista Interamericano (México) y el Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines (Francia), impreso primero en francés (1982) y luego en español (1988).

riamente se trataría de minorías, como se considera en la actualidad, sino de conjuntos sociopolíticos confederados o de comunidades aun no censadas por la homología estatista que, entre resistencias, sublevaciones y desplazamientos, fueron descomponiéndose hasta nuestros días. Por esto, en cuanto categoría conceptual su definición resulta compleja, pues está lejos de comprenderse de modo unívoco, objetivo y universal.

¿Estaría el etnocidio situado entre la generación de nuevos sistemas de pensamiento y producción y la destrucción de modos de vida? Extinción o etnogénesis. En 2010, International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) publicó un informe de Carlos Camacho Nassar acerca de los índices de peligro de etnocidio y extinción en pueblos indígenas aislados de las tierras bajas bolivianas. En el informe, Camacho Nassar explica que los criterios analíticos del etnocidio conjugan variables cuantitativas (población, superficie territorial) y cualitativas (pérdida de la cosmogonía, disolución de los sistemas de organización sociopolíticos), agregando que se trata de una categoría relativa a procesos de cambio social en contextos de situaciones forzadas, asimétricas y agresivas donde la agencia indígena o capacidad de resistencia es escasa<sup>10</sup>. Según estos criterios se definen las condiciones de vulnerabilidad o de supervivencia, en razón de que los grupos étnicos no solo constituyen minorías sociales (en relación del marco normalista de la nación-estado), sino también se encuentran aislados y oprimidos.

Etnocidio sería, por ende, un proceso de descomposición que amplía los peligros de la muerte provocados por agentes externos, al mismo tiempo que opera como encerramiento y desbaratamiento de territorios y poblaciones foráneas. Es, sin duda, más complejo que considerar el etnocidio como parte de la destrucción o transformación de costumbres, en cuanto su intencionalidad es sobre todo articulada desde la captura y la desterritorialización. Ahora bien, volviendo sobre Pierre Clastres, recogemos una interrogante suya para ampliar esta reflexión: ¿Qué contiene la civilización occidental que la hace infinitamente más etnocida que cualquier otra forma de sociedad? El autor responde problematizando sobre la singularidad de la expansión capitalista occidental:

---

10 Refiere el autor que incluso se han desarrollado criterios específicos para calificar el riesgo de etnocidio, como los que propone el investigador Álvaro Díaz Astete: 1) Dimensión demográfica; 2) disponibilidad de espacio vital; 3) exclusión de los servicios básicos y públicos como educación, salud, agua potable, electricidad y otros; 4) presencia de graves indicadores de salud en la población expresada en altas tasas de mortalidad prevenible; 5) agresión física y cultural; 6) factores geopolíticos, especialmente en las territorios transfronterizos; 7) disponibilidad de alimentos; 8) decantación de la cultura y destrucción del tejido social, como la pérdida parcial o total del idioma, de la cohesión social, de las estructuras de poder, de la cosmogonía; 9) daños al medioambiente que afecta el equilibrio ecológico; 10) relaciones de cautividad y servidumbre (Camacho Nassar, 2010, p. 12).

Su *régimen de producción económico*, justamente espacio de lo ilimitado, espacio sin lugares en cuanto que es negación constante de los límites, espacio infinito hacia adelante. Lo que diferencia a Occidente es el capitalismo en tanto imposibilidad de permanecer de este lado de las fronteras, el que sea pasaje más allá de toda frontera; es el capitalismo como sistema de producción para el que nada es imposible, sino el tenerse a sí mismo como su propio fin (Clastres, 1987, p. 63).

La interpelación clastreana nos lleva a pensar la acción etnocida dentro de los fundamentos del desarrollo capitalista-colonial, es decir, como fenómeno propio de la expansión capitalista, de tal forma que analizar el problema del etnocidio también implica reconstruir las rutas de intercambio, negociación y comercio presentes en cada momento histórico, en vista de, por ejemplo, la expansión hacia nuevos yacimientos mineros, la producción de mercancías agrícolas y ganaderas, el arribo de contingentes de esclavos, la inserción del industrialismo y la instalación de polos comerciales. El etnocidio, por ende, está imbricado tanto en la ecuación capital/trabajo como en los efectos que produjo la construcción de centros cívico-militares, ya sean fortalezas, prisiones, oratorios, oficinas administrativas, colegios, talleres, etcétera, desde los cuales se organizó la explotación comercial en todos sus ámbitos y se cimentó la administración nacional-estatista del continente. En tal sentido, resulta imposible separar los procesos de etnogénesis y de etnocidio en el contexto del contacto colonial. Podrían considerarse como dos orientaciones que distinguen entre lo que perdura o nace en relación a lo que perece o muere, retornando al hecho ecológico-político urdido en todo proceso de cambio, como observa Whitehead (1996), quien justamente apela a la importancia de comprender las relaciones sociales específicas que impulsan los cambios culturales, conjugando el problema del poder con el de la etnicidad<sup>11</sup>.

En términos generales y a modo de recapitulación, etnogénesis correspondería al proceso de emergencia o de reconfiguración de grupos identificados por determinadas prácticas, mientras que etnocidio remite a los procesos mortíferos que acontecen a partir de las presiones externas y expansivas de la colonización. Ambos remiten a espacios fronterizos, es decir, áreas de circulación y contacto, pero plantean distintos escenarios, los cuales pueden ser vistos separadamente o como ejes complementarios sobre las problemáticas del poder y la etnicidad, problemáticas que giran en torno a los límites epistemológicos respecto a las denominaciones e identidades que se formularon entre los si-

11 En tal sentido es abarcado, por ejemplo, por Isabelle Combès (2017) en relación a los itatines (Río Paraguay), donde el etnocidio habría precedido a la etnogénesis de tres grupos actualmente conocidos como kaiowás, pa-tayterã y guarayos en Brasil, Paraguay y Bolivia respectivamente. El etnocidio, en este caso, se concibe como proceso de desagregación provocado por las presiones coloniales entre los siglos XVI y XVIII.

glos XVI y XIX (Araya & Valenzuela, 2010; Aguirre, 2017) como también en relación a la comprensión de las dinámicas culturales, sociales y políticas en contextos históricos donde las fuentes y referencias se encuentran acomodadas a los lugares de enunciación de los respectivos agentes coloniales, en desmedro de los alcances que adquirió la agencia indígena en términos de alianzas, intercambios y negociación (Wilde, 2009a).

De ahí que, retornando al mundo misional paraguayo, nos preguntemos: ¿De qué modo fueron configurándose estas nuevas categorías e identidades? ¿Cuál fue su impacto en la distribución del poder político? ¿Qué prácticas operaron en el control territorial propio de la colonización? En el siguiente apartado, plantaremos algunas ideas referidas a estas interrogantes. Tratándose de un escenario complejo en términos históricos y extenso en un sentido geográfico, realizaremos distintos abordajes que complementen y/o ejemplifiquen el desarrollo conceptual propuesto en este artículo, conscientes que esta reflexión podría seguir ampliándose en distintas escalas y momentos, polemizando con otras teorías de transculturación o aculturación.

### **Composiciones y descomposiciones en las misiones jesuítico-guaraníes**

Las transformaciones socioculturales que acontecieron a lo largo del siglo XVIII son tan interesantes como complejas. Esta complejidad reside no solo en las denominaciones que comúnmente se utilizan para caracterizar a este siglo —ya sea como el ocaso de la administración colonial, la instalación de nuevos ordenamientos espaciales, el comienzo del pensamiento ilustrado americano, etc.—, sino también en las variadas interacciones territoriales que modelaron la percepción de las fronteras. Además, el siglo XVIII fue cercenado en 1750, cuando la Firma del Tratado de Madrid entre las monarquías de España y Portugal contrapuso las fronteras diplomáticas a las socioeconómicas (Camargo, 2003, p. 245). Este tratado tuvo una etapa previa que consistió en la elaboración de un mapa que ilustraba la línea de demarcación a pactar. Confeccionado por Portugal y conocido popularmente como “Mapa das Cortes”, este antecedente cartográfico operó como instrumento visual durante la negociación del Tratado, el que al mismo tiempo era un acuerdo de permuta territorial y de *perpetua paz* entre ambas naciones. Pese a su carácter diplomático, este mapa fue intencionalmente modificado en favor de la hegemonía portuguesa (Ferreira, 2007), apropiándose del interior del continente sudamericano y otorgando a la posterior nación brasilera su extensa forma triangular. Al decir



de Hemming, este “tratado fue un triunfo para los diplomáticos portugueses, quienes establecieron los principios sensibles de seguir las fronteras naturales y aceptar la ocupación *de facto*” (1978, p. 453), principio inspirado en el derecho privado romano conocido como “*uti possidetis*”. Alexandre de Gusmão (1665-1753), diplomático nacido en Santos (Brasil) formado en la Universidad de Coimbra (Portugal), fue el responsable de aplicar este principio de posesión territorial, el que, en otros términos, aseguraba el dominio sobre las regiones ya pobladas, beneficiando a España en relación a las Islas Filipinas y a Portugal en los desvirtuados confines del interior sudamericano donde fundó poblados y fortalezas<sup>12</sup>.

Si bien la noción de frontera existía previamente, tanto en su sentido jurídico a partir del Tratado de Tordesillas (firmado 1494 y confirmado por el Papa en 1509) como en su sentido geofísico (montes, cuerpos de agua, florestas, pampas), la particularidad de este tratado fue que tras la firma se encomendó la tarea de demarcación a comisiones cuya tarea sería, literalmente, “pasar la raya” a través del continente. Este tratado, a su vez, era una especie de carta de exploración para las comisiones, indicando las rutas divisorias de esta línea cartográfica a través de ríos y montes que no siempre coincidían con la realidad física, motivo por el cual estas comisiones, además de instalar signos que indicaran las respectivas soberanías, debían determinar el dominio en lugares no signados en el pacto.

En cierto sentido, la aplicación del tratado constituyó un nuevo paso dentro de la conquista. Los yuxtapuestos criterios que dibujaron esta línea se basaron tanto en márgenes geofísicos o naturales como de acuerdo a los centros urbanos o administrativos de cada Corona. Sin embargo, dada la cualidad misma de la representación cartográfica en cuanto reducción de la tierra a imagen y al uso del mapa como modelo, la aplicación *in situ* de la división se tradujo en una serie de conflictos que tuvieron efectos sobre las misiones jesuitas ubicadas en el Amazonas y en la banda oriental del Río Uruguay, influyendo de tal forma en la posterior expulsión de la Compañía de Jesús de los dominios ibéricos.

Desde este punto, es posible distinguir el inicio de un proceso de descomposición en relación a la organización civil promovida por los jesuitas en el contexto de la colonización, la que consistía en una mixtura entre las estructuras de poder nativas y los patrones de civilidad instaurados por los misioneros mediante la reducción, aspecto que, en otros términos, significaba contar con poblaciones súbditas al Rey, censadas e integradas al sistema militar. De acuerdo

12

Para un recuento histórico de la formación de la frontera sur del Brasil, ver: Myskiw (2016).

a esto, cabe señalar que el caso de las misiones permite comprender que la colonización corresponde a una serie de procesos variados, ocurridos en distintas épocas y lugares y diferenciados gradualmente de acuerdo a la intensidad del contacto. La variedad de agentes y de formaciones sociales presentes en toda América dieron paso a múltiples escenarios de interacción. No solo la riqueza material de determinados territorios acentuó la presencia extractivista-colonial más agudamente en dichos lugares, sino también las ampliaciones de una nueva movilidad moldearon el imaginario espacial de las poblaciones americanas, de tal modo que las vinculaciones entre espacio colonial y espacio autónomo se permearon entre “fronteras móviles” (Ferretti, 2014), en las que conflicto, resistencia y captura actuaron simultáneamente en un circuito de sublevaciones, migraciones y transformaciones sociales.

Como tal, la Cuenca del Plata es considerada una región fronteriza. Una perspectiva hidrográfica indicaría que se trata más bien de una extensa red fluvial, un macro cuerpo de agua (el quinto más grande del planeta) dotado de afluentes y acuíferos que han sido hábitat de sociedades, faunas y florestas interconectadas desde tiempos inmemoriales. Hoy en día, en cambio, los ríos repartidos en esta gran red de meandros se dividen entre los dominios de Bolivia, Argentina, Paraguay, Brasil y Uruguay. Ciertamente, si se examinan los numerosos registros cartográficos elaborados durante la colonización, la cuenca del Plata constituye una región reconocida y descifrada, pero aparentemente sin interés económico si se le compara con los centros de la minería colonial. No obstante, su apertura en términos fluviales permitió asentar colonias en territorios escasamente explorados, extendiéndose en regiones también disputadas por las expediciones portuguesas, dado que las áreas de influencia promulgadas por el paralelo de Tordesillas desde la primera década de la conquista hicieron de este territorio un espacio de disputa entre ambas avanzadas coloniales, enfrentadas tanto por el dominio de Colonia de Sacramento, poblado portugués enquistado en el estuario del Río de la Plata, como en las regiones del Guayrá, Tape, Río Uruguay e Itatin.

Como ya hemos señalado, la colonización de este territorio, al menos hasta mediados del siglo XVIII, operó a través de las misiones de reducción de la Compañía de Jesús, las que fueron desplazadas y reubicadas durante sus primeras décadas en el siglo XVIII a causa de los encuentros con las expediciones de *bandeiras* paulistas, generando el retroceso misionero y estableciendo fronteras que distanciaron los encuentros con los portugueses paulistas. No obstante, esto no eximió que la homologación de los portugueses a la figura del enemigo haya cesado, pues justamente la frontera erigida entre ambas poblaciones

fue la enemistad fundada en la memoria de los vejámenes provocados por los *bandeirantes*. Estas expediciones, que contaban con los tupíes como aliados, no solo tenían el propósito de expandir la hegemonía portuguesa en el interior del continente, sino también buscaban capturar personas para su venta como mano de obra esclava en Brasil. Estos saqueos y destrucciones de las misiones llevaron a los padres jesuitas de la primera época –con especial protagonismo del padre limeño Antonio Ruiz de Montoya– a solicitar ante los monarcas españoles que se entregaran armas de fuego a los indígenas reducidos, en función de la necesidad de defenderse ante las avanzadas portuguesas, petición que fue aceptada por la Corona<sup>13</sup>.

Este acontecimiento es fundamental para situar la dualidad etnogénesis/etnocidio. Ciertamente, comprender las agrupaciones misionales, o más ampliamente la actividad evangelizadora de las diversas órdenes cristianas, es adentrarse en el problema de la conversión, esto es, de los métodos utilizados, los efectos producidos por éstos y las técnicas que se elaboraron para conservar la posición del indígena convertido y evitar que volviera a caer en sus antiguas “prácticas espurias”<sup>14</sup>. En el caso de los jesuitas del Paraguay, históricamente han sido destacadas por su labor civilizadora fomentada a través de las artes, las ciencias y el trabajo. Por ejemplo, a juicio de Guillermo Furlong (1962) –uno de los principales documentalistas–, el fomento de los oficios y el cultivo de las artes dieron a los misioneros tres grandes victorias sobre los indios: acabar con la borrachera, la poligamia y la ociosidad<sup>15</sup>. Si bien esta tríada de costumbres salvajes irritaba por igual a los misioneros, fue quizás su ímpetu en superar la ociosidad lo que dio paso a una serie de aprendizajes y prácticas que posteriormente –es decir, después de la expulsión de los jesuitas en 1767 y de la decadencia de las misiones– continuaron reproduciéndose, en cuanto la pedagogía técnica que promovieron devino en la formación de mano de obra calificada para obras tanto de construcción urbana como de artesanías. Además, es un tópico común entre cronistas y misioneros que conocieron o vivieron en las reducciones. Por citar un peculiar comentario sobre los hábitos

13 En la provisión del Gobierno de Lima para entregar armas de fuego a los indios (1646), Ruiz de Montoya solicita: “A su excelencia pide y suplica se sirva de ver este negocio con la atención que pide su gravedad, de que depende el logro y quietud de estos reinos; y de mandarle dar las armas necesarias para resistir a 2.000 portugueses y a 2.000 tupíes, que también muchos manejan armas de fuego; y mande que por ahora, vista la apretura y falta de ellas, por haber su excelencia socorrido tantos presidios y armado tantos soldados; se le den 500 cañones, 70 botijas de pólvora y otros tantos quintales de plomo, o lo que su excelencia fuere servido” (citado en Pastells, 1912, p. 110-111).

14 Una interesante referencia, aunque ubicada en el encuentro entre jesuitas y tupinambás en los siglos XVI-XVII, es lo que Eduardo Viveiros de Castro elabora respecto a los límites de la conversión religiosa cristiana, en vista del hecho que los jesuitas consideraron las costumbres como principal enemigo, sin considerar que el arraigo de estas costumbres catalogadas de prófanas podían constituir el universo religioso amerindio (Viveiros de Castro, 2013).

15 Escribe Furlong: “Para superar la borrachera implantaron el mate, para acabar con la poligamia hicieron que sus feligreses tuvieran un alto concepto del sacramento del matrimonio, y para eliminar la ociosidad crearon los más variados tipos de labor, y les hicieron apreciar y amar el trabajo” (Furlong, 1962, p. 449).

guaraníes en contraste a los europeos, el Padre José Peramás escribe en pleno siglo XVIII lo siguiente:

El indio Guaraní era capaz de todo, cuando llegaba a sacudir la pereza, que era en él una segunda naturaleza, y hemos de reconocer que, sin presión mayor, con el ejemplo y con oportunas exhortaciones obtuvieron los misioneros que sus indios trabajaran en una u otra labor, y eso desde los doce a cincuenta años, y desde la primera hora del día hasta la última. Eso obtuvieron, pero jamás consiguieron que el ritmo de ese trabajar tuviera la celeridad del europeo. Lo que un español haría sin prisas en una hora, el indio requería tres horas, si estaba solo, y cinco en compañía de otros, pues son grandes conversadores entre sí y grandes materos (citado en Furlong, 1962, p. 451).

Así, músicos, lutieres, escultores, escritores, tejedoras, grabadores, artesanos de distinto cuño, dinamizaron el escenario misional, conformando de este modo un sello distintivo al “indio misional”<sup>16</sup>. Asimismo, durante las primeras dos décadas del siglo XVIII, se instaló una inaudita imprenta itinerante gracias a la labor de José Serrano, jesuita español, y Juan Bautista Neumann, de origen checo, quienes junto a las habilidades guaraníes pudieron incluso fabricar los tipos móviles. Si bien el papel era un insumo escaso, esta imprenta itinerante —estuvo presente en tres pueblos— logró publicar una decena de obras en latín y en guaraní sobre religiosidad y teología cristiana, sermones, catecismos y martirologios, las cuales fueron bellamente grabadas por los mismos indígenas al nivel de las versiones originales europeas, destacando la edición de *Diferencia entre lo temporal y lo eterno* de Juan Eusebio Nieremberg, (1705), que particularmente contaba con una serie de grabados que ilustraban los horrores del infierno (Furlong, 1962, p. 566-593). Otro suceso igualmente notable fue la presencia de la textualidad indígena en esta peculiar colección editorial, elaborada a través de Nicolás Yapuguay, autor de dos libros: *Explicación de el catechismo en lengua guaraní* (1724) y *Sermones y exemplos en lengua guarani* (1727). Ciertamente, no fue el único escritor indígena, así como la literatura religiosa no fue el único tópico abordado. Historias locales sobre el arribo de los jesuitas, de la fundación de los pueblos, descripciones geográficas acompañadas de cartografías o incluso diarios de guerra, como el caso de Crisanto Nerenda durante las sublevaciones contra la demarcación de límites en la década de 1750, dan cuenta de un mundo nativo cultivado tanto en la lectura como la escritura (Furlong, 1962, p. 593-597; Neumann, 2007; 2008).

---

16 De hecho, los vestigios de este singular mundo siguen presentes entre esculturas que se conservaron —todas con motivo cristiano y estilo barroco— o entre las ruinas de las misiones, en las que decoraciones, pilares y otras estructuras arquitectónicas han sido consideradas patrimonios de la humanidad y, por ende, atractivo turístico con sus museos y rutas respectivas.

A esta serie de hitos se agregan los méritos arquitectónicos. La urbe misionera combinó la vida urbana y rural, construyendo sus poblados en conjunción a huertas y estancias. También instalaron sistemas de canalización de agua, con baños públicos, circulación de aguas servidas y condiciones de higiene. Organizaron la propiedad mediante dos estatutos: *Tupambaé* (propiedad de Dios) –que era colectivo, se le dedicaba dos días a la semana y consistía, por ejemplo, en trabajos de construcción, ayuda a los necesitados o pago del tributo a la Corona– y *Abambaé* (posesión individual) –que era una chacra individual no heredable, de tipo familiar destinada a proporcionar alimento al hogar, como batata, mandioca, caña de azúcar. Talleres, almacenes, oficinas administrativas, viviendas, cementerios o el *cotiguaazú* –casa de mujeres, viudas, huérfanas o lisiadas–, dieron paso a una gama de subjetividades situadas en sus cargos donde, ciertamente, las figuras de autoridad nativas, preexistentes a las reducciones, persistieron como articuladoras del poder político, aunque paulatinamente también sufrieron profundas transformaciones.

Quizás no sea necesario señalar el rol de la iglesia, edificio principal de cada reducción. Pero, viéndolo desde un ángulo no exclusivamente teológico o católico, este edificio constituyó una novedosa experiencia de temporalidad, organizando la vida cotidiana tanto en función de las misas que despuntaban al alba, con tamboriles que sonaban con regularidad apoyados en el horario indicado por el reloj de sol (Furlong, 1962, p. 457). En otros términos, más allá de la *performance* de los curas jesuitas en su esmero por inculcar hábitos específicos o de expresar mediante dramatizaciones corporales los calvarios que sufrirán las almas que no se arrepientan de sus erráticos comportamientos, es probable que las nociones temporales establecidas en las misiones hayan afectado mucho más la vida cotidiana en relación a los hábitos antes de la reducción. De todas formas, los perfiles que se puedan imaginar acerca de las reducciones deben ser medidos en función de cada poblado, pues las realidades de cada uno de estos espacios respondieron a circunstancias específicas, así como a densidades poblacionales y actividades económicas distintas, pues cada reducción tenía una extensión y antigüedad distinta. De igual modo, las ubicaciones de los Treinta Pueblos no permitían una cohesión ecuánime, generando relaciones más concretas en ciertas regiones.

No obstante, la noción de unidad de estos conjuntos reduccionales era uno de los principales objetivos. Como observa con claridad Lía Quarleri (2009), la diversidad de las poblaciones reducidas debía ser mermada a través de la circulación de elementos comunes. En sus palabras:

El objetivo era erigir una estructura uniforme y recrear la pertenencia a una totalidad mayor, homogeneizando las diversidades y naturalizando las arbitrariedades. En este nivel, se destacaron en la política misionera el idioma –un guaraní moldeado por gramáticas jesuitas–, la ritualidad socioreligiosa, las congregaciones devotas de la Virgen María y de San Miguel, el sistema de autoridades, la vestimenta diferenciada por status y oficios, los patrones arquitectónicos más generales, la organización de las milicias y la existencia de una infraestructura reduccional basada en la apertura de caminos y pasos, y la erección de complejos productivos conformados por campos de cultivo y estancias con sus poblados y capillas (Quarleri, 2009, p. 164).

Esta serie de políticas reduccionales es lo que conlleva el proceso de etnogénesis, en el que la figura del “indio misional” o “indio reducido” responde en gran medida a este *habitus* insertado y sustentado en los pueblos fundados por la Compañía de Jesús. Este aspecto es lo que ha llevado a plantear que el contexto misionero creó nuevas identidades a través de “la condensación de un conjunto de hábitos y costumbres y, sobre todo, la resignificación producida por los efectos de los nuevos intercambios, marcos ideológicos y políticos” (Ibíd.). La misma tesis es sostenida por Guillermo Wilde (2009a; 2009b), quien plantea que este proceso de etnogénesis constituye una confluencia de factores demográficos, políticos, jurídicos, territoriales, lingüísticos y económicos, señalando que no se trató de una imposición meramente externa, sino el resultado de un proceso de negociación entre líderes indígenas y misioneros, en cuanto “tanto los misioneros como los indígenas definieron estrategias y tácticas eficaces para producir y mantener categorías étnicas y políticas, nociones de tiempo, espacio y persona singulares” (Wilde, 2009a, p. 398).

Sin embargo, sostener la tesis de la etnogénesis no implica, al menos según el análisis de los investigadores citados, plantear la posibilidad de prácticas etnocidas en el contexto de las reducciones. En cambio, es priorizada la noción de cultura del contacto, descrita como *middle ground* de acuerdo a los planteamientos de Richard White (2011) y que en otros términos correspondería a una relación colonial en movimiento<sup>17</sup>.

De acuerdo a este principio de negociación, se comprende lo que anteriormente señalamos: que las misiones, aunque reducidas en términos de integrar a sus poblaciones al mundo colonial, conservaron las estructuras de poder indígena previas. Sin embargo, matizando estas dos esferas, la de las influencias

---

17 Un reciente estudio sobre la noción de *middle ground* en el contexto de los conflictos sociales provocados por la demarcación de límites en 1750 -la denominada “Guerra Guaranítica” (1753-1756)- es realizado por Fontella (2020).

homogeneizantes y totalizantes de los jesuitas y la que constituía la diversidad sociocultural nativa, ambigua e inconstante, es posible destacar algunos aspectos llamativos. Por ejemplo, que la postura de los jesuitas también era una performance mimética, en cuanto dentro de sus prácticas de inserción en los mundos indígenas procuraban vivir y vestir como los indios; que hubo una serie de impactos a nivel corporal, como los azotes y otros castigos que operaban como métodos de justicia (Furlong, 1962, p. 372-377); que entre las técnicas de reducción, el estudio de las lenguas autóctonas y su posterior elaboración como gramática, diccionario y vocabulario (Melià, 1992), permitió dar la impresión de que las reducciones guaraníes estaban compuestas por una etnia determinada, a modo de una nación de tipo europeo<sup>18</sup>. No obstante, sobre este punto es interesante observar las otras etnicidades presentes en el territorio, conformadas tanto por indígenas reducidos, pero fugitivos, otros jamás cristianizados y otros abiertamente contra la intromisión jesuita. En términos genéricos y jurídicos eran todos indios, lo que los relevaba a una determinada posición social subalterna en relación a las autoridades civiles monárquicas. Dentro de este genérico, se dividían entre los fieles e infieles, es decir, reducidos o no reducidos, o bien, bautizados/censados o gentiles/salvajes.

Ahora bien, si observamos, por ejemplo, las representaciones de las poblaciones indígenas durante el siglo XVIII en torno a las regiones que ocuparon las misiones jesuítico-guaraníes (Maeder, 2009, p. 14), éstas contemplaban, además del guaraní, a etnias como la minuan, charrúa, chana, caingang, guañana, abipon, tupí, entre varias otras. Ciertamente, este aspecto nos conduce a las discusiones desarrolladas anteriormente acerca de las clasificaciones étnicas, tanto en el sentido deíctico como sobre las denominaciones de las propias comunidades. En tal sentido, Diego Bracco (2016) ha llamado la atención sobre el sinónimo “indígena misionero” y “guaraní misionero”, especialmente en vista de las diversidades socioculturales de la región oriental del Río Uruguay, habitada en tiempos coloniales por poblaciones de guenoa minuanos<sup>19</sup>.

18 Este tópico es interesante estudiarlo a través de las múltiples historias naturales y civiles sobre las naciones americanas que redactaron varios integrantes de la Compañía de Jesús, en especial desde el exilio, tras su expulsión de los dominios ibéricos. Estos documentos no solo modelaron el imaginario europeo sobre el Nuevo Mundo, sino también fundaron un tipo de pensamiento criollo, arraigado a estos territorios, pero al mismo tiempo ilustrado e inserto en los márgenes de lo publicable por la censura. Estas obras, además, ocuparon selectas bibliotecas del orbe europeo, entregando información fundamental sobre yacimientos mineros, especies de la flora y fauna nativa, costumbres y creencias de las poblaciones autóctonas y diversos episodios de contacto, o más bien de guerra, resistencia e invasión, entre colonos e indígenas. En cierto modo, estas obras constituyeron las primeras “etnografías estatales”. Otras informaciones relativas a este tópico: Wilde (2011); Mellado (2020).

19 En otro trabajo, sostiene Bracco (2004) que los términos “guenoa” y “minuán” fueron asignados para designar a la misma “nación”, al mismo tiempo que la “nación charrúa” ha sido sobredimensionada, ocultando otras agrupaciones étnicas como los bohanes y yaros. Respecto a los charrúa y el etnocidio, se puede consultar: Neres Moro & Bernadino Colvero (2018). De la temática específica de los etnónimos en Uruguay: Arce (2015).

Como vemos, hacia el siglo XVIII la diversidad sociocultural se expande hacia ciertos ámbitos, mientras en otros resulta cooptada en el contexto de homogeneización y apropiación territorial adyacente a la colonización. Además, durante este siglo, en la Cuenca del Plata emergen figuras como el gaucho, inclasificables en términos identitarios, pero determinadas de acuerdo a sus prácticas. Eran probablemente la representación característica del mestizaje, flexibles, circulantes entre diversas procedencias, aunque reconocidos por un factor común: el robo de ganados (Wilde, 2009a, 291-301). Esto implica comprender las transformaciones de la región a un nivel macro durante el siglo XVIII, con especial énfasis en las nuevas estructuraciones socioeconómicas. Anteriormente mencionamos las dificultades vinculadas a la colonización de la Cuenca del Plata y los choques que las misiones enfrentan contra las expediciones de los bandeirantes en la primera mitad del siglo XVII. Este escenario de pugnas territoriales adquiere otras formas un siglo después, cuando los desplazamientos y reubicaciones provocadas por estos enfrentamientos fueron superadas por un período de expansión y consolidación, fundando, en el caso de las misiones jesuíticas, nuevos poblados con habitantes de otras reducciones y solventándose económicamente por actividades agrícolas y ganaderas desarrolladas en extensas estancias y campos de cultivo. Productos como el tabaco, la yerba mate, el sebo o el cuero eran comerciados, por lo que, como toda actividad económica colonial, se pagaban los tributos correspondientes a la Corona. Sin embargo, esta efervescencia de la economía local no estaba separada de otros intereses coloniales. Así, como señala Morner (2008, p. 254), durante las primeras décadas del siglo XVIII, en el contexto de la Guerra de Sucesión, la Compañía Francesa de Guinea desembarcó 3.475 esclavos negros en Buenos Aires, retornando con cargamentos de cueros. Asimismo, a partir del acuerdo de Paz de Utrecht, empezó a operar en esta misma ciudad la compañía inglesa Mar del Sur, de tal forma que hasta el año 1739 los ingleses habían desembarcado alrededor de 10.480 esclavos negros. El auge comercial, como era de esperar, fue a través de la venta de cueros, generando la extinción del ganado cimarrón de la Banda Porteña, lo que impulsó a la explotación de la Vaquería del Mar ubicada en la Banda Oriental.

En esta escala de sucesos, volvemos sobre el problema del etnocidio, estrechamente vinculado con la expansión de la explotación capitalista. Dado que en este punto hemos llegado a la Banda Oriental, territorio ubicado entre la costa atlántica y el río Uruguay –hoy en día sería la República Oriental del Uruguay y el estado brasileiro de Rio Grande do Sul–, analizaremos brevemente los sucesos que afectaron a los Siete Pueblos de las misiones orientales durante la segunda parte de la centuria que estudiamos. Ciertamente, la óptica del etnocidio, en los términos de Jaulin (1970), aplicaría al mundo misional que hemos



descrito anteriormente, por lo que podríamos realizar este análisis de acuerdo a la destrucción de los modos de vida indígenas provocados por la reducción y conversión. Sin embargo, los argumentos esbozados desde la orientación de la etnogénesis permiten matizar esta relación etnocida, especialmente desde el ángulo de las negociaciones y del rol que jugaron los liderazgos indígenas a lo largo de este proceso de intercambios. Ahora bien, quizás esto signifique que la noción de etnocidio deba ser pulida y pensada desde otro punto de vista, no culposo, sino de acuerdo a los afectos y percepciones que provoca en la historia política americana, donde la instalación de la forma-Estado fue mucho más que “una muerte espiritual”. Esto no implica reflexionar desde una posición de víctima. Al contrario, es pensar, por un lado, cómo las nuevas dinámicas sociales afectaron la integridad física de las poblaciones indianas, y, por otro, analizar los motivos que provocaron la eliminación de personas a causa del contacto, pensando incluso el contacto en tanto tacto.

De acuerdo a los registros demográficos que estudia Robert Jackson (2004), el declive de las poblaciones en las misiones jesuitas durante el siglo XVIII tuvo entre sus principales causas la expansión de epidemias, como la viruela o el sarampión. Los contagios sucedían a través del comercio y transporte de bienes, las guerras y la movilización de milicias, o la estructura misma de las reducciones, donde las viviendas indianas se encontraban organizadas en hileras, otorgando condiciones ideales para el flujo de infecciones a causa de su cercanía. Ciertamente, las epidemias fueron un continuo y provocaron enormes pérdidas de vidas. Sin embargo, es en el siglo XVIII cuando acontecen severas crisis epidémicas, solo controladas mediante cuarentenas, pues las vacunas se encontraban en una etapa embrionaria y poco difundida en América del Sur. Pese a estos escenarios epidémicos, Jackson resalta la capacidad de las poblaciones de las misiones para aumentar las tasas de natalidad. Si bien durante las crisis epidémicas la esperanza de vida se reducía severamente, los censos indican que la cantidad de neofitos se recomponía considerablemente.

Las epidemias se comprendían de distintos modos: como es evidente, desde el credo religioso la enfermedad podía ser un designio divino, impactando simbólicamente en el imaginario cristiano de las misiones. Desde otro punto de vista, las muertes provocadas por las enfermedades afectaban la organización política misional, no solo por el aislamiento que se tomaba como medida de precaución, sino también porque diluía los cacicazgos que gobernaban las misiones. En este punto es importante detenerse, pues constituye esa parte de la “negociación” que permitió la intromisión de la Compañía de Jesús en estos espacios gobernados por clanes. Este sistema de clanes era previo a las reduc-

ciones y era reconocido en cuanto familias nucleares y extensas, de tal forma que estos clanes, también conocidos como cacicazgos, podían componerse por 50 a 100 personas. Dentro de las reducciones, este sistema fue alterándose por diversos motivos, como lo fue la relación entre caciques en virtud de sus rangos, funciones y prestigios, o el hecho mismo de las epidemias, dado que cuando un cacique fallecía, las normas de herencia –seguramente emanadas de las nuevas políticas matrimoniales– nominaban a caciques menores de 10 años, como se registró en 1735 en la misión de Trinidad (Jackson, 2004, p. 143). Los censos, a su vez, se organizaban de acuerdo a la jurisdicción de cada cacicazgo, los cuales compartían una autoridad común, el corregidor. De este modo se conformaba el cabildo indígena, que definía las políticas de las misiones. Este aspecto de las reducciones es el que da cuenta de la capacidad de agencia que poseían las sociedades indígenas, lo que en otros términos significaba que, pese la institucionalización colonial, lograron conservar estructuras políticas nativas.

Sin embargo, esta autonomía local tuvo sus límites. La aplicación del fallido Tratado de Madrid durante la década de 1750, tuvo como consecuencia la descomposición de los Siete Pueblos de la Banda Oriental del Río Uruguay: las reducciones de San Borja, San Lorenzo, San Luis Gonzaga, San Miguel, San Juan, San Nicolás y San Ángel recibieron la orden de desalojar los pueblos. En el mismo tratado se estipulaba que los padres jesuitas debían partir con los indios hacia nuevas ubicaciones en el lado occidental del río, mientras que aquellos que permanecieran pasarían a ser parte de la jurisdicción portuguesa, escenario imposible, en cuanto aquella era la posición del enemigo. La orden fue en un principio aceptada y se dispusieron las expediciones correspondientes en búsqueda de nuevos territorios. No obstante, el total de la población migratoria superaba las 29.000 personas, las que debían movilizarse con sus cabezas de ganado y bienes materiales, aspecto que dificultaba el proceso de reubicación, al punto que en los primeros intentos, además de las asperezas del entorno, ocurrieron pérdidas de vidas, lo que fue interpretado como un mal signo. De todos modos, la aceptación de la orden no fue unánime, pues no todos los caciques estaban de acuerdo con la orden. Los argumentos apelaban a la lógica de que el Rey, hombre de Dios, no podía estar dando semejante orden si ellos habían acordado ser sus milicias, defendiendo los dominios españoles tanto en Colonia de Sacramento como durante de la Revolución del Comuneros en la década del '30 en Paraguay, habiendo sido por esta razón buenos súbditos, fieles hijos del Señor. Otro argumento era la pertenencia al territorio, pues varios caciques dijeron a los jesuitas, encargados de poner en marcha la operación, que ellos habitaban esta tierra desde la época de sus abuelos.

El escenario de este conflicto, ubicado en los anales de historia como “guerra guaraníca”, “guerra de los siete pueblos” o “guerra guaraní”, claudicó en una serie de revueltas entre 1753 y 1756 donde se registraron episodios de sublevación y resistencia contra las comisiones demarcadoras y las primeras avanzadas portuguesas (Golin, 2014). Sin embargo, la “perpetua paz” pactada en el Tratado era exclusiva de las monarquías, las que cohesionaron sus fuerzas militares en una campaña que acabó con 1.511 indígenas sublevados en la región de Caibaté, episodio que dio paso a la ocupación de los Siete Pueblos. Las consecuencias fueron varias: desde la destrucción de estas misiones —algunas de ellas encontradas en llamas cuando llegaron los nuevos ocupantes—, hasta el *affaire* provocado a nivel mediático y que culpaba a los jesuitas de alentar la rebelión indígena, lo que posteriormente tuvo sus efectos en su expulsión en 1767, sobre todo porque en dicha época el antijesuitismo se encontraba bastante divulgado entre autoridades diplomáticas, gobernadores y otros pensadores ilustrados. Sin embargo, por ahora nos interesa señalar tres aspectos:

- 1). Durante la sublevación las alianzas de resistencia fueron más allá de los habitantes de las misiones, los guaraníes o indios fieles, ampliando el vínculo con guenoas y minuanes, los que, por ejemplo, fueron espías que analizaban las posiciones del enemigo, anunciándolas a los sublevados<sup>20</sup>;
- 2). El éxodo de los 29.000 habitantes de los Siete Pueblos tuvo distintas direcciones: entre los dominios hispanos de la Banda Occidental, los censos indican que se reubicaron 12.000 neofitos, mientras que, en los poblados orientales, un censo de 1756 señala que permanecieron 14.284 personas, de las cuales varias fueron ubicadas en *aldeias* en Rio Grande do Sul con el propósito de trabajar las estancias cercanas. Sin embargo, el ejemplo de la *aldeia* de Anjos muestra un declive demográfico que en 1762 era de 3.500 habitantes y luego, en 1814, de 300. También hubo el caso de comunidades que se fundaron fuera de las administraciones jesuitas, como Las Víboras, que contaba con un total de 1.500 personas y que desapareció hacia mediados del siglo siguiente a causa de la guerra civil del Uruguay (Jackson, 2004, p. 149-150)<sup>21</sup>.
- 3). El hecho de que este episodio sea conocido como “guerra guaraníca” hace reflexionar sobre la presencia del belicismo y el militarismo de tipo occidental en la construcción de las naciones americanas. Esta reflexión puede

20 Este aspecto sobre la ambigüedad indígena ha sido investigado por Wilde (2009a) y Quarleri (2009).

21 Esta serie de desplazamientos han llevado a teorizar sobre “el indio de frontera”. Por ejemplo, Frühauf García sostiene que: “Los indios de las fronteras emergieron como agentes bien preparados que empleaban una serie de tácticas en la dinámica social, directamente relacionadas con el mundo en el que vivían; entre ellas estaba el manejo de las identidades, instrumento que posibilitaba el mejor aprovechamiento de dicho contexto y que ellos habían adquirido en la experiencia colonial” (2017, p. 134).

parecer obvia, pero implica también preguntarnos sobre la legitimación de las instituciones políticas y económicas que configuraron las naciones emancipadas e independientes en el siglo siguiente, las que siguieron enfrascadas en disputas limítrofes mediante la militarización subalterna. Morner (2008, p. 154) hace una acotación interesante en este sentido, pues como hemos visto, la reducción jesuítica era también formación militar, de tal modo que los guaraníes poseían valor en cuanto milicias, sobre todo como diestros jinetes. Sin embargo, la modernización de armas y fortificaciones, además de la presencia de tropas “blancas” más numerosas y mejor entrenadas en las regiones platenses, socavaron este valor militar.

Así, para concluir este artículo, queda por mencionar que el Tratado de Madrid fue anulado y las reducciones volvieron a la hegemonía española. La población reducida rodeó los 15.000 habitantes, aproximadamente la mitad que había antes de la ocupación. En gran medida, se perdió la confianza en los jesuitas, aunque al mismo tiempo la economía de la región comenzó a sufrir importantes cambios a causa de la cada vez más creciente explotación comercial. Demás está decir que la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767 terminó por descomponer la organización de las misiones. En ellas, el cabildo indígena perdió la capacidad de decisión que antes poseía, en cuanto las órdenes religiosas que se hicieron cargo de ellas solo cumplieron un papel litúrgico y religioso, mientras que la administración civil pasó a agentes de las gobernaciones correspondientes. En lo que respecta a los Siete Pueblos, hacia comienzos del siglo XIX, éstos se integran definitivamente a los dominios portugueses. Del total de los Treinta Pueblos, solo quedan ruinas, sobre las cuales fueron acomodándose nuevas poblaciones hasta el día de hoy. De hecho, el deterioro de las ruinas se debió en parte a que las piedras utilizadas fueron recicladas en la construcción de nuevas viviendas, aunque, ciertamente, el meollo de esta situación fueron las sucesivas guerras que desencadenaron posteriormente las nuevas naciones americanas.

## **Conclusiones**

Hemos propuesto en este artículo tres segmentos. En el primero analizamos los alcances del concepto de etnogénesis, del cual han surgido reflexiones sobre la etnicidad y las fronteras desde un punto de vista amplio y polisémico. Según estas lecturas se ha concluido que la noción de etnogénesis remite tanto al problema de las clasificaciones deícticas como de las autodenominaciones de cada grupo o población. Esto significa que referirse a los procesos de etnogé-

nesis es plantear las dinámicas sociales en los contextos del contacto colonial, resaltando las negociaciones, intercambios y circulaciones que dieron paso a la emergencia de nuevas identidades, considerando que la noción de identidad remite a una serie de prácticas antes que un origen o procedencia específica. En este sentido, la complejidad de las relaciones socioculturales durante los prolongados contactos es desglosada entre las diversidades de las fronteras en cuanto área permeable o de paso, es decir, como espacios ambiguos o no-lineales, no separables de los eventos globales en cuanto constituyen áreas de interconexión.

Sobre el etnocidio, hemos realizado una ruta de análisis en relación a su deriva jurídica y conceptual, notando los límites implicados en su uso, vinculado tanto a la idea de genocidio como a nociones de etnicidad basadas en las costumbres. Dialogando con las reflexiones clastreanas, se puede considerar que el uso de este concepto debe ser situado y revisado, en función de las implicancias en torno a los procesos mortíferos contra grupos exteriores a los propósitos normalizadores de índole nacional-estatista. De tal forma, la expansión capitalista de tipo occidental a través del continente opera de modo etnocida, apropiándose de territorios más allá de sus fronteras.

Tras estos análisis, se ha considerado que existe una dualidad entre ambos procesos, en cuanto la etnogénesis, fenómeno de índole local, está inmerso en los acontecimientos globales propios de la colonización, marcados por aconteciendo etnocidas como las epidemias, las ocupaciones territoriales o los ataques armados, componentes que podrían situarse dentro de las presiones coloniales que descomponen las organizaciones sociales indígenas y autónomas.

De este modo, llevamos este análisis a las misiones jesuítico-guaraníes durante el siglo XVIII. Si bien es un campo amplio que podría ser analizado extensamente, destacamos determinados aspectos sobre sus dinámicas internas, sus circulaciones y el contexto socioeconómico que modeló las políticas y negociaciones durante el siglo XVIII. Así, tanto las costumbres promovidas por los jesuitas misioneros como los hábitos preexistentes de las poblaciones que allí vivían, dieron paso a un espacio de contacto que mezclaba elementos cristiano-civiles como indiano-políticos, en el sentido de que se establecieron una serie de prácticas en torno al trabajo, los censos y la liturgia, mientras se conservaba el sistema de clanes o parentesco, los cacicazgos, como base de gobierno de cada reducción. Pero esta dinámica que encauzó nuevos grupos o identificaciones tuvo que lidiar con una serie de transformaciones a niveles macroregionales, en las que circulaban nuevas subjetividades, así como modi-

ficaciones económicas importantes que ocurrieron paralelamente a epidemias y avanzadas militares, socavando la posición de los indígenas misioneros en el mundo colonial.

Llegados a este punto, no solo aducimos que se trata de un mundo sobre el cual debemos seguir reflexionando y analizando con nuevas elaboraciones conceptuales, capaces de abrirse paso entre las generalizaciones propias de la historia política americana, sino también la importancia de situar estas investigaciones en distintos niveles, es decir, utilizando recursos escalares que nos ayuden a comprender los contextos ecológico-políticos que han permeado las dinámicas socioculturales de las poblaciones americanas. En ello hemos considerado la pertinencia de la dualidad etnogénesis/etnocidio, reconociendo los límites de cada uno de estos conceptos, pero haciendo notar que entre ambos es posible comprender los márgenes que han modulado los mundos políticos ante las desastrosas avanzadas de la organización normalizadora de los Estados coloniales o nacionales en contraste con la posibilidad de reconfigurar o remodelar las formas en que las comunidades foráneas al orbe estatista resuelven sus movi- lidades y posiciones políticas.

## Referencias

- Aguirre, S. (2017). Dinámicas sociales, identidades y miradas sobre el otro en la frontera sur (siglos XVIII-XIX). En S. Truchuelo, & E. Reitano (Edits.), *Las fronteras en el Mundo Atlántico (siglos XVI-XIX)* (págs. 361-386). La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Araya, A., & Valenzuela, J. (Edits.). (2010). *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*. Santiago: RIL editores.
- Arce, D. (2015). Etnónimos indígenas en la historiografía uruguaya: Desensamblando piezas de diferentes puzzles. *Antropología Social y Cultural del Uruguay*, 13, 23-34.
- Barth, F. (2011). Grupos étnico e suas fronteiras. En P. Poutignat, & J. Streiff-Fenart, *Teorías de etnicidade: seguido de grupos étnicos de Fredrik Barth* (págs. 185-227). São Paulo: Unesp.
- Boccarda, G. (2002). Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas. En G. Boccarda (Ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglo XVI-XX)* (págs. 47-82). Quito, Lima: Ediciones Abya-Yala, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Bracco, D. (2004). Los errores Charrúa y Guenoa-Minuán. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 117-136.
- Bracco, D. (2016). Los guenoa minuanos misioneros. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 24(1), 33-54.

- Camacho Nassar, C. (2010). *Entre el etnocidio y la extinción: Pueblos indígenas aislados, en contacto inicial e intermitente en las tierras bajas de Bolivia*. Bolivia: IWGIA.
- Camargo, F. (2003). Las relaciones luso-hispánicas en torno a las Misiones Orientales del Uruguay: de los orígenes al Tratado de Madrid, 1750. *Fronteras de la Historia*(8), 217-248.
- Carneiro da Cunha, M. (2017). *Cultura com aspás e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora.
- Clastres, P. (1987). *Investigaciones en antropología política*. México, D.F.: Gedisa.
- Combès, I. (2017). Etnohistoria, etnocidio y etnogénesis en la frontera: la trayectoria de los itatines. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 25(2), 11-28.
- Espinosa, M. (2007). Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel (Edits.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 267-287). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Favarò, V., Merluzzi, M., & Sabatini, G. (Edits.). (2017). *Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)*. Madrid: FCE, Red Columnaria.
- Ferreira, M. (2007). O Mapa das Cortes e o Tratado de Madrid. *VARIA HISTORIA*, 23(37), 51-69.
- Ferretti, F. (2014). As Origens da Noção de “Fronteiras Móveis”. *Revista Continentes*(4), 48-65.
- Fontella, L. G. (2020). A Guerra Guaranítica num contexto de Cultura de Contato: uma interpretação sobre o caráter das interações entre guaranis missioneiros e sociedades ibéricas. *Anos 90*, 27, 1-20.
- Frühauf García, E. (2017). Disputas territoriales, proyectos políticos y estrategias identitarias: los indios y los conflictos fronterizos ibéricos en el sur de América (Río de la Plata, siglo XVIII). En V. Favarò, M. Merluzzi, & G. Sabatini (Edits.), *Fronteras, Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)* (págs. 123-135). Madrid: FCE, Red Calumnaria.
- Furlong, G. (1962). *Misiones y sus pueblos guaraníes*. Buenos Aires: Imprenta Balmes.
- Ganson, B. (2003). *The Guaraní under Spanish rule in the Río de la Plata*. Stanford: Stanford University Press.
- Golin, T. (2014). *A guerra guaranítica. O levante indígena que desafiou Portugal e Espanha*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Haubert, M. (1991). *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*. Madrid: Temas de Hoy.
- Hemming, J. (1978). *Red Gold. The conquest of the brazilian indians*. Cambridge: Harvard University Press.

- Hill, J. (Ed.). (1996). *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press.
- Jackson, R. H. (2004). Una mirada a los patrones demográficos de las misiones jesuitas de Paraguay. *Fronteras de la historia*(9), 129-178.
- Jaulin, R. (1970). *La Paix blanche, Introduction à l'ethnocide*. Paris: Éditions du Seuil.
- Langer, E., & Jackson, R. (Edits.). (1995). *The New Latin American Mission History*. Lincoln / London: University of Nebraska Press.
- Maeder, E. (2009). *Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes : Argentina, Paraguay y Brasil*. Sevilla: Consejería de Cultura.
- Melià, B. (1992). *La lengua Guaraní del Paraguay*. Madrid: MAPFRE.
- Melià, B. (1997). *El guaraní conquista y reducido*. Asunción: CEADUC; CEPAG.
- Mellado, D. (2020). 1756: las misiones de guaraníes entre la Ilustración y el etnocidio. *Hermenéutica Intercultural*(33), 57-83.
- Merluzzi, M., & Sabatini, G. (2017). Introducción. En V. Favaro, M. Merluzzi, & G. Sabatini (Edits.), *Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)* (págs. 11-24). Madrid: FCE, Red Columnaria.
- Mezzadra, S., & Neilson, B. (2017). *La frontera como método, o la multiplicación del trabajo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Morner, M. (2008). *Actividades política y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires: R. P. Centro Editor de Cultura.
- Myskiw, A. M. (2016). Uma breve história da formação da fronteira no Sul do Brasil. En J. C. Radin, D. J. Valentini, & P. A. Zarth (Edits.), *História da Fronteira Sul* (págs. 43-72). Chapecó: Ed. UFFS.
- Neres Moro, T., & Bernadino Colvero, R. (2018). Etnocídio na Banda Oriental: A resistência étnica dos Charrua perante a colonização. *Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, 1-9.
- Neto, M. (2012). *A utopia possível : missões jesuíticas em Guairá, Itatim e Tape, 1609-1767 e seu suporte econômico-ecológico*. Brasília: FUNAG.
- Neumann, E. (2007). A escrita dos guaranis nas reduções: usos e funções das formas textuais indígenas. Século XVIII. *Topoi*, 15(8), 48-79.
- Neumann, E. (2008). Escribiendo en la frontera del Paraguay: prácticas de la escritura guaraní durante la demarcación de límites (siglo XVIII). *Cultura Escrita y Sociedad*(7), 159-190.
- Pastells SI, P. (1912). *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias* (Vol. 1). Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Poutignat, P. (2011). *Teorías de etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Ed. Unesp.
- Quarleri, L. (2009). *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata : guaraníes, jesuitas e imperios*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



- Schwartz, S., & Salomon, F. (1999). New Peoples and new kinds of People: Adaptations, Readjustment, and ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era). En F. Salomon, & Schwartz, S. (Edits.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Volume III, South America* (págs. 443-501). Cambridge: Cambridge University Press.
- Silva, A. (2011). *Reduções jesuítico-guarani: espaço de diversidade étnica*. Dourados, MS: UFGD.
- Smith, A. D. (1994). The politics of cultura: ethnicity and nationalism. En T. Ingold (Ed.), *Companion* (págs. 706-733). London / New York: Routledge.
- Sokolovskii, S.; Tishkov, V. (1996). Ethnicity. En A. Barnard, & J. Spencer, *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (págs. 240-243). London / New York: Routledge .
- Tribaldos, R. (2010). *Las mujeres guaraníes de los Treinta Pueblos Misiones de la Compañía de Jesús (siglos XVII-XVIII)*. Alicante: Universidad de Alicante.
- UNESCO. (1981). *La UNESCO y la lucha contra el etnocidio: declaración de San José, diciembre 1981*. San José de Costa Rica: UNESCO . Obtenido de [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000049951\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000049951_spa)
- Valenzuela, F., & Salinas, M. (Edits.). (2016). *Actas de las XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas* . Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Varela, F., & Castoriadis, C. (2007). Autopoiesis y autonomía. En C. Castoriadis, *Diálogos y controversias* (págs. 79-94). Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Viveiros de Castro, E. (2013). O mármore e a murta: sobre la inconstância da alma salvagem. En E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma salvagem e outros ensaios de antropologia* (págs. 183-264). São Paulo: Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2017). *Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro*. Recuperado el 13 de 08 de 2020, de Academia.edu: [https://www.academia.edu/25782893/Sobre\\_a\\_no%C3%A7%C3%A3o\\_de\\_etnoc%C3%ADdio\\_com\\_especial\\_aten%C3%A7%C3%A3o\\_ao\\_caso\\_brasileiro](https://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_etnoc%C3%ADdio_com_especial_aten%C3%A7%C3%A3o_ao_caso_brasileiro)
- White, R. (2011). *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitehead, N. (1996). Ethnogenesis and ethnocide in the European Occupation of Native Surinam, 1499-1681. En J. Hill (Ed.), *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992* (págs. 21-35). Iowa: University of Iowa Press.
- Wilde, G. (2009a). *Religião y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB.
- Wilde, G. (2009b). Territorio y etnogénesis misional en el Paraguay del siglo XVIII. *Fronteiras*, 11(19), 83-106.
- Wilde, G. (2011). De las crónicas jesuíticas a las “etnografías estatales”: realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Obtenido de <http://journals.openedition.org/nuevomundo/62238>

## ***Chin Yonk*: la “inclusión” de los afroargentinos en la sociedad porteña de fines del siglo XIX**

Paula V. Churquina Zorzópolos  
Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Argentina

### **Resumen**

A través de la referencia a la zarzuela criolla *Chin-Yonk*, escrita en 1895 por los entonces adolescentes Enrique García Velloso y Mauricio Nirenstein, y musicalizada por su profesor de música, el afrodescendiente argentino Zenón Rolón, en este trabajo se analizará no sólo el racismo que atravesaba a todos los actores sociales que giran en torno a la obra, sino también los procesos de desigualdad que se producían entre los negros pertenecientes a los sectores populares y los que lograban ascender en la escala social, revelando la tensión intra-comunitaria resultante del proceso de blanqueamiento, europeización y darwinismo social del Buenos Aires de la época. Zenón Rolón, como representante de la élite afroporteña, compartía la corriente discursiva hegemónica de la época y construía al afroargentino como ciudadano integral, cortando toda relación con su pasado esclavo y adjudicando al propio afrodescendiente la responsabilidad de integrarse a la sociedad dominante. En este sentido, la marginalización también pasaba a ser una consecuencia de su propia actuación, ya que: “En vez de educarse y de aprender oficios, pasan sus vidas como sirvientes y gastan sus sueldos pobres para divertirse”<sup>1</sup>, despreciando las opciones que el sistema ofrecía para progresar. La participación de Rolón en esta obra de formato lúdico e impregnada de estereotipos, contribuyó de modo indirecto a la confirmación del statu quo de la época.

**Palabras clave:** Interculturalidad, racismo, colonialidad, afrodescendiente, afroporteño y estado nación.

### **Abstract**

Through the reference of the “zarzuela criolla” *Chin-Yonk*, written in 1895

---

<sup>1</sup> Zenón Rolón, en *Dos palabras a mis hermanos de raza*, publicado en Buenos Aires, en el periódico *La Juventud*, época II, N° 19 y 20, en 1878, los días 20 y 30 de junio, respectivamente.

by Enrique García Velloso and Mauricio Nirenstein, at the time adolescents, and musicalized by their music teacher, the Argentinian Afro-descendant Zenón Rolón, this article analyzes not only the racism that crossed all the social actors that revolve around the piece, but also the inequality processes produced among the black people belonging to the popular sectors and the ones that managed to ascend in the social scale. These reveal the intra-community tension resulting from the process of whitening, Europeanisation and social Darwinism in Buenos Aires of the time. As a representant of the Afro-elite of Buenos Aires, Zenón Rolón shared the hegemonic discursive tendency of the era and constructed the Afro-Argentinian as an integral citizen, cutting all the relation with the enslaved past and adjudicating the Afro-descendants themselves the responsibility for integrating into the dominant society. In this sense, the marginalization also became a consequence of their own action, since: “Instead of educating themselves and learning trades, they spend their lives as servants and their poor wages on having a good time”<sup>2</sup>, disregarding the options to progress offered by the system. Rolón’s participation in the piece with a playful setting and impregnated with stereotypes contributed indirectly towards the confirmation of the status quo of the era.

**Keywords:** Interculturality, racism, coloniality, afro-descendant, afro-descendant in Buenos Aires, nation state.

A finales del siglo XIX coexistía la idea de que los individuos gozaban de los mismos derechos con aquella otra de que el color de piel negro, pardo, mulato o moreno correspondía a individuos biológicamente inferiores. Los afroargentinos ejercían, en teoría, las mismas libertades que los “blancos”, aunque no tenían el mismo tratamiento ya que la hegemonía del concepto científico de raza y el darwinismo social justificaba las desigualdades, apelando a cuestiones tales como la higiene, los modales o la disciplina laboral.

El *statu quo* imperante en la época repercutía en lo que autores como Frantz Fanon, Paul Gilroy o Achille Mbembe denominan una *dobles conciencia*, que se disputaba en la población afrodescendiente y que en el presente texto se analizará tomando como referencia fragmentos del folleto de Zenón Rolón: “Unas palabras a los hermanos de mi raza”, en donde el músico negro arenga a los miembros de la comunidad afroporteña a comportarse como *blancos*, debido a que ser negros, en el Buenos Aires decimonónico implicaba - desde el *sentido*

2 Zenón Rolón, in *Dos palabras a mis hermanos de raza* (Two words for my brothers in race), published in Buenos Aires, in the newspaper *La Juventud*, period II, N° 19 and 20, in 1878, 20th and 30th June, respectively.

común hegemónico - ser vulgar y tener comportamientos condenables.

Este prejuicio fue dando lugar a la construcción de los *estereotipos*, que serán analizados tomando el enfoque de Stuart Hall, a partir de lo reflejado en el libreto de la zarzuela criolla *Chin – Yonk*, escrita en 1895 por unos adolescentes Enrique García Velloso<sup>3</sup> y Mauricio Nirenstein<sup>4</sup>, ambos estudiantes del Colegio Nacional de Buenos Aires y musicalizada por el músico afroargentino Zenón Rolón<sup>5</sup>. Estos estereotipos, transformados en "sentido común" se pueden observar de forma más o menos evidente, en todos los personajes involucrados en la obra.

Por eso, el objetivo de este trabajo es poder distinguir, a partir de relacionar los diversos aspectos, personas y personajes que giran en torno a la zarzuela criolla *Chin – Yonk*, cómo el racismo, tan estructural como negado por la población bonaerense, atraviesa todas las instancias políticas, sociales y culturales: desde los aspectos simbólicos y las prácticas sociales hasta los patrones morales y estéticos en una compleja trama que repercute en las identidades personales y nacionales.

Se analizará el libreto (incluyendo sus partes cantables) y la interacción entre los autores del mismo con el compositor de la música. También se analizará la presentación de la obra, las publicaciones de los periódicos de la época referidas al acontecimiento, estudiadas por Lea Geler (2013) y las relaciones hacia adentro de la comunidad afroporteña de finales del siglo XIX, que ponen de manifiesto las tensiones entre los negros de las clases populares y los negros que habían logrado ascender en la escala social. Esta pluralidad de narrativas permite abrir espacios de análisis acerca de los valores compartidos y del sentido comunitario (Arfuch, 2002, p.29).

No es un hecho menor que *Chin-Yonk* se gestara en la Argentina de finales del XIX, mientras gobernaba la llamada "Generación del '80"<sup>6</sup>, en el momento

3 Enrique García Velloso nació en Rosario, en 1881 y murió en Buenos Aires, en 1938. En 1910 fundó la Sociedad de Autores Dramáticos, que presidió, y a él se debe la implantación en Argentina de los "derechos de autor". Fue profesor de español, literatura y declamación. Colaboró en la prensa escrita y publicó novelas cortas. También fue un dramaturgo que escribió más de cien obras abordando todos los géneros: zarzuela criolla, sainete porteño, comedia de costumbres, drama, tragicomedia, vodevil y opereta. Escribió su primera pieza, *Chin-Yonk*, a los quince años de edad.

4 Mauricio Nirenstein tuvo una larga y exitosa carrera de gestión dentro de la UBA, se recibió de abogado en 1906. En 1922 fue designado Secretario, cargo que ejerció hasta su jubilación, en 1930. Falleció el 17 de junio de 1935 en Buenos Aires. El año en el que Nirenstein se hizo cargo de la Secretaría de la UBA. Ejerció como profesor de literatura de Europa Septentrional, en la Facultad de Filosofía y Letras, y de Economía Política, en la de Ciencias Económicas. Junto con su carrera docente desarrolló su interés por las letras, publicando ensayos breves, cuentos y poesías.

5 Zenón Rolón fue músico negro nacido en Buenos Aires el 25 de junio de 1856. Falleció en Morón (provincia de Buenos Aires) el 13 de mayo de 1902.

6 "Generación del '80" fue la denominación que tuvo la élite gobernante en la República Argentina, entre los años 1880 y 1916. Sus miembros, de ideología conservadora, procedían de las familias aristocráticas tanto de la capital como de las provincias.

de consolidación del Estado - nación Argentina que impuso la homogeneización y subordinación étnica y cultural con lógica eurocentrista en nombre la modernidad, tal como señala Enrique Dussel (2001) y teniendo en cuenta, además, el enfoque acerca de la “colonialidad del Poder” de Aníbal Quijano (2000). Dicha homogeneización se produjo mediante la implementación de diversos mecanismos por parte del Estado, como la educación formal, el servicio militar obligatorio, la conquista del “desierto” y la arenga patriótica junto con las políticas de blanquización de la población a través de la inmigración de grandes oleadas de hombres blancos europeos y del racismo científico y discursivo. (Solomianski, 2010, p.190)

El pensamiento nacionalista pretende “subordinar completamente la existencia de los individuos de todas las clases sociales a su consideración de ciudadanos del Estado- nación, es decir, a su “*calidad de nacionales*” (Balibar, 1991, p.144). Todo esto se ve reflejado tanto en las diferentes expresiones literarias, culturales, políticas y económicas, como en la subjetividad y autopercepción de un determinado sector social, lo que no puede escindirse del racismo.

### ***Chin-Yonk***<sup>7</sup>

La zarzuela *Chin Yonk* fue escrita por Enrique García Velloso con la colaboración de Mauricio Nirenstein<sup>8</sup> en el año 1895. Está presentada en un acto y tres cuadros en prosa y partes cantables. La música de estas partes cantables fueron compuestas por el músico afrodescendiente Zenón Rolón y se estrenó en el teatro “La Comedia” de Buenos Aires<sup>9</sup> el 30 de noviembre de 1895 por la Compañía Ramón Sanromán bajo la dirección de Antonio Reynoso<sup>10</sup>.

Enrique García Velloso relata en “Memorias de un hombre de teatro”<sup>11</sup>, el momento en que él y Nirenstein, quinceañeros autores, alumnos del colegio más prestigioso de la época, partieron entusiasmados a la búsqueda de un músico para musicalizar su ópera prima “Chin-Yonk”, de la cual estaban muy orgullosos.

Luego de padecer el rechazo de varios músicos, quiso la casualidad que se

7 También figura escrita por los mismos autores como *Chinck-Yonk*

8 En algunos escritos consultados figura como Hugo Morven, lo que parece ser un pseudónimo.

9 En 1891 aparece el Teatro de la Comedia en donde el 30 de noviembre de 1895 Antonio Reynoso dirige la zarzuela llamada “Chin-Yonk”.

10 También figura como Luis Reinoso. Músico de origen bilbaíno, compositor, que cultivó el “género chico” con características nacionales. Ya a los 19 años de edad había compuesto una gran cantidad de obras. Llegó a Buenos Aires hacia 1890 contratado como primer violín del Teatro de la Ópera, lo que indica el nivel de su formación musical.

11 GARCÍA VELLOSO, Enrique. *Memorias de un hombre de teatro. Mi Primer Estreno*. Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes. (1999).

encontraran en la calle con el que había sido profesor de música de García Velloso en la escuela Montes de Oca: el afrodescendiente Zenón Rolón. Éste escuchó atentamente el relato de los muchachos y se mostró muy entusiasmado ante la idea de ponerle música a aquel libreto mientras exclamaba: -“¡Vamos a tener un éxito colosal”, - “¡Vamos a triunfar!”, etc. García Velloso relata que él y Nirenstein (los libretistas) se encontraban tan sorprendidos como excitados con el entusiasmo del músico y, al pedido de éste, le entregaron las partes cantables para que fueran musicalizadas. Finalmente, luego de largas negociaciones, lograron que la obra fuese presentada el 30 de noviembre de 1895 en el teatro “La Comedia” de Buenos Aires, evento al que asistió “*todo el alumnado del Colegio Nacional de Buenos Aires*”, según relata el propio García Velloso; y siendo las únicas mujeres del público, las de la familia de Zenón Rolón.

El autor cuenta que los aplausos, los vítores y el *éxito* de la obra fueron tales, que el público juvenil, enardecido, destrozó toda la sala del teatro; razón por la cual, la noche del estreno resultó ser también la de despedida de la *ópera prima* de los jovencísimos autores.

Según los estudios realizados por Lea Geler, los comentarios que figuraban en diversos periódicos de la época, acerca de Chin -Yonk, eran de reconocimiento al gran prestigio del músico Zenón Rolón, pero no hacían mención alguna sobre el libreto. Sin embargo en el relato de “Mi primer estreno” de García Velloso, a la hora de hablar de la participación del músico en la obra, no lo hace desde el lugar del respeto y reconocimiento a su antiguo maestro y mentor, o como figuraba en el diario La Nación a un “acreditado maestro1”, ni tampoco hace referencia a su composición musical, que obtuvo muy buenas críticas en los mencionados periódicos; sino que describe tanto a Rolón como a su familia, en un tono burlesco, cosificándolos y aludiendo a su color. Tomando los ejemplos a los que alude Lea Geler (2013), se ven reflejadas aquellas burlas:

“(…) entraron solemnemente Ebe, Cloe, la negra gorda, el negro de las antiparras y cuatro morenas más, paquetísimas, llenas de plumas rojas, de floripones, de cadenas y relicarios (...)” “un negro sublime (...) Era un ejemplar2magnífico, un verdadero tipo de belleza, una estatua tallada en ébano (...)” (García Velloso, 1960, p.83).

Al respecto, Lea Geler señala:

La infantilidad con que García Velloso caricaturizaba a Rolón se sustentaba en la supuesta imposibilidad de este para darse cuenta de que los aplausos eran en broma, en su inocencia y en la de todo el conjunto de sus acompañantes, ubi-

cándolos en una situación de subalternidad y manipulabilidad absoluta. En este sentido, García Velloso no hacía mención alguna a la recepción de la obra o de la música compuesta por el maestro Rolón, casi como si no se hubiera ejecutado. Por el contrario, resaltaba continuamente las burlas de los espectadores al compositor y a su familia, que al parecer se debían al mero hecho de que estos “estaban ahí”. Es decir, se hacían porque Rolón y su familia estaban en el lugar equivocado en el momento equivocado.” (Geler, 2013, p.214)

Tras la presentación, las críticas de los diarios *La Nación* y *El Tiempo* (Geler, 2013, p.212), hacen mención de los estrepitosos aplausos y de la asistencia del público, en su mayoría *imberbe*, pero también aconsejan a los jóvenes autores a que no le den una importancia extrema a los aplausos ni se alucinen con ellos porque el libreto estaba plagado de defectos, como era de esperar en una ópera prima de adolescentes sin ninguna experiencia previa en Teatro.

Sin embargo, los periódicos resaltan el papel de Zenón Rolón para con la obra, adjudicándole las únicas partes *recomendables* de la presentación y también destacan la gentileza del músico para con los estudiantes, al prestarse a componer para una obra de estas características. (Geler, 2013, p.212)

Teniendo en cuenta que la subjetividad moderna surge con el afianzamiento del capitalismo burgués, es esperable que surjan formas de escritura como las autobiografías, diarios íntimos, confesiones, memorias, correspondencias, etc (Arfuch, 2002, p.26). En este sentido, cabe destacar que, si bien la obra aconteció en 1895, cuando García Velloso era un adolescente quinceañero, “Memorias de un Hombre de Teatro” fue una autobiografía escrita a mitad del siglo XX. Este espacio biográfico, tal como dice Arfuch (2002), alimenta en el autor “el *mito del yo* como exaltación narcisística o voyeurismo” (Arfuch, 2002, p.29), por lo que el narrador toma distancia del personaje que él fue en el pasado e introduce una narración con la que se identifica. (Lejeune, 1975, p.53). En este relato de García Velloso podemos observar la vigencia del racismo, más o menos disimulado en este caso, mediante el humor y el grotesco; es decir, mediante la caricaturización y el estereotipo.

### **Zenón Rolón: Un negro “Usted”**

Zenón Rolón procedía de una de las familias de la población afroporteña próspera y educada en los valores culturales dominantes europeos, que para mediados del siglo XIX, no sólo habían alcanzado la libertad sino que habían

crecido mucho económicamente e intelectualmente. Su carrera musical fue muy próspera y reconocida en vida.

Como dice Geler, en esta imagen de Zenón Rolón, se puede observar una de las prácticas habituales que tenían los afrodescendientes a la hora de sacarse fotografías, con el objetivo de disimular su negritud: el maquillaje con polvo de arroz en el rostro y las manos en los bolsillos. Además, la foto de Rolón muestra a un hombre "moderno" muy elegante, un dandy. Una imagen muy alejada de la que distinguía a los negros como seres vulgares y primitivos, que caracterizaba a los compadritos del arrabal porteño; "(...) decir compadrito era lo mismo que decir negro" (Geler, 2010, p.108).

En el año 1884 crea la imprenta y litografía musical Rolón y Oca, en la calle Piedras 173 donde publica obras suyas y de otros compositores argentinos contemporáneos. En 1887 es nombrado profesor de música por el Consejo Nacional de Educación y tuvo entre sus discípulos ilustres, a Enrique García Velloso.

Contrajo matrimonio con María Quiroga, hija de su primer maestro (negro) y tuvo dos hijos llamados Dafne y Cloe.

Rolón formaba parte de los mismos círculos ilustrados de los blancos donde los negros eran una minoría y se diferenciaban de los negros de los sectores populares (con escasa o nula formación académica y, mayormente, con trabajos de baja cualificación) porque abrazaban el ideario blanco, motivo por el cual se presumía que habían logrado deshacerse de su "lastre" étnico. Pertenece a los hoy llamados "negros usted", que si bien eran una minoría, se diferenciaban de los llamados "negros che" (los negros del pueblo).

Cabe destacar que esta diferenciación faccional entre "negros che" y "negros usted" es *emic*<sup>12</sup> y continúa vigente en la población afrodescendiente de Buenos Aires.

Al respecto, Alejandro Frigerio (1993) relata:

Internamente, la comunidad se diferenciaba en tres estratos: el *negro che*, el *negro vos*, y el *negro usted* (testimonios actuales que recogí confirman que esta clasificación aún es conocida o utilizada). Afirma Simpson: (...) manifestó que "hay tres clases de negros": el *usté*, el *vos* y el *che* o *chau*. El primero sería el que se empeña en progresar, en realizarse en una vocación; el segundo, el que se conforma con un empleo o un oficio cualquiera; y los últimos "los que no hacen nada, y ni se

---

12 La perspectiva *emic* es la que describe los hechos desde el punto de vista de los nativos de una comunidad y la perspectiva *etic* es la que describe los hechos desde el punto de vista del observador o analista (etnólogo, historiador, musicólogo, etc.)



peinan aunque tengan la cabeza llena de abrojos”(1967, p.80). (Frigerio,1993, p.5).



Zenón Rolón<sup>13</sup> (1899)

Como dice Geler, en esta imagen de Zenón Rolón, se puede observar una de las prácticas habituales que tenían los afrodescendientes a la hora de sacarse fotografías, con el objetivo de disimular su negritud: el maquillaje con polvo de arroz en el rostro y las manos en los bolsillos. Además, la foto de Rolón muestra a un hombre “moderno” muy elegante, un *dandy*. Una imagen muy alejada de la que distinguía a los negros como seres vulgares y primitivos, que caracterizaba a los *compadritos* del arrabal porteño; “(...) decir *compadrito* era lo mismo que decir negro” (Geler, 2010, p.108).

En la sociedad argentina de finales del siglo XIX se consolidaba la idea de una identidad nacional, producto triunfal de las ideas civilizatorias y liberales provenientes de los modelos de países europeos como Inglaterra y Francia, ya por entonces potencias, y también de los Estados Unidos de Norteamérica. Los ideales políticos de entonces imaginaban y buscaban una nación nacida del espíritu de la ilustración y el positivismo, poblada por gente acorde a este ideal. Es en este sentido que Astrid dice “(...) el vínculo de la argentinidad con la pertenencia a una raza civilizada, superior y blanca es un elemento fundamental del discurso de identidad de las élites liberales”; y agrega: “(...) hasta tal punto, que se promovía el *perfeccionamiento*<sup>14</sup> de la supuesta *raza inferior* americana con

13 El original de esta foto se encuentra en el Museo Histórico de Morón, Provincia de Buenos Aires.

14 Cursivas mías

la sangre de una raza imaginada como superior: la europea.”; y “(...) Con la inmigración masiva de europeos a Argentina, estos conceptos se volvieron práctica política.” (Astrid, 2003, p.209)

Las categorizaciones raciales establecían una jerarquía de las razas humanas según los criterios científicos positivistas de finales del siglo XIX, por lo que adjudicaron a las diferentes *razas* rasgos psicológicos, físicos y mentales característicos así como también su relación con el medio ambiente biológico, climático y cultural. La distinción entre *cultura* y *naturaleza* se aplicaba de manera diferente para blancos que para negros ya que se suponía que *cultura* se oponía a *naturaleza*. En ese sentido, cabe señalar que la *cultura* era desarrollada y caracterizada por los blancos para dominar la *naturaleza*, en tanto que para los negros, *cultura* y *naturaleza* eran intercambiables. (Hall, 2010, p.427)

Según Anibal Quijano, el mito fundacional de la versión eurocéntrica de la modernidad es la visión evolucionista, unilineal y unidireccional que ubica al estado de naturaleza como punto de partida que evoluciona hacia el estado máximo que es la civilización europea u occidental. Este mito sirvió para justificar la clasificación racial de la población del mundo, desde una visión etnocéntrica de Europa como el eje central del capitalismo mundial/ colonial/ moderno que imponía los ideales (mitificados) de progreso provenientes de la Ilustración. Por lo tanto el racismo pasó a ser un pensamiento y una práctica política y social, respaldado por la ciencia y la razón (Quijano, 2000). En tal caso, y dado que la identidad no responde a una condición natural sino que siempre es producto de las construcciones sociales, discursivas, políticas, etc., características de cada época y contexto, la implementación de la categoría de raza sirvió para la constitución de una argentinidad que incluía a algunos ciudadanos y excluía a otros.

Quijano aduce que la colonialidad del poder establece la idea de raza como un factor básico en la cuestión nacional y del Estado-nación. “El problema es, sin embargo, que en América Latina la perspectiva eurocéntrica fue adoptada por los grupos dominantes como propia y los llevó a imponer el modelo europeo de formación del Estado-nación para estructuras de poder organizadas alrededor de relaciones coloniales.” (Quijano, 2000, p.238)

Zenón Rolón, como representante de la élite afrodescendiente de Buenos Aires, se unía de manera radical a la corriente discursiva de la época, que pretendía mediante diferentes estrategias “*argentinizar a la clase de color*<sup>15</sup>”. Aspiraba a que la comunidad afroporteña se uniera, se educara, aprendiera oficios y

luchara por los oprimidos; razón por la cual, en 1877 publicó en Florencia el folleto “*Dos palabras a mis hermanos de raza*”<sup>16</sup>.

Si bien había cierta desunión en la colectividad afroargentina debido a la pluralidad de organizaciones, además de estar parcialmente integrada con los gauchos e inmigrantes pobres, o intentando acceder a la “alta cultura” (Solomianski, 2010, p.191), al difundirse este folleto por el periódico afroporteño *La Juventud*<sup>17</sup>, sufrió severas críticas por parte de la población afrodescendiente de ese momento; aunque al regreso de Rolón a Buenos Aires, dicha opinión se había morigerado (Geler, 2010).

Cabe destacar que los periódicos de la comunidad afroargentina se emitían a modo de “editoriales” y trataban diversos temas de actualidad, poesía, relatos humorísticos, comunicaciones, variedades, etc., desde una perspectiva de “clase” o de “raza” y en muchos casos confrontaban abiertamente con las autoridades de turno. (Solomianski, 2010, p.193)

En el folleto publicado, el músico construía al afroargentino como ciudadano integral y cortaba toda relación con su pasado esclavo. Tampoco reconocía las problemáticas de la realidad social de los negros y adjudicaba al propio afrodescendiente la responsabilidad de hacer lo necesario para integrarse a la sociedad dominante y, por ende, la marginalización también era una consecuencia de su propia actuación ya que consideraba que la sociedad le ofrecía todas las opciones para subir en la escala social.

Para Rolón (1878), citado por Cirio (2009) los negros “cambiaron las cadenas por el vicio y la ignorancia”; es decir, que no supieron sacar partido de la abolición de la esclavitud y, “en vez de educarse y de aprender oficios, pasan sus vida como sirvientes y gastan sus sueldos pobres para divertirse”. Y continúa diciendo:

Recordaré, que paseando en los alrededores de la hermosa ciudad; os vi con el cuchillo en la mano, o bien pronunciando palabras obscenas, o ya con las ramerías – os vi trastornados por el vino, ser el desprecio de TODOS – ser la vergüenza de vuestros hijos y la vuestra ruina – sentí que os tacharon de COMPADRITOS, con aquella tan expresiva frase de ¡HA HECHO COSA DE NEGRO! (p. 137)

La educación y el aprendizaje de oficios artesanales les posibilitaría el acceso al bienestar social y económico: “el artesano como el agricultor pueden estrechar

<sup>16</sup> Publicado en el periódico *La Juventud*, época II, N° 19 y 20, en 1878, los días 20 y 30 de junio, respectivamente.

<sup>17</sup> “*La Juventud*” (1876-1879). Biblioteca Nacional Argentina, Sala del Tesoro.

la mano sin sonrojar." Y agrega:

No llaméis fábulas a estas; y si para disculparos me dijerais que no tenéis medios de fortuna; que el blanco aún os desprecia; que no habéis sido educados; que no os han enseñado nada; yo os responderé, que tenéis mente, que debéis pensar; porque si el blanco os desprecia, vuestra es la culpa, que no os hacéis ni siquiera, dignos de vosotros mismos. (p. 137)

El haber ascendido en la escala social le daba a Rolón cierta autoridad como para aconsejar a los negros de las clases populares, siendo este discurso liberal y eurocentrado, lo que provocaba fricciones hacia adentro de la comunidad afroporteña, en la que había una diferenciación entre *la raza*, color de la piel que denotaba el grado de civilización o de primitivismo natural y *la casta*, que marcaba la desigualdad económica ligada al mundo del trabajo y las costumbres. Esta doble vara de discriminación era "muy importante a la hora de entender los distintos conflictos y las diferentes líneas de identificación que surgían en la comunidad afroporteña." (Geler, 2010, p.191)

Estas diferenciaciones eran imperativos que tenían resultados concretos en la subjetividad tanto de los *negros* como de los *blancos*. Es decir, que la identificación de cada una de estas facciones se autopercibía en tanto *ser frente al otro*. Mientras un sector, el del blanco occidental y europeo, se consideraba el ejemplo a seguir, el del negro debía "corregir" o deshacerse de sus tradiciones, características culturales y hasta fenotípicas, en pos de su perfeccionamiento para poder aspirar a la aceptación de la sociedad de la época.

Mbembe señala que "Si el negro es un ser aparte quiere decir que posee cosas propias, costumbres que no se trata ni de abolir, ni de destruir, sino de enmendar. Se trata así de inscribir la diferencia en un orden institucional distinto y de obligar a este orden distinto a operar en un marco fundamentalmente desigualitario y jerarquizado." (Mbembe, 2016, p.162) La colonia tuvo un encarnizamiento por dividir, clasificar, jerarquizar y diferenciar de múltiples maneras, cuyas lamentables repercusiones podemos seguir observando en la actualidad. Para Mbembe, el negro se ve a sí mismo en y a través de la diferencia y se pregunta si no está habitado por una entidad extranjera que le impide el conocimiento de sí mismo y vive su mundo como una pérdida y una escisión. (Mbembe, 1996, p.30) El ser negro solo se puede comprender cuando se lo piensa siendo negro frente al blanco.

Las construcciones de identidad son sumamente complejas y, como dice Solomianski, se configuran desde la negatividad; es decir, desde lo que no se es, dado lo cual “no somos lo que es el *otro*, o lo que es igual, somos lo que no es el *otro*”. Se es algo a partir de la imagen que un *otro* externo construye de uno”. (Solomianski, 2013, p.188)

Por otra parte, resulta interesante el planteo a Gilroy (2014) quien considera que el término negro cumple una doble función: la del ser y la del saber. Ambas son dimensiones ontológicas congruentes cuya unidad expresiva es una afirmación política y una postura filosófica: “ser negro engloba tanto la experiencia de la dominación blanca como la valoración individual y grupal de una conciencia afrocéntrica duradera e independiente” (Gilroy, 2014, p.75), que posibilita la resistencia. Además, con la nueva ética de la libertad de la modernidad - sostiene el mencionado autor-, surgieron nuevas concepciones de identidad y de individuación que esperaban ser correlatos psicológicos y epistémicos de la subordinación racial y que se podrían resumir en una idea de Foucault acerca de un *inventario-de-si-crítico*.

“La ontología crítica de nosotros mismos no tiene que considerarse, desde luego, una teoría, una doctrina, ni siquiera un conjunto permanente de saber que se va acumulando; debe concebirse como una actitud, un ethos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a un tiempo el análisis histórico de los límites que se nos imponen y un experimento de la posibilidad de ir más allá de ellos” (Gilroy, 2014, p. 80)

Por su parte, Fanon (2001, p.112) dice que el *ser para el otro* que menciona Hegel, hace que “toda ontología se vuelva irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada”. Es decir, que “hay en la *weltanschauung*<sup>18</sup> (cosmovisión) de un pueblo colonizado, una impureza, una tara que prohíbe toda explicación ontológica.” Para Fanon (2001, p.112) la idea del *doble sentido* es falsa, ya que el negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco. El negro tuvo que amoldarse, de un día para el otro, a un sistema de vida, costumbres y creencias que desconocía y que a la vez se le imponía. En este sentido los grandes responsables de esta racialización del pensamiento son y siguen siendo los europeos que no han dejado de oponer la cultura blanca a las otras *no culturas*. El concepto de negritud era la antítesis afectiva, cuando no lógica, de este insulto del hombre blanco hacia la humanidad. (Fanon, 2001, p.34).

Cabe suponer, entonces, que en ese Buenos Aires decimonónico, el blanquea-

18

Cosmovisión.

miento y la europeización se presentaban como un mandato doloroso y anhelado a la vez.

## Cosa de Negros

En *Chin-Yonk* aparecen dos personajes que resultan muy elocuentes para analizar los estereotipos imperantes en la época. Estos personajes son Lucía y Agapito, sirvientes que poseen las *cualidades* adjudicadas a los negros de las clases populares ya que ambos emplean al hablar un lenguaje coloquial que no usa el resto de los personajes de la obra. Por ejemplo: Agapito es calificado de "compadre" por Lucía, porque está dispuesto a darle una "biaba"<sup>19</sup> al "franchute"<sup>20</sup> (hotelero) si los "pesca"<sup>21</sup> en su plan de escaparse para "satisfacer los deseos" de él y de su "negra".

Cuando comenzó el aluvión migratorio, los negros de 1880 y 1890 eran los compadritos, los representantes de la "viveza criolla", la "mala racha", la violencia, la ampulosidad, etc.. Dice Geler (2013) que "en gran medida, todos ellos son elementos que recuerdan al grotesco bajtiniano, donde la ambigüedad y el exceso eran las marcas características: exceso en el vestir, exceso en los modales, exceso en la corporalidad y en la sexualidad" (p.216)

Asimismo, tal como comenta Astrid (2003) en la época en que transcurre la obra, además de protagonizar duros enfrentamientos callejeros, los negros y negras asumían, en su mayoría, los lugares de servidumbre. El sitio que ocupaban en la sociedad, así como el comportamiento que situaba a la comunidad afroargentina en una situación deplorable, se consideraba que se debía a su propia responsabilidad. A los negros se les adjudicaba: "la tendencia de elegir trabajos de sirviente en vez de aprender un oficio artesanal; la falta de conciencia para dar una buena educación a los niños; la preferencia para el divertimento y el lujo, en vez de la ilustración y la organización comunitaria; la desunión interna que impide la formación de una colectividad que permite un posicionamiento más poderoso dentro del sistema dominante." (p.213)

Siguiendo este planteo, resulta pertinente aludir a la idea de Hall (2010) de que el negro representaba la exuberancia irracional y las pasiones que desafiaban a la razón. Cabe decir que a partir de las experiencias históricas y colectivas de la negación de ciertos atributos masculinos a los esclavos negros, como parte

---

19 Coloquial. Argentina: Serie numerosa de golpes que da una persona a otra como castigo o con la intención de hacerle daño.

20 Coloquial. Argentina: Francés.

21 Coloquial. Argentina: Encuentra in *fraganti*.

del poder *racial* de los amos esclavistas blancos, los hombres africanos y afrodescendientes habían adoptado valores patriarcales como los de fuerza física y la proeza sexual: “la incorporación de un código de conducta de *macho* es de esa manera inteligible como un medio de recuperar algún nivel de poder sobre la condición de impotencia y dependencia en relación con el sujeto del amo blanco (...). El estereotipo que prevalece (...) proyecta una imagen de joven macho negro *como atracador o amotinador.*” (Hall, 2010, p.433)

Asimismo, tal como comenta Astrid (2003) en la época en que transcurre la obra, además de protagonizar duros enfrentamientos callejeros, los negros y negras asumían, en su mayoría, los lugares de servidumbre. El sitio que ocupaban en la sociedad, así como el comportamiento que situaba a la comunidad afroargentina en una situación deplorable, se consideraba que se debía a su propia responsabilidad. A los negros se les adjudicaba: “la tendencia de elegir trabajos de sirviente en vez de aprender un oficio artesanal; la falta de conciencia para dar una buena educación a los niños; la preferencia para el divertimento y el lujo, en vez de la ilustración y la organización comunitaria; la desunión interna que impide la formación de una colectividad que permite un posicionamiento más poderoso dentro del sistema dominante.” (p.213)

Aunque los negros tenían la misma entidad jurídica que los blancos, la realidad era muy diferente para la gran mayoría de ellos, ya que seguía vigente la jerarquización de clases sociales que había durante la colonia, lo que redundaba en desigualdades de todo tipo. Ser “negro”, “clase de color”, etc, sería en términos de Geler, una metonimia de lo *popular*, de lo que había que corregir o avergonzarse. (Geler, 2013, p.216)

La civilización europea blanca se concebía a sí misma en un estadio supremo en cuanto a evolución y desarrollo, en oposición a la barbarie que estaba representada por las no-civilizaciones, primitivas y subdesarrolladas. Por ende, Europa, en tanto superior, se obligó a sí misma, en forma de imperativo categórico, a civilizar y educar a las poblaciones inferiores, según su propio modelo de desarrollo. De este modo, el bárbaro o primitivo se presentaba en un estado de *culpabilidad* a ser redimida y emancipada por la civilización superior, la europea, que se consideraba a sí misma como *inocente*. (Dussel, 2001, p.69)

En este sentido los africanos, para el músico negro, eran los representantes de la barbarie propiamente dicha, aunque de la barbarie en libertad. El recuerdo de la esclavitud no provocaba rabia, sino vergüenza y tristeza. Este sentimiento

se fue solapando y justificando al ceñirse a los criterios de cientificidad del concepto de raza. Rolón utilizaba el sentido de raza científico adquirido, probablemente, durante sus años de estudio en Europa. Es por ello que su participación en la obra *Chin-Yonk*, de formato lúdico e impregnada de estereotipos, de alguna manera contribuía al statu quo de la época.

Según Hall (2010), el discurso racializado está estructurado por un conjunto de poderosas oposiciones binarias, en donde - como decíamos anteriormente - los rasgos biológicos u orgánicos de la civilización, a saber: la cultura, la razón, el refinamiento, el conocimiento, la presencia de instituciones desarrolladas, el gobierno y la ley formal y una "restricción civilizada" en su vida cívica, emocional y sexual, son características consideradas propias de la raza *blanca* y se oponen a los rasgos de la naturaleza, a saber: el salvajismo, el instinto, la expresión abierta de la emoción y los sentimientos en lugar del intelecto, una ausencia de "refinamiento civilizado" en la vida sexual y social, una dependencia del rito y la costumbre, y la ausencia de instituciones cívicas desarrolladas, todas estas consideradas características propias de la raza negra. Es decir, la oposición era entre Cultura y Naturaleza (p.426), o dicho de otro modo, el contraste entre la civilización y la barbarie.

Hall (2010) arguye que una de las formas de la identidad colonial tiene que ver con la cultura y una ancestralidad compartida, a la que llama "one true self" (verdadero de sí mismo) que se oculta detrás de otros sí mismos superficiales o artificialmente impuestos. Estas identidades reflejan la historia y los códigos culturales compartidos como "pueblo" y que permanecen inmutables a través del tiempo, a pesar de los cambios y vicisitudes coyunturales. Esta identidad juega un papel fundamental a la hora de las reivindicaciones postcoloniales. (p.350)

Se enfatizaba la diferencia entre aquellos antepasados víctimas de la esclavitud y sus descendientes, libres y fuertes, distintos a quienes habitaban y habían sido arrastrados de África. Eran la consecuencia de un mundo popular en ebullición al que se debía controlar y educar para responder a las exigencias de la "Civilización y el Progreso". Como dice Quijano (2000) "la colonialidad del poder basada en la imposición de la idea de raza como instrumento de dominación, ha sido siempre un factor limitante de estos procesos de construcción del Estado-nación basados en el modelo eurocéntrico, sea en menor medida como en el caso norteamericano o de modo decisivo, como en América Latina." (p.238)

La zarzuela criolla *Chin- Yonk* presenta la particularidad de que, al ser escrita



por unos adolescentes blancos de la clase alta hegemónica y alumnos del Colegio Nacional de Buenos Aires, refleja magníficamente el “sentido común” y los estereotipos de la época.

Los estereotipos se refieren a imágenes, ideas fantasiosas o percepciones que se conciben como reales y que están fundamentadas en prejuicios acerca de un grupo o sector social determinado. Tienen la particularidad de generalizar y simplificar al “otro” representado. Hall dice al respecto que “(...) lo que se produce visualmente, por medio de las prácticas de representación, es sólo la mitad de la historia. La otra mitad (el significado más profundo) reside en lo que no se dice, pero está siendo fantaseado, lo que se infiere pero no se puede mostrar.” (Hall, 2010, p.435)

En *Chin – Yonk* los personajes de Agapito y Lucía reúnen todas las características adjudicadas a los negros *che*, es decir: el lenguaje vulgar, la violencia, la vagancia, la servidumbre y la sexualidad exacerbada, a lo que se suma otro dato de importancia para poder inferir su color, ya que el nombre del personaje masculino elegido por los púberes guionistas de la obra, coincide con el de “el Negro Agapito”, actor y bailarín de la compañía del Circo Criollo de los hermanos Podestá<sup>22</sup>, de enorme popularidad en el momento en que esta zarzuela criolla fue concebida.

Como dice Alejandro Frigerio (2006), los sainetes solían reflejar la imagen negativa que se tenía de los negros. Estos personajes eran escasos y normalmente siempre que aparecían representaban papeles de malos o tontos. “(...)habitualmente eran introducidos para brindar una nota cómica o, alternativamente, eran representados como temibles y amenazadores *compadritos* que atemorizaban a los honestos trabajadores del conventillo o regentaban la vida del hampa porteño de la época. En este último caso, era más común que los personajes fueran pardos.” ( p.90)

La zarzuela criolla *Chin-Yonk*, y todo lo que a la obra rodea, ofrece la posibilidad de múltiples niveles de análisis para detectar y analizar el racismo y darwinismo social imperante en Buenos Aires hacia finales del siglo XIX, en donde el ideal del pensamiento colonialista blanco y europeo era sinónimo de superioridad no solo moral sino, también, biológica.

## Conclusiones

22 Los Hermanos Podestá fueron un grupo de actores circenses de la familia Podestá que establecieron las bases del teatro argentino y uruguayo hacia finales del siglo XIX

La zarzuela criolla *Chin- Yonk*, se gesta a finales del siglo XIX; momento en el que se produce la consolidación del Estado-nación Argentina y que tuvo una fuerte impronta de políticas dirigidas a la europeización de la nación, incluyendo el blanqueamiento fenotípico y simbólico de la población, amparado en el pensamiento positivista de la época.

Mediante las fuentes indagadas en este trabajo, se puede observar cómo los actores sociales implicados en torno a la obra reflejan fielmente el racismo, tan estructural como negado, imperante en el Buenos Aires decimonónico.

Este racismo atravesaba:

- \* al sector de la clase alta blanca hegemónica, al que pertenecían los quinceañeros autores del libreto: Enrique García Velloso y Mauricio Nirenstein;
- \* a los negros que habían ascendido en la escala social: los llamados "negros usted" (según la denominación *emic* de la comunidad afroporteña), aquí representada por el músico negro Zenón Rolón;
- \* a los sectores populares de la población afrodescendiente o de "negros che", siguiendo con la denominación *emic* comunitaria, en este caso representados por los personajes de la obra *Agapito y Lucía*.

La tensión entre los distintos sectores socioeconómicos de la comunidad de la población afrodescendiente de Buenos Aires puede observarse a través del folleto escrito por Rolón durante su estadía en Florencia, denominado "*Dos palabras a mis hermanos de raza*", en donde persuade a la comunidad afroporteña de la época a dejar de hacer "cosas de negros" cuando se refiere a dejar de delinquir, abandonar la pereza y los malos hábitos en general y a que sus aspiraciones se modifiquen para adquirir las costumbres de las clases hegemónicas; es decir: que aspiren a *blanquizarse* para poder ser admitidos en la sociedad que fue negando, aniquilando e invisibilizando de manera contundente, cualquier legado genético y cultural africano. Sin embargo, la burla hacia Rolón y su familia durante la presentación de la obra, por parte de los espectadores adolescentes *blancos*, todos ellos alumnos del Colegio Nacional de Buenos Aires, adonde asistía la élite local, evidenciaría los propios límites a la integración social que pretendía el músico negro.

Por otro lado, *Agapito y Lucía* tienen todas las características estereotípicas

atribuidas a los negros de las clases populares, concebidas como la barbarie a educar y civilizar por parte de la Europa blanca, educada y civilizada. Estos personajes son mal hablados, sexualmente muy activos y Agapito es un antiguo sirviente resentido, típico *compadrito* cuchillero y pendenciero, mientras que Lucía es sirvienta.

El *statu quo* reinante en esa coyuntura, generó en las personas afrodescendientes, una doble conciencia y una escisión entre sus costumbres, su color y su africanía ancestral con la obligación de la transformación, corrección o *enmienda* y adaptación para poder ser aceptados en una sociedad que aspiraba a la modernidad europea. Ser negro implicaba renegar de sí mismo y culpabilizarse de su pobreza y su desgracia, por lo que se veía impelido a aspirar a adoptar costumbres, vestimenta, comportamientos, maneras de hablar, de sentir y de pensar características de las clases altas blancas y europeizadas. Esta transformación incluía despreciar su color, ya que el racismo científico y evolucionista defendía la supremacía de algunas *razas* sobre otras, considerando a la *raza negra* de características inferiores, de naturaleza salvaje en contraposición con la superioridad de la *raza blanca* cuya característica principal era la razón.

Es interesante observar que en ninguna de las fuentes escritas analizadas, el racismo está explícito, sino que siempre está teñido de buenas intenciones, lo que permite abrir una mirada compleja de la historia y la epistemología colonialista y el análisis no se puede o, mejor dicho, no se debe hacer en términos dicotómicos o deterministas.

Ante la contundencia simbólica del término *negro* en un contexto colonizado, tenemos sujetos con agencia que sobreviven, se resisten y/o se apropian de los discursos e imaginarios dominantes de la época, por lo que hay que tener en cuenta la multiplicidad de los aspectos implicados, eludiendo y desarmando la mirada lineal sobre estos problemas.

El fenómeno del racismo es sumamente complejo porque nos muestra la interseccionalidad en las dimensiones económicas, de clase, de género, de fenotipo que atraviesa a los diversos sectores que están implicados en él. Por lo tanto, el lugar de enunciación de los distintos actores presenta dinámicas, matices y porosidades que continúan siendo un problema a resolver en la actualidad, razón por la que es necesario seguir indagando y en todo caso, desarmando la epistemología colonial que nos atraviesa e interpela brutalmente aún hoy en día.

## Referencias

- Anónimo (1945) *A los cincuenta años del primer estreno de García Velloso*". *Revista ¡Aquí Está!*<sup>23</sup> N° 955, Buenos Aires, 20 de Noviembre
- Andrews, George Reid *Los Afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires, de la Flor.
- Arfuch, Leonor (2002) *El Espacio Biográfico. Dilemas de la Subjetividad Contemporánea*". Fondo De Cultura Económica. Buenos Aires
- Astrid, Windus (2003) *De Parias y Patriotas. Afroporteños, Identidad y Nación en la Segunda Mitad del Siglo XIX*". (1989) *Memoria & Sociedad*, N° 15
- Balibar, Etienne; Wallerstein, Immanuel (1991) *Raza, Nación Y Clase*, Madrid, IEPALA.
- Cirio, Norberto Pablo (2009) *Tinta Negra en el Gris del Ayer: Los Afroporteños a Través de sus Periódicos entre 1873 Y 1882*". 1a. Ed. Buenos Aires. Teseo
- Dussel, Enrique (2001) *Eurocentrismo y Modernidad. Introducción a las Lecturas de Frankfurt*. En: Walter Mignolo (comp.) *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento. El Eurocentrismo y la Filosofía de la Liberación en el debate actual contemporáneo*. Buenos Aires, Ediciones Del Signo
- Fanon, Frantz (2011 [1958]), *Piel Negra, Máscaras Blancas*. La Habana: Editorial Caminos.
- Frigerio, Alejandro (2005) 'Negros' y 'Blancos' *En Buenos Aires. Repensando Nuestras Categorías Raciales*. En: Maronese, L. (comp.) *Buenos Aires Negra. Identidad Y Cultura*, Buenos Aires, Comisión Para La Preservación Del Patrimonio Histórico-Cultural De La Ciudad De Buenos Aires: 77-98
- Frigerio, Alejandro (1993) *El Candombe Argentino: Crónica De Una Muerte Anunciada*. *Revista De Investigaciones Folklóricas*, N°8: 50-60
- García Velloso, Enrique (1999) *Memorias De Un Hombre De Teatro. Mi Primer Estreno*. Buenos Aires, Fondo Nacional De Las Artes<sup>24</sup>
- García Velloso, Enrique / Nirenstein, Mauricio (1918) *Chinck- Yonk*. Sociedad Argentina De Autores, Buenos Aires<sup>25</sup>
- García Velloso, Enrique / Nirenstein, Mauricio (1895) *Chinck- Yonk*, Madrid, Biblioteca Nacional, Ministerio De Cultura De España<sup>26</sup>.
- Geler, Lea (2010) *Andares Negros, Caminos Blancos, Afroporteños, Estado Y Nación. Argentina A Fines Del Siglo XIX*. 1°ed., Rosario. Prohistoria Ediciones
- Geler, Lea (2013) *Afrodescendencia y Mundo Urbano Popular en Buenos Aires (1895-1916): El Caso De Zenón Rolón Y Chin Yonk*. En García Jordán, P. (ed.), *La Articulación Del Estado En América Latina. La Construcción Social, Económica, Política Y Simbólica De La*

23 Agradecimiento a Norberto Pablo Cirio por la facilitación del material.

24 Agradecimiento al Instituto de Investigación en Etnomusicología (IIET) por la facilitación del material

25 Agradecimiento al Instituto de Investigación en Etnomusicología (IIET) por la facilitación del material

26 Agradecimiento al Instituto de Investigación en Etnomusicología (IIET) por la facilitación del material

- Nación, Siglos Xix-Xx*. Barcelona, Publicaciones De La Ub: 207-225
- Gesualdo, Vicente (1961) *Historia De La Música En La Argentina*. Beta. Buenos Aires
- Gilroy, Paul (2014) *Atlántico Negro: Modernidad Y Doble Conciencia*. Madrid, Akal.
- Hall, Stuart (2013) *El Espectáculo Del Otro*. En: Restrepo, E., C. Walsh Y V.Vich (eds.), *Sin Garantías. Trayectorias Y Problemáticas En Estudios Culturales*. Popayan, ENVION Editores.
- Hall, Stuart (2010 [1990]) *Identidad Cultural Y Diáspora en Sin Garantías. Trayectorias Y Problemáticas En Estudios Culturales*. Valentina Stella 201 Stuart Hall Desde El Sur: Legados y Apropiaciones (Popayán/Lima/Quito: Enviñon Editores/Iep/ Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar)
- Lejeune, Philippe (1975) *El Pacto Autobiográfico*. Ed A. Colin. Paris: SEUIL
- Mbembe, Achille (2010) *Crítica de la Razón Negra. Ensayo Sobre El Racismo Contemporáneo*. Barcelona, Futuro Anterior Ediciones
- Morven, Hugo / García Velloso, Enrique (1895) *Chin-Yonk*, manuscrito de las partes cantables de la zarzuela. Buenos Aires, (IIET) Instituto de Investigación en Etnomusicología.
- Quijano, Anibal (2000) *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y America Latina*. En: Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo Y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso: 201-245
- Rolón, Zenón (1878) *Dos Palabras a mis Hermanos de Raza*. Época II, N<sup>a</sup> 19 Y 20. Periódico *La Juventud*, Biblioteca Nacional Argentina, Sala del Tesoro, los días 20 Y 30 de Junio
- Solomianski, Alejandro (2013) *Identidades Secretas: La Negritud Argentina*. Argentina, Beatriz Viterbo Editora.

# Más de cuatro siglos de violencia y resiliencia, en la historia de los pueblos originarios de la Sierra Tarahumara, al noroeste de México

Eduardo R. Saucedo Sánchez de Tagle<sup>1</sup>

Universidad de Salamanca, España

## Introducción

Se conoce como Sierra Tarahumara a la porción de la Sierra Madre Occidental que atraviesa el sur y suroeste del estado de Chihuahua, así como algunos municipios colindantes de los estados de Sonora y Sinaloa, en el noroeste de México. Una región compuesta aproximadamente por 7,000 localidades, asentadas a lo largo de 60,000 km<sup>2</sup> distribuidas principalmente en 16 extensos municipios del territorio chihuahuenses, en los cuales habitan más de 290,000 personas. La mayor parte de ellas, a partir de un patrón de asentamiento marcadamente disperso (Saucedo, 2013: 16), en donde el 52% de las localidades se constituyen por asentamientos de una o dos viviendas, con una densidad de población de apenas 4.2 habitantes por km<sup>2</sup>. (Sariego, 2002, 2008).

La Sierra Tarahumara es habitada actualmente por cuatro pueblos originarios. Entre ellos destacan los rarámuri o tarahumaras, pues constituyen el pueblo más numeroso y conocido de la región. Según datos censales, la Sierra Tarahumara está habitada por 85,018 hablantes de lengua rarámuri, quienes viven entre las cumbres y los barrancos de la mayor parte del territorio serrano. Existe también población rarámuri que ha migrado en busca de trabajo asalariado a la ciudad de Chihuahua, Ciudad Juárez, y a otras ciudades de los estados de Baja California, Coahuila, Durango, Sinaloa, Sonora y Tamaulipas.

Los rarámuri comparten el territorio serrano con otros tres pueblos originarios: Los tepehuanes del norte (ódami en su propia lengua), quienes suman 7,906 hablantes, asentados en distintas secciones del municipio de Guadalupe y Calvo; el más meridional del estado de Chihuahua. Les siguen, en densidad demográfica, los guarijío, que suman 2,136 hablantes, y que pueblan tanto las cañadas de los municipios chihuahuenses de Chínipas, Moris y Uruachi

---

<sup>1</sup> Doctor en Antropología de Iberoamérica por la Universidad de Salamanca, España. Profesor-investigador titular del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México y Director del Museo Regional Potosino del INAH.

(warijó en su propia lengua), como en los municipios sonorenses de Álamos y Quiriego (makurawe en su propia lengua). Y finalmente los pimas, que suman 851 hablantes, asentados en los municipios chihuahuenses de Madera y Temósachic (o'oba en su propia lengua); así como en el municipio sonorense de Yécora (o'ob en su propia lengua), INEGI (2015).

Los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara cohabitan el territorio serrano junto a una mayoría de población no indígena o “mestiza”, que suma un total de 194,000 habitantes, con los cuales los pueblos indígenas han mantenido una histórica relación conflictiva por la propiedad, el control y el manejo del territorio y los recursos naturales.

A pesar de que territorial y demográficamente la Sierra Tarahumara es la región indígena más grande de todo el norte de México, y a pesar también de la fama mundial que ha adquirido en las últimas décadas, así como de la fascinación que por largo tiempo ha ejercido entre misioneros, antropólogos, artistas, intelectuales y viajeros, es indudable que hoy, en pleno 2020, se trata de una de las regiones menos conocidas y estudiadas del México contemporáneo; incluso por parte de los especialistas<sup>2</sup>.

De igual modo, existen una serie de procesos económicos y sociales, relacionados con actividades como la proliferación de la siembra y el tráfico de estupefacientes, la minería, la sobreexplotación del bosque, así como el desarrollo de proyectos turísticos depredadores, todos los cuales han tenido efectos devastadores en el entorno natural y en la existencia de los pueblos originarios de la Sierra Tarahumara. Pobreza crónica, marginación de servicios públicos, violación de sus derechos elementales, discriminación, racismo y, sobre todo, exposición constante a la violencia, son una realidad cotidiana para estos pueblos (Pintado, 2012).

Además, el narcotráfico, la explotación forestal, la minería y el turismo han generado una territorialidad opuesta a la territorialidad indígena. Una territorialidad esgrimida desde el poder, la cual se expresa a partir del papel que poseen las sociedades no indígenas para ejercer el control económico y político, para imponer estructuras de organización y administración, para ejercer el monopolio de la violencia, para justificar el modelo de desarrollo regional impuesto, y para decidir sobre los destinos de los recursos naturales de la zona.

2 Por ejemplo, resulta notorio señalar que hasta el momento no se cuenta con información ni mapas detallados que muestren siquiera la ubicación de las vías de comunicación (más allá de las escasas carreteras pavimentadas), ni mucho menos la distribución de la población en términos de su condición étnica, la territorialidad indígena (que no coincide ni con la municipal ni con la ejidal), la distribución de lenguas, de credos religiosos, de sistemas de gobierno, de servicios básicos, de fuentes de agua, de recursos naturales, de usos del suelo, etc.

No obstante, las muchas dificultades que actualmente enfrentan los pueblos originarios de la Sierra Tarahumara, en particular los distintos tipos de violencia de la que son objetos, y la tenaz resiliencia que han generado ante ese difícil escenario, constituyen elementos históricos de largo aliento, los cuales han estado presentes, en muy distintas formas y contextos, en el devenir de estos y muchos otros pueblos originarios del norte de México.

La violencia, la brutalidad y los intentos sistemáticos de exterminio, han sido elementos característicos y permanentes en la historia de estos pueblos. Por lo que, sin pretender ignorar las especificidades de los procesos sociales acontecidos durante los últimos cuatro siglos en la región, es innegable que la violencia ha sido un tema central en el desarrollo histórico de estos territorios y sus habitantes evidenciado, a través del tiempo, fluctuaciones y momentos de exacerbación, así como periodos menguantes y lapsos de aparente tranquilidad; una tranquilidad que siempre o casi siempre ha precedido a las tormentas.

En este punto, es necesario destacar que, como fenómeno histórico y social, la violencia está presente en muchos aspectos de la vida de las sociedades, condicionando o determinando muchas veces su dinámica. Sin embargo, y a pesar de que se trata de un término que se utiliza con mucha frecuencia dentro y fuera del contexto académico, no existe una definición clara y unívoca de lo que es la violencia:

“La violencia es un fenómeno de distintas caras y anclajes en las distintas realidades históricas y sociales. Para descifrar su complejidad, no hay más remedio que segmentarla en modalidades significativas. Hablamos con frecuencia, por ejemplo, de violencia juvenil, de género, sexual, étnica, racista, familiar, ancestral, endémica, terrorista, discursiva, abierta o simbólica, corporal o psíquica, cotidiana o estructural, de alta o baja intensidad, violencia legítima o criminal, o víctimas y perpetradores de la violencia. Si bien en algunos casos estas categorías tienen un alto valor diagnóstico e interpretativo para el análisis de realidades concretas o de tipo comparativo, en otros pueden resultar limitadas, estigmatizantes, oscuras o equívocas... En cualquier caso, usemos las categorías que usemos, al hablar de violencia nos referimos a relaciones de poder y relaciones políticas (necesariamente asimétricas), así como a la cultura y a las diversas formas en que ésta se vincula con diferentes estructuras de dominación en los ámbitos micro y macrosocial; en términos de Gramsci, es hablar de relaciones de hegemonía y subalternidad”, (Ferrándiz, 2004: 159-160).

El escrito que a continuación se presenta busca ilustrar que, en el caso de la historia de los pueblos originarios de la Sierra Tarahumara, en el estado de Chi-



huahua, la actual ola de violencia derivada de la lucha del estado mexicano en contra del crimen organizado, así como de la lucha entre carteles por dominar esos territorios, puede ser vista, a través del análisis etnohistórico, como parte integrante de una serie de acontecimientos y procesos que durante más de cuatrocientos años han propiciado un clima de violencia y muerte, de deterioro de las instituciones políticas y las relaciones sociales, así como de nulo respeto hacia la vida y a otros derechos elementales. Acontecimientos que, independientemente de sus diversas causas, desarrollos y resultados, han tenido como punto común el ser producto de un ejercicio brutal e implacable del poder; una situación que ha impactado profundamente y por igual a todos los habitantes de la región, pero que ha sido particularmente devastadora entre los grupos sociales más vulnerables, como los pueblos originarios.

Este argumento será aquí ilustrado a partir de tres momentos históricos, los cuales han marcado profundamente el devenir de la región, a saber: 1) La historia colonial de los siglos XVII y XVIII; 2) La violencia y el caos político y social generado por la emergencia de los Estados mexicano y norteamericano durante el siglo XIX, la cual se prolongará en México hasta los inicios del siglo XX; 3) Los procesos generados en torno a la práctica y el combate de las actividades relacionadas con el narcotráfico y la narcosiembra, los cuales han dejado sentir su impronta en la Sierra Tarahumara desde la década de los 70 del siglo XX, y hasta nuestros días; mismos que serán abordados en la conclusión de este texto. Finalmente, quisiera aclarar que no es mi intención buscar o sugerir similitudes y continuidades entre dichos procesos, los cuales son evidentemente heterogéneos y sólo pueden ser entendidos y explicados dentro de su propio contexto temporal. Más bien, pretendo destacar el hecho mismo de que la violencia aguda y persistente en torno a la población indígena, en el caso específico de esta región del noroeste de México, ha sido por más de cuatro siglos la norma y no la excepción.

Este trabajo está basado en la obra de historiadores como: Luís González Rodríguez, Susan Deeds, William Merrill, Frederick Katz, Pedro Velasco de Ribero, Víctor Orozco, Everardo Garduño, así como en algunos trabajos propios de índole antropológica. Por lo que en su momento se harán las referencias correspondientes.

## **La violencia de los siglos XVII y XVIII**

El proceso de conquista y colonización del enorme y desconocido norte de

la Nueva España, muy poco tuvo que ver con los capítulos que comúnmente narra la historiografía oficial sobre la conquista de México, acontecida casi siete décadas antes, entre los pueblos que habitaban el centro y sur del actual territorio mexicano.

La historia de la conquista y la colonización del norte novohispano es, en todo sentido, una historia aún menos conocida y documentada. Una historia narrada a fragmentos, que transcurre en el anonimato, sin una fecha clara de consolidación, y sin célebres ni enormes batallas (aunque siempre existen excepciones). Es la historia de un sinnúmero de grupos nativos nómadas, seminómadas, sedentarios, cazadores, recolectores y agricultores. Pueblos que basaban su supervivencia en un conocimiento refinado de su entorno natural, así como en una red de relaciones sociales y económicas locales y de larga distancia, muchos de los cuales lucharon hasta desaparecer por completo o terminaron paulatinamente sometidos y asimilados al mundo de los conquistadores<sup>3</sup>. En ese sentido, es necesario llamar aquí la atención sobre el papel protagónico que la violencia ha tenido y tiene en la historia de los pueblos indígenas de la región.

El inicio de la conquista material y espiritual de estos territorios, que puede situarse cronológicamente entre mediados del siglo XVI y principios del XVII, tuvo una respuesta común, contundente, y casi inmediata por parte de la mayoría de los pueblos nativos de la región: La rebelión (Deeds, 1992).

La avanzada colonial a la región fue encabezada por Francisco de Ibarra en 1550, seguido durante un par de décadas por descubridores de plata y otros colonizadores, en un movimiento lento que se prolongó hasta finales de siglo (Pacheco: 1997). Recordemos que se trataba de penetrar en el incógnito norte de la Nueva Vizcaya, un territorio que, según los europeos, era habitado por algunas de las naciones indígenas “más bárbaras, salvajes y aguerridas” de todo el nuevo mundo (González, 1987). Sin embargo, la minería del oro y de la plata, el poderoso motor que impulsaba la colonización de los territorios norteños, fue dando la pauta del avance colonial español, acompañado por indios aliados del centro del reino y por todo tipo de castas.

Para ese tiempo, los tarahumaras y otros pueblos vecinos habitaban la meseta central entre los actuales estados de Durango y Chihuahua, así como los valles pluviales en la vertiente este de la Sierra Madre Occidental. Según estimaciones de la demografía histórica, existían más de 200 mil indígenas y al menos

---

3 Sobre esos procesos, y sobre la definición de la Sierra Tarahumara o el noroeste novohispano como regiones de estudio, véase (González 1987; 1993).

45 etnias diferenciadas, las cuales hablaban alrededor de 20 lenguas distintas (Miller, 1983; Weaver, 1993). Hasta 1590 en la frontera de esos territorios, la mayor presencia española fue la de algunos seculares, vecinos y unos pocos soldados relacionados con la minería y la agricultura.

Resulta notorio el hecho de que muchos de los primeros contactos entre los pueblos nativos y los nuevos colonos fueron pacíficos, pues además del impacto y la mutua curiosidad que al parecer generaron los primeros encuentros, a los nativos les interesaban las herramientas, los animales, y otros bienes europeos, e incluso, según las fuentes, hubo quienes se acercaron a trabajar como asalariados en los reales mineros (González, op. cit.). Mientras que a los españoles les interesaba, en un primer momento, contar con alimentos seguros, y poco tiempo después, al multiplicarse la cantidad de minas y la intensidad de la extracción, el trabajo forzado de los indígenas.

Con el descubrimiento de nuevas y más ricas vetas minerales se incrementó rápidamente el número de colonizadores, quienes continuaron su avance hacia el septentrión. Sin duda, no a pocos europeos les resultaba muy atractiva la idea de hacer una rápida fortuna en aquellas lejanas tierras, donde las montañas de la Sierra Madre Occidental, con el tiempo, le brindarían a la corona española la riqueza mineral más grande de todo su imperio. Sin embargo, el precio de la colonización del norte de la Nueva España no fue en lo absoluto bajo, y por más de dos siglos hubo que pagarlo con sangre.

Los conquistadores arribaron ya claramente a las latitudes de la Sierra Tarahumara a principios del siglo XVII, una centuria que se caracterizó por las más francas, violentas y generalizadas rebeliones indígenas en contra de la invasión española, mismas que mantuvieron a raya o hicieron retroceder hasta por décadas el avance colonial (Deeds: op. cit.: 16). Las sublevaciones más célebres del periodo comienzan con la rebelión de los acaxees en 1601, y terminan con los levantamientos tarahumaras de 1690. Pero entre esas dos fechas hubo dos rebeliones que amenazaron mayormente la presencia española en la zona fronteriza: la rebelión tepehuana de 1616-1621, y la rebelión de los indios pueblo de 1680, la cual expulsó a los españoles fuera de Nuevo México durante doce años, y cuyo impacto se dejó sentir hasta Durango y Zacatecas (García, 2011).

Sin embargo, los cortes cronológicos que normalmente se aplican a esas rebeliones tan sólo nos hablan de los momentos más álgidos, dentro de una secuencia constante de levantamientos por parte de casi todos los pueblos nativos. Por ejemplo, lo poco que permiten saber los documentos coloniales sobre naciones

indígenas de la región como los tobosos, salineros, acaxeos, xiximes, conchos, tubares, guazapares, chínipas, cabezas, laguneros (entre muchos otros ya desaparecidos), es que se trataba de pueblos nómadas o seminómadas que, prácticamente desde el momento del contacto y hasta su total aniquilamiento, fueron rebeldes. Por otro lado, a pesar de que en las fuentes se hable de una rebelión “tarahumara”, “tepehuana” o de cualquier otro pueblo, se debe tomar en cuenta que prácticamente todos los levantamientos indígenas de la región durante los siglos XVII y XVIII, fueron de participación multiétnica; una empresa que unió a pueblos con una enemistad histórica en la lucha contra los invasores europeos.

De esta forma, a pesar de que se hable de una rebelión tarahumara o tepehuana se debe tomar en cuenta que prácticamente todos los levantamientos indígenas de la región durante los siglos XVII y XVIII, fueron de participación multiétnica; una empresa que unió a pueblos con una enemistad histórica en la lucha contra los conquistadores. La organización y coordinación de esos levantamientos fueron sin duda cuestiones complejas, para las cuales fue necesario aprovechar todo tipo de vínculos previos que existiesen entre los pueblos nativos, desde circuitos de intercambio comercial hasta relaciones tributarias, el rapto de mujeres o la guerra.

Con el paso del tiempo y el aumento de los colonizadores, la presencia militar española fue acrecentándose, y a pesar de que para ese momento existían ya numerosas leyes en contra de la esclavitud indígena, en el norte de la Nueva España imperaba la “guerra justa”, la cual justificaba el sometimiento y exterminio de los pueblos bárbaros, es decir aquellos que no aceptaran someterse al dominio español.

Por su parte, los misioneros jesuitas y franciscanos, encargados de implementar la conquista espiritual, acometieron contra la religión y las bases de la organización social nativa, pues no sólo llevaron a cabo las congregaciones y reducciones de indios, sino que, además, atacaron sistemáticamente lo que ellos llamaron las idolatrías y las costumbres que consideraron más escandalosas, especialmente las frecuentes borracheras (hoy conocidas como *tesgüinadas*), y la promiscuidad sexual o las peleas que en ellas ocurrían, sin darse cuenta de que esas costumbres formaban parte importante de las actividades de subsistencia, la ritualidad y los sistemas de reciprocidad familiares y comunitarios.

El sistema de misiones del norte de México también cumplió un papel relevante en la congregación y el repartimiento del trabajo forzado indígena para las minas, los ranchos agrícolas y los ranchos ganaderos, así que los misioneros no

sólo representaban una amenaza a la religión, sino también a la reproducción económica y a los fundamentos mismos de esas sociedades. A pesar de que en muchos aspectos el control efectivo y el impacto ideológico que los misioneros llegaron a tener sobre los nativos fue muy relativo, la influencia de la misión en la vida económica, política, social y religiosa de los indígenas del norte de la Nueva España no fue en lo absoluto discreta (Merrill: 1991; 1992).

Por otro lado, algunos autores han señalado que las transformaciones generadas a través del tiempo en la cultura de los pueblos de la Sierra Tarahumara, han sido predominantemente de tipo “incorporativo”, pues en su mayor parte se han adoptado elementos de la cultura no indígena que refuerzan su modo de vida previamente establecido (Spicer *apud* Merrill, 1992: 82). Y aunque dichas transformaciones han implicado sin duda algunos cambios en los patrones originales de la organización social y la cultura, se asumen en general que el orden preexistente sufrió más trastornos en sus formas que en sus contenidos. En ese sentido, los programas misionales estaban diseñados para que los sacerdotes tuvieran un control casi absoluto de la vida de los indígenas, ante lo cual su forma de asimilación a la sociedad y a la cultura de los conquistadores hubiera sido total. Sin embargo, debido a que los programas de reducciones jesuitas y franciscanas rara vez tuvieron éxito (Merrill, 1991), la mayoría de las misiones tarahumaras se apegaron al patrón propio del norte de la Nueva España, que ha sido caracterizado como “patrón del centro vacío” (Gerhard, 1982: 27-29). Ahí, los pueblos de misión se volvieron fundamentalmente centros ceremoniales, con pocos o ningún residente permanente, salvo los misioneros y sus asistentes. Mientras que la mayoría de los indígenas mantuvieron o regresaron a su anterior patrón de vivir junto a sus campos agrícolas, en rancherías periféricas, asistiendo a los pueblos de misión sólo para ciertos negocios o para las ceremonias religiosas (*ibid*: 83)<sup>4</sup>.

No obstante, más allá de los aspectos meramente evangelizadores, tampoco puede cuestionarse el éxito del sistema de misiones en tanto su papel de empresa civilizatoria y colonizadora de largo aliento en todo el norte de México. Por otro lado, junto con el trabajo forzado y la nueva religión, la presencia de los conquistadores significó también la llegada de epidemias de viruela y sarampión, mismas que ocurrieron en intervalos de cinco a ocho años durante todo el siglo XVII y la mayor parte del XVIII. El impacto de esas enfermedades entre los pueblos nativos fue catastrófico y difícilmente imaginable, pues se cal-

4 El modelo de “ranchería” o “grupos de ranchería” que ha predominado entre los historiadores del norte de México, proviene de Spicer (1962), quien lo caracteriza por pequeños asentamientos dispersos a lo largo de los ríos, donde, además de sembrar, también se cazaba y recolectaba, todo, en el contexto de sociedades con gobiernos descentralizados y de fuertes tendencias bélicas.

cula que entre esos años la demografía indígena disminuyó en algunas zonas entre el 70 y el 75% (Deeds: op. cit.: 22). En poco tiempo el mundo prehispánico estaba completamente colapsado, y la resistencia violenta fue al parecer la única respuesta posible, en un momento y un sitio en que todo se había vuelto caótico, tanto por la enorme mortandad, como por el súbito rompimiento de los sistemas de relaciones de los grupos locales; además de la persecución a las actividades religiosas y rituales que daban sentido a la vida.

Según indican los documentos históricos (crf. González, 1987, 1991, 1993), las rebeliones de pueblos como los tarahumaras o sus vecinos los tepehuanes –los dos grupos más numerosos de la época y mejor documentados de la región–, comparten una serie de características comunes, en las que la dimensión religiosa de esas culturas jugó un papel fundamental. De forma similar a lo que sucedió en otras partes del México indígena, los nativos retomaron una serie de elementos y símbolos del cristianismo, que fueron posteriormente montados sobre la lógica y las creencias nativas. Por ejemplo, las rebeliones estuvieron comandadas por líderes que utilizaban sobrenombres como “El Obispo”, y que llevaban consigo todo tipo de símbolos asociados al catolicismo, como ídolos o cruces parlantes (conocidas con nombres como el hijo de Dios), e incluso cartas y documentos a nombre de Dios Padre. A través de ellos, exhortaban a los indígenas a levantarse contra los españoles, argumentando que quienes murieran en batalla resucitarían a los siete o a los tres días (incluso siendo más jóvenes), y que una vez derrotados los extranjeros, todo volvería a ser como antes, y recuperarían sus tierras, donde las cosechas serían ahora más generosas que nunca y donde hasta los pinos darían calabazas.

A quienes no quisieran levantarse contra los invasores, Dios Padre los castigaría, ya fuese a través de epidemias, hambrunas, u ordenando a la tierra abrirse para tragárselos. Por lo que el liderazgo mesiánico y la redención milenarista, dieron bases ideológicas a esas rebeliones, donde al parecer, la mayoría de los líderes rebeldes fueron chamanes y otros personajes desplazados de la estructura de poder prehispánica. En ese sentido, el hecho mismo de que los líderes nativos retomaran el discurso y ciertos símbolos occidentales, y el éxito que llegaron a tener con ellos entre la población autóctona refleja una rápida, voluntaria y selectiva asimilación de elementos culturales propios de los conquistadores.

Los ataques rebeldes fueron dirigidos contra misiones, pueblos, haciendas, ranchos, presidios y prácticamente cualquier asentamiento colonial. Vecinos y misioneros fueron los blancos inmediatos y comunes de esas revueltas. La mecáni-

ca básica y más común de los asaltos, era juntar grupos poco numerosos de hombres, y arremeter contra sitios poco protegidos; la secuencia de matanzas, saqueos, incendios y destrucción de los objetos sagrados de los templos, acompañaba siempre las incursiones indias, después de las cuales huían a refugiarse en las cumbres y quebradas más inaccesibles de la sierra (González, 1987)<sup>5</sup>.

Por otro lado, una importante estrategia de supervivencia empleada por los pueblos nativos, radicaba en que, paralelamente a la violencia, y a veces anteriormente a ella, los indígenas también reaccionaron ante los conquistadores utilizando la evasión, el retiro, la mentira, la falsa ignorancia, y muchas otras formas de resistencia no violenta, las cuales permanecieron vigentes a todo lo largo del periodo colonial y más allá de él (Reyna: 1986); este es otro aspecto común y bien documentado en diferentes partes de México a lo largo del periodo colonial<sup>6</sup>.

Con la llegada de los refuerzos españoles a la región, los rebeldes que permanecían escondidos en las quebradas, al no estar acostumbrados a una guerra prolonga, fueron quedando cada vez más y más escasos de abastecimientos. Sus cultivos fueron quemados y poco a poco se les sacó de sus refugios. No obstante, tales medidas no fueron tampoco suficientes para lograr terminar a largo plazo con las subsecuentes oleadas de sublevaciones. En ese contexto, el padre Joseph Neumann, jesuita de origen belga, rector y visitador de las misiones de la Sierra Tarahumara por 51 años, ofrece un elocuente testimonio sobre esos hechos:

“...los indios se refugiaron en lo más intrincado e inaccesible de la sierra, y a pesar de que sus siembras les habían sido arrasadas casi a punto de cosechar, y a pesar de que sufrían muchas otras calamidades, los tarahumares no se doblegaron a pedir la paz...los gobernadores del reino no se decidían a emplear sus soldados en otras tareas que no fueran la defensa. Pienso, a pesar de todo, que más bien se resistían a internarse en la Tarahumara, por el temor de provocar una nueva rebelión entre los indios...”<sup>7</sup>.

Con el tiempo, mientras que la eficacia de los rebeldes indígenas fue siendo

5 Excepcionalmente, en el caso de la rebelión tepehuana de 1616 se atacó sin éxito la ciudad de Guadiana (hoy la capital de Durango), y se dice que los contingentes indios llegaron a ser hasta de miles de individuos (Deeds, op. cit.)

6 Otra de las estrategias de supervivencia implementadas consistió en que, una vez que era imposible seguir luchando abiertamente en contra de los españoles, muchos pueblos se aliaban temporalmente con ellos en contra de otros indígenas rebeldes, al menos hasta el momento en que nuevamente existieran condiciones para emprender una nueva rebelión (Nehumman apud, González, 1991).

7 Fragmento de la carta del padre Joseph Neumann al reverendo padre de la Compañía de Jesús, provincial de la provincia de Bohemia, 15 de abril de 1724, apud González (1991: 22 y 34).

reducida únicamente a las guerrillas, los españoles solían ofrecer amnistía y regalos a quienes hicieran las paces y decidieran ir a vivir a las misiones; mientras que prácticamente todos los líderes rebeldes tarde o temprano fueron asesinados. Es importante decir que a pesar de que los indígenas rebeldes intentaran expulsar a todos los extranjeros de sus territorios, y restaurar las condiciones sociales y los elementos religiosos prehispánicos, los pueblos nativos en general no rechazaban ciertos aspectos introducidos por los misioneros, tales como el ganado, la tecnología, ropa, ciertos cultivos, e incluso, símbolos y prácticas relacionadas al cristianismo.

Las relaciones entre misiones/indígenas/rebeliones, muestran los más variados y complejos matices. Por ejemplo, a veces grupos nativos aliados debían su solidaridad temporal, irónicamente, a los programas misionales, los cuales imponían cierta coherencia social a su disgregación original. Otras veces, a la suma de las tensiones acumuladas por epidemias o el trato cotidiano con los misioneros o con los nuevos colonos, se sumaban crisis naturales como plagas o sequías, las cuales desencadenaban el hambre y los levantamientos más agudos.

Ya bien entrado el siglo XVIII se alcanza cierta tranquilidad en la región, pues los españoles no sólo lograron suprimir la primera oleada de rebeliones, sino que además consiguieron mayor control sobre los indígenas. Con el descubrimiento de nuevas y más importantes minas se consolidó el asentamiento colonial, y se dio una recomposición étnica y demográfica de la población, no sólo por el aumento de los colonos de origen europeo, sino también por un incremento en la demografía de las castas y por una mayor interacción social entre ellas.

Por su parte, la implementación de las Reformas Borbónicas trajo consigo la reorganización de toda la región en una vasta zona militar. Para ese momento, y con la presión creciente de los colonizadores, las profundas barrancas y los sitios más inaccesibles de la porción occidental de la Sierra se convertirán en una zona a la cual los indígenas fueron poco a poco obligados a replegarse. Pues a la larga, refugiarse en esas áreas marginales como estrategia de supervivencia, les valió poder sobrevivir a esa difícil coyuntura. Todo, a costa de verse obligados a vivir en los sitios más abruptos y aislados, con mayor dificultad para acceder al agua, y con menores posibilidades para la agricultura. Lugares en los cuales la actividad económica y la diaria supervivencia se volvieron mucho más demandantes. Sitios que irán conformando desde ese entonces y hasta el día de hoy, los territorios étnicos de los pueblos indígenas que actualmente habitan la Sierra Tarahumara; a los cuales nos referiremos un poco más adelante.



Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, cuando se fundan las primeras colonias militares importantes en la región, la resistencia nativa irá tomando otros cauces de expresión. Por un lado, se acentuará la huida indígena de los pueblos y las misiones, y por el otro, a raíz del arribo de las naciones nómadas-ecuestres del suroeste de los Estados Unidos (principalmente apaches y comanches), las cuales fueron desplazadas de sus territorios originales de caza y recolección por los colonos norteamericanos, los tarahumaras y otros pueblos vecinos, conocerán a nuevos aliados para continuar su ofensiva contra los colonizadores. Una ofensiva que ya no será planteada en abierta rebelión, sino ahora, organizados en pequeñas bandas y bajo la forma de correrías, de las cuales prácticamente ningún rancho, villa, hacienda, camino o asentamiento colonial estuvo a salvo (Orozco: 1992).

A pesar de que las correrías indígenas son ubicadas por los investigadores como la principal forma de resistencia indígena desplegada en la zona a lo largo del siglo XIX, desde la segunda mitad del siglo XVIII eran ya bien conocidas y temidas por los colonos, pues en ese momento fueron atacados con mayor intensidad y frecuencia los asentamientos coloniales más desprotegidos, mientras que los nativos, habitualmente organizados en bandas poco numerosas, evitaron cualquier tipo de enfrentamiento abierto (Merrill: 2000).

## **Violencia decimonónica e inicios del siglo XX**

En el siglo XIX, con la emergencia de las naciones norteamericana y mexicana, la forma de concebir y enfrentar el problema indígena cambió radicalmente. Las correrías y la constante violencia resultaban desastrosas ya no sólo para los colonos, la minería o los comerciantes, sino también ahora, para la economía y las aspiraciones territoriales de ambas naciones. Así que mientras que en el siglo XVIII, aún bajo el régimen colonial español, todavía importaba convertir a los indígenas rebeldes al cristianismo, salvar su alma, y enseñarlos a ser buenos vasallos del Rey, en tiempos decimonónicos sólo va a importar aniquilarlos por completo; un trabajo que recaerá conjuntamente en los colonos militares y en los ejércitos de ambos países<sup>8</sup>.

En algunos casos simplemente se les persiguió y se les cazó, como sucedió por ejemplo con los apaches y los comanches (Orozco, 1992), por quienes los gobiernos de ambos países pagaban dinero a cambio de sus cabelleras. En otros

<sup>8</sup> Este tipo de acciones de extrema violencia en contra de los pueblos indios, implementadas por los gobiernos de México y Estados Unidos durante el siglo XIX, encontraron una importante justificación ideológica en las teorías científicas de la época provenientes del positivismo, el darwinismo social y el evolucionismo.

casos, se les declaró abiertamente la guerra y se les deportó de forma masiva, como sucedió con los yaquis del estado de Sonora (Taibo II, 2013)<sup>9</sup>. O bien, se les exterminó sistemáticamente y se les sometió por la vía militar, para luego obligarles a vivir confinados en reservaciones, como el caso de los pueblos del suroeste de los Estados Unidos (Gerónimo, 1982).

Sin duda, el genocidio acontecido durante ese periodo entre los nativos del suroeste norteamericano y el noroeste mexicano fue algo sin precedentes en la historia de ambas naciones. Un hecho que incluso hasta la fecha continúa siendo reconstruido y justificado por las historiografías nacionales, por ejemplo, a través de expresiones tales como el mito norteamericano de *la conquista del salvaje oeste*, el cual ha sido inventado y reinventado a través del cine, la literatura, la historia oficial y muchas otras expresiones, utilizadas con el fin de minimizar y dar legitimidad a lo acontecido.

Durante buena parte del siglo XIX, calificativos tales como “bárbaros” o “salvajes” van a ser aplicados por las autoridades mexicanas y estadounidenses casi exclusivamente a indígenas como los apaches y comanches; al menos hasta que se descubre que en sus correrías también participaban otros pueblos nativos de la Sierra Tarahumara, e incluso también, indígenas y todo tipo de castas que habitaban en los pueblos y enclaves coloniales atacados. Por su parte, las alianzas y estrategias rebeldes para llevar a cabo sus incursiones, principalmente en territorio mexicano, fueron de lo más variado tanto en su composición étnica como en su organización (Merrill, 2000). Existían por ejemplo rutas de entrada, escape, y escondites para el botín y los guerreros a todo lo largo de su recorrido, además que para entonces las correrías se realizaban ya comúnmente a caballo, mula o burro, y se utilizaban para ellas arcos, flechas y hasta armas de fuego (Gerónimo: 1982).

Con el pasar del tiempo, entre ataques de colonos y ejércitos de ambos lados de la frontera, además de soportar diversas epidemias, sequías, y luchas intestinas por el control comercial de los nuevos productos, las culturas indígenas terminaron perdiendo trágicamente la guerra; perdiendo sus vidas, sus territorios, su libertad, y perdiendo también el derecho a su existencia pasada y presente. No obstante, en el año de 1910, el inicio de la Revolución Mexicana vuelve a convertir la Sierra Tarahumara en escenario de guerra y violencia social. A ese

---

<sup>9</sup> En ese contexto, se conoce como *Guerra del Yaqui* al enfrentamiento armado entre el gobierno mexicano y el pueblo yaqui de Sonora, entre las décadas de 1870 y 1880. Se trata de uno de los conflictos armados más largos en la historia de México. En esa época, los gobiernos liberales habían desconocido la posesión comunal de la tierra de los pueblos indígenas, como un primer paso hacia la colonización de amplios territorios que se consideraban «improductivos». Esta tendencia se intensificó durante el gobierno de Porfirio Díaz, entre 1876 y 1910, y terminaría a la postre, con el asesinato y la deportación masiva del 75% de la población Yaqui (Taibo II, op. cit.; 13-14).

respecto, y a pesar de lo mucho que se ha escrito e investigado en torno la Revolución Mexicana, aún sabemos muy poco sobre las bases sociales que nutrieron, por ejemplo, a la División del Norte, comandada por el célebre General Francisco Villa (Katz: 1998), así como sobre la participación de los pueblos indígenas en la lucha armada. No obstante, existen investigaciones que sugieren que en ciertas zonas de la región la participación indígena en el movimiento revolucionario fue activa.

Aquí, es necesario abrir un paréntesis para comentar que, Frederick Katz (op. cit.), llama la atención sobre el curioso hecho de que ya no serán indígenas, sino otro pujante sector social, quienes acudirán ahora a las armas y la revuelta, mismos que heredarán la imagen de salvajes y sanguinarios. Esos nuevos bárbaros eran, paradójicamente, los hombres que poco antes habían vencido a los apaches, los comanches y a otros indígenas rebeldes, eran los descendientes de los primeros colonos militares. Una enorme cantidad de familias que, a pesar de haber luchado por generaciones en la ardua empresa de pacificar la frontera norte, estaban siendo duramente expoliados por el régimen dictatorial del presidente Porfirio Díaz. Pancho Villa y su División del Norte encarnan perfectamente la figura de esos nuevos salvajes. Son hombres como ellos quienes heredarán no sólo la fama previa de los apaches y los comanches, sino también, una vasta tradición guerrera, forjada en la lucha prolongada contra esos enemigos excepcionales, así como un conocimiento depurado sobre las tácticas de guerrilla a todo lo largo y ancho de la sierra, mismo que los hizo invencibles en ese terreno.

Por otra parte, no se puede dejar de mencionar un hecho bien conocido, y que tienen que ver con que desde la segunda mitad del siglo XIX y durante buena parte del XX, los gobiernos mexicanos pre y posrevolucionarios vieron en los pueblos indígenas un serio obstáculo que frenaba sus pretensiones de transitar hacia el progreso y la modernidad; ideales representados por el capitalismo liberal. En ese contexto, uno de los temas principales de la agenda política fue obviamente el económico, ya que se pensaba que México debía seguir el camino de las naciones “civilizadas”, representadas por las grandes potencias industriales. No obstante, la realidad social mexicana era sumamente distinta a la de aquellos países.

En México la población indígena, que era más de la mitad de los habitantes del país, vivía en extrema pobreza, habitaba en zonas rurales aisladas, tenía sus propias lenguas, vestimentas y prácticas culturales, carecía de libertad y de empresa, y se mantenía al margen del proceso de modernización de tipo

occidental. Por lo que se tuvo la convicción de que los indígenas representaban un problema nacional, ante lo cual se planteó una única y radical solución: los indígenas debían de ser integrados a la nación, a través de la acción institucional del gobierno mexicano (Warman, 1970).

Esta situación dio origen a los llamados modelos integracionistas, o de “antropología aplicada”, los cuales derivarían en diversas políticas indigenistas implementadas durante la primera mitad del siglo xx, cuyo fin último era desarraigar a los indígenas de su cultura tradicional e integrarlos económica y culturalmente a la nación. Disposiciones políticas que se tradujeron en acciones que en distintas formas y grados violentaron también, y por largo tiempo, la vida y la cultura de los pueblos indígenas<sup>10</sup>.

En el caso específico de la Sierra Tarahumara, existen también en esta coyuntura de finales del siglo xix y principios del xx, ciertos acontecimientos que resultan fundamentales para comprender la realidad actual de la región y de sus pueblos originarios. En primer lugar, habría que considerar la enorme cantidad de población no indígena que comenzó a llegar a la zona a partir del inicio de la construcción de vías ferroviarias y la posterior aparición del ferrocarril, el cual transformó profundamente a México y al mundo<sup>11</sup>. En buena medida, la emergencia del ferrocarril ayudó a crear las condiciones necesarias para que los bosques de la Sierra Tarahumara fueran comercialmente atractivos, tanto para la industria norteamericana como para la mexicana.

Algunos años después, a raíz del reparto agrario emanado de la Revolución Mexicana (el cual dio inicio poco antes de la década de los treinta del siglo xx), los intereses de la población no indígena empezaron a tener un importante arraigo en toda la región. Será justamente este sector de la población el que

<sup>10</sup> Llama la atención el hecho de que en ese mismo contexto de finales del siglo xix y principios del xx, momento del nacimiento formal de la antropología, existen notables diferencias entre los impulsos y las necesidades específicas que materializaron e institucionalizaron esta disciplina en Europa y en América. Pues mientras que, en el caso de algunos países europeos, la antropología oficial se materializó en buena medida como una respuesta a las necesidades derivadas de la expansión neocolonialista decimonónica, en sitios como México (y algunas otras ex colonias latinoamericanas), la antropología profesional aparecerá como una respuesta de los nacientes Estados a las necesidades de gobernabilidad de sus propios territorios. Es decir, a la apremiante exigencia de construir una nación homogénea en sitios donde la propia realidad prehispánica, los distintos procesos acontecidos durante siglos de colonización, y los movimientos independentistas, habían dado como resultado territorios, identidades, pueblos y culturas profundamente diversas, sin la existencia de los elementos básicos capaces de agrupar a todos los nuevos ciudadanos bajo una misma identidad nacional.

<sup>11</sup> El norteamericano Foster Higgins obtuvo la concesión y formó la Compañía del Ferrocarril del Río Grande, Sierra Madre y Pacífico, la cual construyó en 1897 en el Estado de Chihuahua, primero el tramo Ciudad Juárez - Corralitos y luego el tramo hasta Casas Grandes. En total 259 kilómetros. Por otro lado Enrique Creel y Alfredo Spendlove obtuvieron la concesión en 1897 para una línea de Chihuahua a algún lugar del Pacífico. Su compañía llamada “Chihuahua al Pacífico” construyó 194 kilómetros de vía en el Estado de Chihuahua, entre la capital y el poblado de Miñaca. Con un nuevo decreto se constituyó la compañía norteamericana “Kansas City, México y Oriente” que construyó entre 1902 y 1908 el tramo de 88 kilómetros entre La Junta y Temósachic en Chihuahua y el tramo de Topolobampo a San Pedro en Sinaloa (Ferromex, 2011).

iniciará con los trámites ante el entonces Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (hoy llamado Secretaría de la Reforma Agraria), para recibir las dotaciones de tierra correspondientes, principalmente, bajo la forma de *ejidos*; muchos de ellos, con vocación forestal<sup>12</sup>.

A partir de ese momento, la población no indígena comenzó también rápidamente a ocupar los cargos directivos en los ejidos, y a crear lazos y redes de interés compartidos con sectores políticos, tanto estatales como nacionales, convirtiéndose en poco tiempo en agentes del control político y económico en la región. De la mano de este proceso, la *Compañía de Tierras y Madera de Chihuahua* y la *Compañía de Madera* comienzan a operar en 1885 y 1909 respectivamente. A partir de ese momento *The Madera Co.* y otras empresas estadounidenses también lograron adueñarse de amplias porciones de terrenos indígenas, talando intensivamente los bosques de pinos y encinos creando con el paso del tiempo extensos territorios deforestados.

Estos procesos trajeron también consigo la construcción de nuevas vías de comunicación, utilizadas para la extracción de los recursos forestales, las cuales incidirán también en el hecho de que la actividad minera (con presencia continua en la región desde el siglo xvii), cobre una renovada importancia a lo largo de los siglos xix y xx.

En el siglo xx, y junto a la consolidación de la repartición ejidal de la tierra, la moderna explotación capitalista del bosque, y la implementación de las políticas gubernamentales dirigidas a la población indígena, emergerán también acontecimientos tales como el inicio de la industria turística, el repunte de la minería del oro y de la plata, la amplia expansión de las doctrinas religiosas protestantes, y sobre todo, la irrupción y proliferación a gran escala del narcotráfico y la narco-siembra, los cuales constituyen algunos de los acontecimientos más influyentes de los últimos tiempos.

## **Conclusión: violencia y resiliencia contemporánea**

En la actualidad, las formas de la violencia y los procesos de resiliencia de los pueblos originarios han ido transformándose y adecuándose a las condiciones

<sup>12</sup> A lo largo del siglo xx en México, la propiedad comunal de la tierra se legisló a través de unidades denominadas "ejidos". El ejido se basó en la atribución de una serie de parcelas a los campesinos, donde cada uno de ellos podría usufructuarla en vida y heredarla al morir, pero que hasta antes del año 1992 no se podía vender ni rentar. Por ejido se entiende tanto la parcela individual, como una determinada "zona ejidal", que depende de las mismas autoridades. Algunas veces, como en el caso de la Sierra Tarahumara, se dota colectivamente a un ejido de amplias zonas de bosques o pastos, y los beneficios que se obtienen por la explotación o renta de esas tierras, se reparten, teóricamente, entre todos los derecho-habitanes, denominados "ejidatarios".

históricas de nuestro tiempo.

En el año de 1977, el gobierno mexicano puso por primera vez en práctica un operativo permanente en contra del narcotráfico en el llamado “Triángulo Dorado” (donde se unen los estados de Chihuahua, Sinaloa y Durango); operativo conocido como “Operación Cóndor”, el cual se prolongaría hasta el año de 1987. La Operación Cóndor trajo consigo la presencia amplia y permanente del ejército mexicano en distintas zonas de la Sierra Tarahumara y otras regiones colindantes de la Sierra Madre Occidental<sup>13</sup>. En aquel entonces, tal como sucede en la actualidad, la Operación Cóndor fue duramente cuestionada debido a que el ejército mexicano, a la par de haber destruido diversos plantíos de estupefacientes, fue señalado reiteradamente por haber cometido violaciones, asesinatos, secuestros, tortura, robos, y todo tipo de excesos y vejaciones en contra de los habitantes de la región; incluidos los pueblos originarios.

En lo que respecta a la situación de los pueblos originarios frente al tráfico y la siembra de estupefacientes, es un secreto a voces que su participación en tales actividades se desarrolla exclusivamente como peones contratados, por poco dinero, para la siembra, cosecha y empaque de cultivos de marihuana y amapola; así como para el transporte pedestre de narco-cargamentos a través de extensas zonas montañosas.

La narco-cultura, es decir, los imaginarios, las prácticas y los significados asociados con los narcotraficantes contemporáneos y su forma de vida, ha dejado una profunda huella entre la región. La marihuana en lengua rarámuri o tarahumara es conocida como *chutama*, por lo que aquellos que se dedican a las actividades relacionadas con el narco se les conoce localmente como *chutameros*. Frente al desempleo y la falta de oportunidades el narcotráfico ha atraído especialmente a los jóvenes y adolescentes indígenas, ofreciéndoles trabajo, dólares, vehículos y armas, junto con la idea de sentirse poderosos, cercanos a la vida de los grandes capos de la droga. Por lo que seducidos por esa idea terminan frecuentemente abandonando su identidad y su cultura tradicional.

Por un lado, es innegable que la siembra y el tráfico de narcóticos significa una importante alternativa económica —muchas veces la única opción real— en la pauperizada economía indígena. No obstante, el fenómeno del narcotráfico ha traído consigo también importantes fracturas y un veloz deterioro en la vida

---

13 A lo largo de sus diez años de existencia, esta operación tuvo a 23 comandantes a su cargo, entre los que destacan personajes nefastos como el general José Hernández Toledo, quien estuvo al frente del cuerpo paracaidistas el 2 de octubre de 1968 en la matanza estudiantil de Tlatelolco; el divisionario Roberto Heine Rangel, quien estuviera al frente del 48 batallón de infantería en la campaña militar contra la guerrilla en Guerrero en los años 70, y Manuel Díaz Escobar, general que fundó y dirigió el grupo de choque conocido como “Los Halcones”, autores de la masacre estudiantil de junio de 1971.

de los pueblos originarios. Por ejemplo, el despojo de sus tierras, el desmonte clandestino de nuevas parcelas para el cultivo de estupefacientes (con sus resultantes incendios forestales), la obligación a la narco-siembra, el abandono forzado de sus casas y sus comunidades, así como la introducción generalizada de armas de alto poder y de drogas para el consumo local, principalmente cocaína.

Este escenario ha recrudecido los conflictos interétnicos en torno al control de los recursos naturales, a lo cual se le debe sumar las tensiones y la violencia resultantes de la permanente presencia de cuerpos policíacos y militares, por nombrar tan sólo algunos de los conflictos más evidentes.

El multimillonario negocio ha beneficiado a casi todos aquellos que se encuentran a su alrededor menos, por supuesto, a los pueblos originarios, quienes sólo reciben beneficios marginales a un altísimo costo.

El narcotráfico y la narco siembra, más que una opción para la población indígena, han sido una nueva forma de colonización de sus territorios; una cruda realidad que los ha envuelto de manera inevitable en una dinámica sostenida de violencia, decadencia y muerte; sin olvidar además que muchos de estos pueblos poseen hoy en día algunos de los índices de pobreza y marginación más elevados de todo México.

Hoy en pleno siglo XXI, no sólo los pueblos originarios de la Sierra Tarahumara, sino también otros pueblos como los yaquis, mayos, seris, cucapá, pápagos, huicholes, coras, mexicaneros y los pueblos yumanos de la Península de Baja California, sobreviven día a día en un contexto desafiante. Ahí, la pobreza, el saqueo de sus recursos naturales, la pérdida de sus territorios, la violencia, la minería depredadora, la sobreexplotación de los recursos naturales y las fuentes de agua, ponen a prueba día con día la muy notable capacidad de organización y de resiliencia indígena, gracias a la cual han logrado persistir y reproducir exitosamente, hasta el día de hoy, su cultura y su forma de vida.

En tiempos recientes, instituciones del gobierno mexicano como el extinto Instituto Nacional Indigenista (INI), transformado en la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y hoy convertido en Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (IMPI), han generado diagnósticos donde se sugiere que los pueblos indígenas del norte de México se encuentran en un estado de “profunda pasividad, apatía y falta de cohesión comunitaria” (Garduño, 2004: 41). Nada más lejos de la realidad. Pues los complejos procesos de resisten-

cia de estos pueblos, y su eficiente capacidad de organización, adaptación y negociación, les ha valido lograr su supervivencia y reproducción, a lo largo de los siglos, en condiciones profundamente adversas. En ese sentido, esa supuesta pasividad y escasa orientación comunitaria, aludida por las instituciones gubernamentales mexicanas, puede entenderse en sí misma como una de las diversas estrategias de resistencia, esgrimidas por estos pueblos a lo largo del tiempo (idem.).

Po último, se debe destacar que la identidad nacional mexicana ha sido creada, en buena medida, a partir de una perspectiva fuertemente centralista, en donde la ciudad de México y las culturas de Mesoamérica, habitantes ancestrales del centro y el sur del país, han tenido clara predominancia. Sin embargo, los territorios y las culturas originarias del norte de México, incluida desde luego la propia Sierra Tarahumara, poseen una serie de particularidades, así como su propia dinámica histórica, la cual resulta muy distinta a la del centro del país (Aboites, 2000). Pero lejos de reconocer tales diferencias, la historia oficial mexicana ha optado simplemente por excluir de sus dominios a las culturas del septentrión, las cuales nunca han tenido cabida en la identidad nacional ni en la historia oficial mexicana, en donde han sido retratadas sólo de forma marginal y no pocas veces, a través de diversos estigmas, tales como *salvajes*, *hostiles*, *atrasadas*, *primitivas*, *enemigas de la civilización*, etc.

Nuevamente aquí, la historia de violencia y resiliencia que ha envuelto a lo largo de más cuatro siglos a los pueblos originarios de la Sierra Tarahumara, y en general a los pueblos del norte de México, queda silenciada y sepultada bajo la tiranía de la excluyente y selectiva visión de la historia oficial, y sólo las nuevas investigaciones serán capaces de traerlas a la luz.

## Referencias

Aboities, Luis (2000) “Nómadas y sedentarios en el norte de México: elementos para una periodización”, en *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.), UNAM, México, pp. 613-622.

Bennett, Wendell, y Robert, Zingg (1978 [1935]) *The Tarahumara, An Indian Tribe of Northern Mexico*, University of Chicago Press, Chicago.

CDI/PNUD (2006A) Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México 2006. México: CDI/PNUD.

Online:[http://www.cdi.gob.mx/idh/informe\\_desarrollo\\_humano\\_pueblos\\_indige-](http://www.cdi.gob.mx/idh/informe_desarrollo_humano_pueblos_indige-)



- nas\_mexico\_2006.pdf [16 January 2008] CDI/PNUD (2006B) Regiones Indígenas de México. México: CDI/PNUD Online: [http://www.cdi.gob.mx/regiones/regiones\\_indigenas\\_cdi.pdf](http://www.cdi.gob.mx/regiones/regiones_indigenas_cdi.pdf) [16 January 2008]. Deeds, Susan,
- (1992) “Las rebeliones de los tepehuanes y tarahumaras durante el siglo XVII en la Nueva Vizcaya”, en *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de Nueva España*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, México.
- (2000) “Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos”, en *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, [ed Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena], UNAM, México, pp. 381-391.
- Ferrándiz, Martín, Francisco y Carles Feixa Pampols (2004) “Una mirada antropológica sobre las violencias”, en *Alteridades*, vol. 14, núm. 27, Universidad Autónoma Metropolitana –Iztapalapa, México, D.F., 2004, pp. 159-174.
- Ferromex (2011) *La conquista de la sierra madre: Historia del ferrocarril Chihuahua al pacífico*, Ferrocarriles de México, Chihuahua, 2011.
- Garduño, Everardo (2004) “Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos”, en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, no. 77, Ámsterdam, pp.41-60
- Gerhard, Peter (1982) *The North Frontier of New Spain*, Princeton University Press, Princeton.
- Gerónimo (1982) *Memorias de Jerónimo*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
- González R., Luís,
- (1987) *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México D.F., Secretaría de Educación Pública, colección Cien de México, México.
- (1991) *Joseph Neumann y la historia de las Rebeliones en la Sierra Tarahumara 1626-1724*, Ed. Camino, Chihuahua, México.
- (1993) *El Noroeste Novohispánico en la época colonial*, UNAM - Ángel Porrúa, México.
- (1994) *Tarahumara: La Sierra y el hombre*, Ed. Camino, Chihuahua, México.
- Hillerkuss, Thomas (1992) “Ecología, economía y orden social de los tarahumaras en la época prehispánica y colonial”, en Felipe Castro Gutiérrez (ed.), *Estudios de Historia Novohispánica*, núm. 12, UNAM, México, pp. 9-62.
- INEGI (2015), *Encuesta Intercensal del Instituto Nacional de Estadística y Geografía*, en <https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/>
- Katz, Frederick (1998) *Pancho Villa*, Ediciones Era, México.
- Kennedy, John,
- (1970) *Inápuchi: una comunidad tarahumara gentil*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- (1991) “El complejo tesguino: El rol de la bebida en la cultura tarahumara”, en *Antropología del alcoholismo en México, los límites culturales de la economía política 1930-1979*, Eduardo Menéndez (ed.), CIESAS, N° 36, México.

- (1996) *Tarahumara of the Sierra Madre. Survivors on the Canyons Edge*. Asilomar Press, Pacific Grove, California.
- León, Ricardo (1992) *Misiones jesuítas en la Tarahumara. Siglo XVIII*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, México.
- Lumholtz, Carl (1981 [1904]) *El México desconocido*, 2 tomos, INI, México. Merrill, William,
- (1991) “La indoctrinación religiosa en la tarahumara colonial: los informes de los visitantes Lizasoani y Aguirre al final de la época jesuítica”, en *Actas del Congreso de Historia Regional Comparada*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, México.
- (1992b) “El catolicismo y la creación de la religión moderna de los rarámuris”, en *El contacto entre los españoles e indígenas al norte de la Nueva España*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, México, pp.133-170.
- (2000) “La economía política de las correrías: Nueva Vizcaya”, en *Nómadas y sedentarios en el norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.), UNAM, México, pp. 623-668.
- Ocampo, Manuel (1950) *Historia de la Misión Tarahumara (1900-1950)*, Buena Prensa, México.
- Miller, Wick (1983) “Uto-Aztecan Languages”, en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, Southwest, Washington.
- Orozco, Víctor (1992) *Las guerras indias en la historia de Chihuahua: primeras fases*, CONACULTA, colec. Regiones, México.
- Pacheco, José de Jesús (1997) *Misión y educación: los jesuitas en Durango 1596-1767*, tesis doctoral, el Colegio de México, México.
- Petrich, Blanche (1996) “Bosque sobre ruedas en la Tarahumara”, en *La Jornada en línea*, 8 de julio de 1996, <http://www.jornada.unam.mx/1996/07/08/tarahuma.html>
- Pintado, Ana Paula (2012) *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*, INAH-CONACULTA, México.
- Reyna, Leticia (1986) *Las rebeliones campesinas en México 1819-1900*, Siglo XXI, México.
- Santa María, Guillermo de (1999) *Guerra de los chichimecas (México 1575 Zirosto 1580)*, edición crítica, estudio introductorio, paleografía y notas por Alberto Carrillo Cázares, Universidad de Guanajuato, México.
- Sariego, Juan Luis
- (2002) *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, CONACULTA-INAH-INI, México.
- (2008) *La Sierra Tarahumara: travesías y pensamientos*, INAH-ENAH Unidad Chihuahua, México.

Saucedo, Eduardo.

- (2003) “Reciprocidad y vida social en la Tarahumara: El complejo tesguino y los grupos del sur de la Sierra”, en *Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio: La Comunidad Sin Límites*, Vol. III, INAH, México.
  - (2011) “El sistema de gobierno indígena en la Sierra Tarahumara, al norte de México” en *Antropología de Iberoamérica II: Estudios socioculturales en Brasil, España, México y Portugal*, Fundación Joaquim Nabuco – Editora Massangana (Brasil) – Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla Y León, España. (ISBN 978-85-7019-603-3).
  - (2013) “El papel de la cerveza de maíz en la economía y en la vida social de los pueblos ódami y rarámuri del noroeste de México”, en *Contención y derroche: Economía fiesta y cultura en Iberoamérica*, Universidad de Salamanca e Instituto de Investigaciones Antropológicas en Castilla y León, Salamanca, España, pp. 399-436 (ISBN 978-84-941179—0-9).
- Spicer, Edward (1962) *Cycles of Conquest: The impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, University of Arizona Press, Tucson.
- Taibo II, Paco Ignacio (2013) *Yaquis. Historia de una guerra popular y de un genocidio en México*, Editorial Planeta Mexicana, México.
- Tardá, José, y Tomás de Guadalajara (1676) Unpublished letter to Francisco Ximénez, August 15, 1676, n.p. Archivum Romanum Societatis Iesu [Rome], Mexicana 17, folios 355r-392v.
- Vatant, François (1990) *La explotación forestal y la producción doméstica. Un estudio de caso: Cusárare*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica, México.
- Velasco, Pedro (1983) *Danzar o morir: religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, Centro de reflexión teológica, México.
- Weaver, Thomas (1993) *Los indios del suroeste de los Estados Unidos*, MAPFRE, Madrid, España.

## Interculturalidades emergentes

*Alcira B. Bonilla*

UBA-CONICET, Argentina

### Resumen

A partir de la toma de conciencia de la propia dignidad y, en consecuencia, de sus luchas por reclamo de derechos, en las últimas décadas diversos colectivos (integrados por personas pertenecientes a pueblos originarios, migrantes, mujeres, afrodescendientes, etc.) se han ido posicionando en la arena política en los respectivos países de residencia más o menos permanente. El tema central del trabajo es la emergencia de estas nuevas ciudadanía interculturales. Después de un desarrollo pertinente sobre los términos del título “interculturalidad” y “emergencia”, que constituyen el hilo conductor, se plantea una aclaración sobre la noción ampliada de ciudadanía que subyace a todo el texto.

**Palabras clave:** interculturalidad, emergencia, ciudadanía intercultural emergente

### Abstract

Since becoming aware of their own dignity and, consequently, of their struggles to claim their rights, in recent decades various collectives (belonging to native peoples, migrants, women, Afro-descendants, etc.) have been positioning themselves in the political arena in their respective countries of more or less permanent residence. The central theme of the work is the emergence of these new intercultural citizenships. After a relevant development on the terms of the title “interculturality” and “emergence,” which constitute the common thread, a clarification of the expanded notion of citizenship that underlies the entire text is provided.

**Keywords:** interculturality, emergency, emergent intercultural citizenship

## A modo de introducción

Desde el comienzo y para evitar malentendidos, se considera pertinente indicar cuál es el lugar de enunciación desde el cual se escribe este trabajo, puesto que integra una publicación de carácter internacional. De modo breve, tal *locus enuntiationis* puede designarse como una Filosofía Intercultural Nuestramericana Liberadora que, en principio, queda definida como conjunción de las líneas maestras de la Filosofía de la Liberación y de otras corrientes de pensamiento crítico latinoamericano con la apertura al “otro” cultural significada por el surgimiento explícito de la Filosofía Intercultural (Bonilla 2017).

Resulta un hecho bastante conocido que las primeras publicaciones y reuniones que se hicieron bajo el título de “Filosofía Intercultural” tuvieron lugar en los países centroeuropeos en el último cuarto del siglo pasado (Fornet-Betancourt 2003: 9-23, Wimmer 2004). Con la veloz e intensa mundialización de las comunicaciones, de la información y de los mercados, algunos pensadores destacados comenzaron a percibir dificultades crecientes para llegar a intercambios con quienes estaban formados en el seno de tradiciones de pensamiento ajenas a las europeas, y, en consecuencia, a avizorar una crisis de legitimidad de la filosofía occidental (Mall 2014, Bonilla 2017 a). Haciéndose cargo de tales dificultades y peligros, emprendieron una revisión de los modelos habituales del filosofar, así como de la idea de razón subyacente a ellos (Esterman 1998: 86-91). Desde un comienzo se manifestaron diversas formas de entender esta tarea, por lo que no se trató de la formación de una nueva corriente o escuela filosófica, sino de un cambio de actitud en el filosofar (Mall 2014). La novedad de estos intentos consiste en tres rasgos que todos ellos comparten: se dejan de lado los prejuicios de una academia occidental autocentrada que durante siglos pretendió instaurar las normas universales de este tipo de discursos constituyentes para las sociedades, se vuelve necesario un estudio de la variedad de formas reflexivas y complejas del pensamiento a las que se puede denominar “filosofía”, tanto las que se han dado históricamente como las actualmente vigentes, y se buscan modos originales de diálogo filosófico.

Empero, no se está en presencia de una novedad absoluta. En las obras del canon occidental de la filosofía hay evidencia constante de la influencia de la experiencia cultural de los encuentros con el otro que en algunos textos se hace explícita. Las historias de la filosofía dan algunas informaciones sobre estos temas, aunque generalmente sin reflexionar sobre su significación<sup>1</sup>. Dos

<sup>1</sup> Esta constatación puede hacerse en una gran cantidad de textos de Historia de la Filosofía, incluso en algunos que incluyen capítulos sobre filosofías no occidentales (a veces denominadas “pensamiento”, por entender que este término designa un estilo reflexivo más difuso).

referencias a textos conocidos valgan como muestra de estos hechos: el protagonismo del “extranjero de Elea” en el *Parménides* platónico o las reflexiones universalistas, a partir de una comparación sagaz con la diferencia, de Michel de Montaigne en sus *Essais*, particularmente en “*De cannibales*” (Bonilla 2017 b: 86-88). Queda en claro, obviamente, que la denominación y la práctica filosófica así reconocida son efectivamente recientes. En este sentido podría señalarse, como lo hace el filósofo cubano-alemán Raúl Fornet-Betancourt, que tal denominación de filosofía intercultural “(...) pertenece al tipo de conceptos cuya formulación precisa y expresa la mayoría de las veces se encuentra mucho más tarde que la experiencia de la que en realidad se trata” (Fornet 2015:7).

La compilación de trabajos publicada bajo la dirección de Fornet-Betancourt en 2015 cartografía de manera bastante exhaustiva y sintética el desarrollo de los últimos treinta años de institucionalización del concepto y práctica de la Filosofía Intercultural, dando cuenta de su riqueza, complejidad y extensión planetaria. Cada capítulo, escrito por algún o alguna representante de la Filosofía Intercultural, resulta demostrativo de la amplitud de este movimiento filosófico, así como de la voluntad de encontrar antecedentes históricos para este modo de entender la filosofía, sus métodos, sus lenguas, su canon, sus problemas y su vínculo necesario con los contextos histórico-culturales. Entre estos se mencionan, con los títulos traducidos al castellano: “La Filosofía Intercultural en África. Estado actual y perspectivas” (Albert Kasanda); “El debate sobre la Filosofía Intercultural entre los filósofos árabes” (Sarhan Dhouib); “Contribuciones desde Asia a la transformación intercultural de la Filosofía” (Hyondok Choe); “Filosofía Intercultural en el espacio de lengua alemana y en los países del Benelux” (Joseph Estermann); “Filosofía Intercultural en Italia, Francia, España y Portugal” (Helene Büchel); “La Filosofía Intercultural en América Latina” (Raúl Fornet-Betancourt); “El debate sobre la diversidad cultural y la interculturalidad en los Estados Unidos y Canadá” (Edward Demenchonok), y un Apéndice sobre “Interculturalidad en Europa del Este. Dos Ejemplos: Filosofía de la cultura rusa y diálogo intercultural (Michail Epstein) y La aproximación polaca actual a la interculturalidad (Iwona Krupecka)” (Fornet 2015: 5).

Precisamente en ese volumen, en el artículo de su autoría “*Die Interculturelle Philosophie in Lateinamerika. Eine geschichtliche und systematische Annäherung*” (“La Filosofía Intercultural en Latinoamérica. Una aproximación histórica y sistemática”), Fornet-Betancourt da cuenta de las diferencias que la Filosofía Intercultural en América Latina presenta respecto del desarrollo de la misma en otras latitudes. Tales diferencias, a juicio del filósofo, están enraizadas en la propia historia del pensamiento latinoamericano, por lo que comienza con el recuerdo de algunos

precursores del enfoque intercultural, tales como el cubano José Martí (1853-1895) y el argentino Rodolfo Kusch (1922-1979), ligado éste último también a los inicios de la Filosofía de la Liberación. Luego destaca los momentos históricos de la introducción y consolidación de la Filosofía Intercultural en América Latina, para señalar algunas de sus tareas urgentes, profundizando la idea, ya expuesta en 2004, de que el desafío de la interculturalidad no ha sido cabalmente asumido por la filosofía latinoamericana (Fornet 2004: 13-120), aunque toma en cuenta el trabajo desarrollado en la década, para terminar con una referencia pormenorizada a autores y autoras organizada bajo el nombre de los países de residencia de éstos (Fornet 2015: 157-186). A entender de la autora de esta contribución, tal referencia, que omite algunos nombres importantes, a cinco años de la publicación del libro, podría actualmente triplicarse, si se agregan tales ausencias y la aparición de filósofas y filósofos más jóvenes. El auge de la Filosofía Intercultural en América Latina, sobre todo a partir de 1995, fecha de la realización en México, del 6 al 10 de marzo de ese año, del Primer Congreso Mundial de Filosofía Intercultural, con presencia de figuras iniciadoras de la Filosofía Intercultural, pero igualmente con representantes conspicuos del pensamiento latinoamericano, debe estudiarse a través de la consolidación de equipos de investigación y sociedades, la realización de Congresos y Jornadas, la aparición de numerosas publicaciones, las redes intelectuales que se consolidaron, y en sus vínculos con la filosofía y la Historia de las Ideas precedente (como lo han realizado en sus contribuciones de modo destacado Arturo A. Roig y Yamandú Acosta). Ante la imposibilidad de consignar en un texto breve la totalidad de las personas que cultivan la Filosofía Intercultural en nuestras latitudes y las actividades y publicaciones que han desarrollado, se ha optado por hacer referencias parciales a lo largo de este escrito.

En lugar de emplear la denominación de Filosofía Intercultural a secas, o, más situadamente, de Filosofía Intercultural en Latinoamérica o Latinoamericana, en este capítulo se habla de “una Filosofía Intercultural Nuestro Americana Liberadora”, cuya aclaración se brinda a continuación. El adjetivo “una”, más que referirse a un modelo único de pensamiento, evoca la pluralidad posible de un filosofar intercultural que hunde sus raíces en suelo americano, vale decir en un espacio cuya identidad está más vinculada con los episodios de conquista, dominación, genocidio, imperialismo y colonialidad, seguidos de resistencias, diásporas y migraciones, constitución de nacionalidades modernas más o menos frágiles, etc., que sólo a identidades étnicas, lingüísticas y culturales compartidas. Sin embargo, la idea de mera fragmentación queda superada en la misma frase con la primera adjetivación de “Nuestroamericana”, que se deriva del título *Nuestra América*, artículo de 1891 de José Martí, vastamente

citado, pero pocas veces estudiado con profundidad (2008). En 2012, el filósofo intercultural uruguayo Yamandú Acosta, también uno de los mejores representantes de los estudios sobre Historia de las Ideas de nuestro continente, publicó *Reflexiones desde “Nuestra América”*, hermoso texto donde trae al presente del subcontinente el artículo de José Martí y muestra la vigencia de su proyecto revolucionario. Al poner el acento, en el sentido martiano, en la “(...) autognosis y autoevaluación de nosotros los *nuestroamericanos*” emplea y profundiza el sentido del adjetivo divulgado a partir de su empleo por Horacio Cerutti Guldberg, no sólo como designación de un sujeto histórico constituido por quienes nos reconocemos como tales, seamos criollos, indios, afrodescendientes, migrantes, mestizos (diferenciándonos de los que se hacen portadores fantasmales de identidades coloniales y neocoloniales), sino que también conlleva una comprensión de los otros y de nuestra relación con ellos. En palabras de Acosta, tal relación ha de ser entendida “(...) como reconocimiento y posibilidad de una universalidad pluriversa que haga posible la vida digna de todos sin exclusiones” (Acosta 2012: 19).

Para terminar esta introducción, unas palabras sobre el adjetivo “liberadora”. El año próximo la Filosofía de la Liberación cumplirá su medio siglo de existencia o, al menos de su denominación por el grupo de filósofos<sup>2</sup> que la bautizó así durante la realización del II Congreso Nacional de Filosofía en la ciudad de Córdoba, Argentina, de 6 a 11 de junio de 1971, aunque puedan reconocerse otros antecedentes inmediatos. El acontecimiento de la Filosofía de la Liberación significó un giro definitivo para la práctica de la filosofía en la Argentina, así como también para el pensamiento filosófico creador en Nuestra América y en el mundo. Los participantes en la sesión de Pensamiento Latinoamericano aludida a comienzo del párrafo publicaron dos años más tarde un volumen con sus aportes fundacionales. Cierran el libro con un escrito “A manera de Manifiesto” que, entre otros postulados programáticos, destaca como novedad radicalísima la opción por un nuevo sujeto o agente histórico, el oprimido, el marginado, el pobre (el pueblo), no sólo latinoamericano, sino habitante de todas aquellas latitudes en las que fueron convertidos en objeto por los procesos de conquista y colonización (Bonilla 2020). A partir de 1975 se comienza a producir la dispersión y silenciamiento de este grupo, sobre todo a raíz de luchas ideológicas, persecuciones, dictaduras cívico-militares, exilios y muertes. La Filosofía de la Liberación, empero, continuó su marcha por diversos derroteros en los países de origen de sus integrantes o en los de acogida.

2 En sus trabajos eruditos sobre los orígenes y primeros años de la Filosofía de la Liberación en la Argentina, los investigadores Marcelo González y Luciano Maddoni llaman a este colectivo “polo argentino”, por considerar que hubo varias manifestaciones de esta corriente filosófica que se produjeron de modo independiente en otros países (González, Maddoni 2018).



De 1995 en adelante pensadoras y pensadores que vinculados con la Filosofía de la Liberación (entre los cuales pueden mencionarse a Carlos Cullen, Dina Picotti, Arturo Roig, Juan Carlos Scannone, y un largo etcétera), sin abandonar los postulados fundamentales de ésta, comienzan a tornarse proclives a formas más abiertas al diálogo intercultural, como las propuestas por la Filosofía Intercultural, que toma así un rumbo propio, tal como queda expresado en la denominación que se emplea en esta colaboración.

### ¿Qué ha de entenderse por interculturalidad?

La amplísima difusión del empleo del término interculturalidad en los más diversos contextos, que van de la gastronomía a las políticas de salud o de la administración empresarial, a la educación intercultural bilingüe y al diálogo interreligioso, por nombrar algunos, y las diversas formas cómo se lo entiende y aplica, lo han convertido en un concepto polisémico y, muchas veces, equívoco. Se pueden señalar numerosos usos del término interculturalidad cuando éste indica meramente el *factum* del encuentro o relación entre personas y/o grupos culturales diversos, sean del tipo que fuere (positivos, o conflictivos, incluso violentos). Daniel Mato ayuda a desbrozar un poco la maraña tejida en torno a la interculturalidad, cuando dice: “La amplitud del campo de aplicaciones y conceptualizaciones de la idea de interculturalidad depende de los usos de la idea que hagan los agentes sociales” (2009: 29).

Por otra parte, como reseña este investigador, en numerosas oportunidades, sobre todo en el uso político de la interculturalidad (en campos tales como la educación y la salud, especialmente), a veces se la ha señalado como algo positivo, para ocultar prácticas tanto o más monoculturales que las que se pretende remediar o para rechazar reclamos minoritarios por derechos (Mato 2009: 30-31). Con el objeto de abonar estas observaciones, entre muchos ejemplos, aquí se muestran dos no tan recientes, puesto que la realidad de referencia en ambos se sitúa en 2008, pero sumamente ilustrativos y todavía vigentes: las críticas dirigidas por el Dr. Adolfo Albán Achinte a la aplicación de los programas de educación intercultural en Colombia, en primer término, y, en segundo lugar, a la forma cómo en el informe oficial del Gobierno de Québec sobre la cuestión migratoria (en particular de migrantes musulmanes) de 2008, titulado *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation* (“Fundar el porvenir. El tiempo de la reconciliación”), el historiador Gérard Bouchard y el filósofo Charles Taylor, sus autores, hacen un uso teórico y político de la categorías de interculturalidad e interculturalismo, no exentas de ambigüedades y confusiones.

El primer ejemplo se sitúa en el contexto colombiano y, aunque el artículo que se cita es de 2013 y se refiere a hechos de 2008, no ha perdido actualidad. Albán Achinte parte del enunciado de varios artículos de la Constitución política de su país de 1991 y de algunas leyes complementarias, para cuestionar la vigencia efectiva y realización del reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural enunciadas en esos institutos legales, y realiza un estudio complejo sobre la naturalización de los conceptos de diversidad, diferencia cultural e interculturalidad que están expresados o sobreentendidos en ellos. Respecto del reconocimiento, no sólo señala los riesgos reales que padece la diversidad en Colombia por el aniquilamiento efectivo o el desplazamiento de seres y grupos humanos, sino también por la “minorización” significada por las formas en las que se implementan tanto la enseñanza bilingüe, exigida para los “otros” étnicos y no para todos los habitantes de la nación, como las prácticas educativas que, bajo la excusa de respeto y promoción de las identidades culturales, sin embargo, o bien quedan libradas a la discrecionalidad de directivos y docentes (como es el caso citado de la “Cátedra de Estudios Afrocolombianos”) o éstos carecen de formación y materiales adecuados. A este respecto, Albán trae a colación el tema, de textos producidos por multinacionales como Norma y Santillana en los que abundan imágenes estereotipadas de las comunidades indígenas y afrodescendientes, e incluso mostradas como pertenecientes a épocas pasadas. Estas constataciones van más allá de constituir un cúmulo de anécdotas. La raíz histórico-política del problema consiste en que lo fundamental para el Estado colombiano es una unidad entendida igualmente como vinculada a una “cultura nacional”, vale decir, que en las mismas leyes, como demuestra el autor, prima una narrativa de la unidad por encima de la diversidad que se ve obligado a reconocer por exigencia de las mismas comunidades, pero que intenta borrar a través de la naturalización de los conceptos y de acciones de sentido ambiguo como las referidas. En síntesis, se da una paradoja: “(...) tenemos una Constitución incluyente con un proyecto hegemónico excluyente”. Reconocer la diversidad y las diferencias significa, ante todo, comprenderlas como producto de la construcción de un “otro” determinado por relaciones asimétricas de poder, vale decir, “(...) sobre la base de la dominación, la explotación y la racialización” (Albán 2013: 111). En consecuencia, tampoco puede hablarse propiamente de interculturalidad, sino, mejor, de una variedad del multiculturalismo dependiente de políticas con las que el Estado busca gestionar las diferencias para el logro de su proyecto hegemónico<sup>3</sup>

---

3 Como se ha tomado sólo un ejemplo de este artículo, debe aclararse que el Dr. Albán Achinte despliega en el texto una argumentación filosófica y pedagógica muy potente en contenidos y argumentos, imposible de tratar en este espacio.

El segundo ejemplo conduce a otro escenario. Ya no se trata de grupos originarios y afrodescendientes a veces impelidos a desplazamientos internos, sino de grupos migrantes mayoritariamente de religión islámica radicados en la provincia de Québec, cuya diversidad cultural fue motivo de varios conflictos con el resto de la población. No resulta un dato menor que uno de los autores/redactores del informe haya sido el filósofo Charles Taylor, representante prestigioso del pensamiento político multiculturalista crítico. También debe considerarse que los debates sobre la interculturalidad no eran nuevos en la provincia y que el texto, con más de 300 páginas e importantes análisis de casos, se realiza sobre la base de un extenso trabajo de consultas de diverso tipo e informes previos realizados por otros equipos de investigación sobre aspectos parciales de la cuestión. Dada su extensión y complejidad, *Fonder l'avenir* no puede sintetizarse en un simple párrafo, sino, simplemente, destacar la originalidad y limitaciones de la noción de “interculturalidad” que propugna. Bouchard y Taylor reconocen la existencia de un imaginario cultural francófono en la base del interculturalismo<sup>4</sup> quebequense. Este modelo de interculturalidad de distingue por la institución del francés como lengua común de las relaciones interculturales, el cultivo de una orientación pluralista protectora de derechos, la tensión entre la diversidad y la continuidad del núcleo francófono, el acento en la integración y, por último, la participación y el fomento de prácticas de interacción cultural (Bouchard, Taylor: 2008). Sin embargo, a los fines de esta breve presentación puede concluirse que la noción de interculturalidad que ambos académicos parecen asumir positivamente sigue atrapada por un modelo esencialista o fixista débil del contacto cultural que, si bien pretende ser inclusivo, es deudor en sus variantes más progresistas de modelos de “integración” que ignoran la riqueza, el dinamismo cultural de los intercambios y el potencial innovador del “otro” (Ham 2000).

Con la presentación de estos dos ejemplos queda suficientemente ilustrada que el “hecho” (*factum*) de la interculturalidad, no sólo comprende diversos aspectos del intercambio entre personas y grupos, sino que entre ellos han de contarse políticas (interculturalismo) y teorías filosóficas que en la actualidad se hacen cargo de fenómenos tales como los reclamos por reconocimiento y ciudadanía de grupos minorizados y de los movimientos migratorios.

No puede hablarse de interculturalidad sin hacer referencia a una noción de cultura, puesto que lo que se entienda por cultura configura los alcances y límites de la interculturalidad. La Filosofía Intercultural Nuestroamericana Liberadora, como casi todas las expresiones contemporáneas de la Filosofía

4

Con este término, de modo general, se designan las políticas interculturales.

Intercultural, adhiere a una idea de cultura (y de cada cultura) dinámica y no esencialista, tal como queda expresado en la definición siguiente: “(...) un sistema simbólico, material y de prácticas basado en el entendimiento entre las personas y los grupos portadores de la misma sobre reglas racionales y simbólicas para la supervivencia y el buen vivir común en circunstancias cambiantes” (Bonilla y Vior, 2016). Contrariamente a las visiones esencialistas y fixistas de la cultura, que de modo expreso o velado desembocan en el racismo, con esta definición se expresa que una cultura y toda cultura es un sistema dinámico en equilibrio inestable, histórico, no meramente sincrónico, en el que se dan cambios, negociaciones y que puede desaparecer. Por consiguiente, la cultura siempre debe ser entendida como práctica política y, por ende, como arena de tensiones y disputas. Parece obvio añadir que esta visión de la cultura rechaza todo monoculturalismo colonial que pretenda elevar ideológicamente una forma cultural particular a “cultura” por excelencia, pero también, por el dinamismo que señala, rechaza las propuestas multiculturales, que, en definitiva, consideran las culturas como ámbitos cerrados e in comunicables. En definitiva, se defiende la aceptación (reconocimiento) de la existencia de una pluralidad de culturas (incluidas las nacionales o de grupos integrados en una nación), de sus posibilidades de intercambio (interculturalidad), así como la existencia de culturas populares, ese “mar anónimo”, por lo general, de donde proviene toda creación, al decir de Michel de Certeau (1980: p. 9). Tal vez, para evitar los peligros de la esencialización del concepto de cultura, Fornet-Betancourt propone un programa radical de “desculturización”; vale decir, un análisis de las nociones de cultura consolidadas y de los conceptos vinculados con ella emergentes del intento monocultural hegemónico que se base en “(...) la idea de la materialidad contextual, situacional y fundante de la vida de los seres humanos” (Fornet 2009: 41).

En síntesis, la Filosofía Intercultural Nuestroamericana Liberadora propone, por una parte, el estudio del *factum* de las culturas, concebido como una cartografía fenomenológica de las mismas realizada con total vigilancia epistemológica y que tome en cuenta los aspectos conflictivos y las relaciones de poder y dominación que se dan en los intercambios culturales y que modelan de modo decisivo el mundo de la vida de las culturas existentes e históricas. Esta fenomenología ha de fundarse en estudios históricos, sociológicos y antropológicos, que proporcionan elementos para tematizar las violencias y los daños infligidos al “otro cultural y/o étnico” durante los procesos de conquista, colonización, evangelización e imperialismo que se fueron dando en Nuestra América desde el siglo XVI y continúan en tiempos actuales con las dictaduras cívico-militares de la segunda mitad del siglo pasado y las constantes lacras de pauperización,

hambre, migraciones no deseadas, violencia estatal, etnocidios (de población indígena y afrodescendiente, sobre todo), conculcación de derechos, apropiación de recursos naturales, etc. Por eso la Filosofía Intercultural Nuestroamericana Liberadora hace también suyas de modo crítico las nociones centrales de “víctima”, “pobre” y “pueblo” (Acosta, 2012), características de la Filosofía y de la Teología de la Liberación (Dussel, 1998: 309-583; Scannone, 2005: 420-442), y las denuncias al racismo inherente al establecimiento de la (neo) colonialidad (o condición colonial) investigadas en gran medida por las y los pensadores decoloniales (Castro Gómez, 2005).

En este sentido, la Filosofía Intercultural, en general, y, en particular, la que se califica como Nuestroamericana Liberadora es una filosofía crítica del reconocimiento que, si por un lado estudia las contribuciones al esclarecimiento de la categoría de “reconocimiento”, que surgieron desde 1990, a partir del libro de Axel Honneth (2003)<sup>5</sup>, por otro sostiene que tales desarrollos ignoran el “lado oscuro” significado por los abusos enunciados en el párrafo anterior (Fornet 2011). Entre las producciones recientes, vale destacar el volumen editado por G.Sauerwald y R. Salas en 2017, que reúne un conjunto de diecisiete estudios mayoritariamente interculturales nuestroamericanos en los cuales se investigan tres conceptos fundamentales del autor alemán (reconocimiento, desprecio y patologías del reconocimiento) y se señalan críticamente las dificultades que ellos presentan (Sauerwald, Salas 2017). En consecuencia, para poder reflexionar adecuadamente sobre la cuestión del reconocimiento, quienes trabajan en esta línea de pensamiento deben hacerse cargo de la condición colonial y poscolonial que ha signado la práctica de la filosofía en los países de la región que fueron sometidos a ellas y, además, conceder lugar epistémico preferencial a la pluralidad de las memorias y palabras de los pueblos, e en prácticas colaborativas para devolver a estos grupos el protagonismo histórico que les fue quitado y el ejercicio pleno de sus derechos (Bonilla, 2017b: 81-92; Fornet-Betancourt, 2011: 32).

Para la Filosofía Intercultural, y en particular, para la Nuestroamericana Liberadora, la idea de los intercambios culturales queda expresada de modo paradigmático con la metáfora de la traducción, no entendida en el sentido lingüístico habitual, como pasaje de una lengua a otra, sino entre culturas o grupos culturales. Esta idea tampoco es ajena al concepto mismo de traducción lingüística, puesto que siempre en ella se da una traducción entre culturas y, como tal, dependiente de los contextos políticos y sociales. Ricardo Salas

<sup>5</sup> En la referencia bibliográfica, se cita el texto, originalmente publicado en 1990, por la edición ampliada de 2003.

señala al respecto que traducir no es mera transcripción de textos escritos en otras lenguas, sino que “(...) se trata de un modo de entender otros mundos culturales extraños y diferentes, lo que implica entender significados y prácticas propios de otros entornos culturales e históricos” (2012: 130). No ha de perderse de vista que, si como han señalado los estudiosos de la historia y de la sociología de las lenguas, éstas siempre tienen un carácter político, otorgado por las prácticas de difusión e imposición, la práctica de la traducción, sea lingüística o cultural queda investida de este mismo carácter, pudiendo afirmarse que “(...) la traducción es a la vez expresión y articuladora de relaciones de poder” (Vior, 2016). Para pensar a fondo una interculturalidad (filosófica, política, social, religiosa) posible como *desiderátum*, vale decir un polílogo hermenéutico real y no ficticio, que, partiendo y tomando en cuenta condiciones de asimetría tienda a establecer la mayor simetría posible entre quienes intervienen en él, no puede estar ausente del intercambio con carácter relevante el reconocimiento de injusticias, de abusos y de situaciones conflictivas derivadas de episodios y procesos de dominación como los que anteriormente descritos y a las que han estado sometidas algunas de las partes. En definitiva, la interculturalidad como *desiderátum* significa un camino hacia la reconciliación y la paz, no sólo entre las naciones y grupos humanos, sino también con todos los seres vivos y el ambiente.

### **Hacia un empleo ético-político de la noción de emergencia**

No resulta ocioso detenerse un instante en revisar la interesante etimología de la palabra “emergencia”. Ésta y el verbo del cual deriva, “emerger”, reciben varias acepciones y son de empleo extendido en castellano. Los estudios etimológicos señalan que el verbo proviene del latín *emergere*, que a su vez resulta un compuesto más reciente de *mergo*, *-is*, *-si*, *-sum*, *-ere*, que significa “sumergir” en sentido propio y figurado. “Emergente” deriva del participio activo latino del primero: *emergens*, *-entis*. La forma verbal *mergo*, antigua y persistente en la época clásica, está en cambio poco representada en las lenguas romances, cosa que no sucede con algunos de sus derivados, como el ya citado *emergere*, según informa el *Diccionario Etimológico Latino* de Ernout y Meillet (1959: 399). Derivado del verbo *emergere*, el castellano “emerger”, como consta en el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española de la Lengua, significa igualmente en su primera acepción: “brotar, salir a la superficie del agua u otro líquido”; y también se lo emplea en sentido figurado. En relación con esta etimología y sentido, el Diccionario de la RAE indica respecto de las dos primeras acepciones del adjetivo “emergente”: “que emerge” y “que nace, sale y tiene principio

de otra cosa”. Respecto de la palabra “emergencia”, que proviene del empleo sustantivo del mismo participio, se brindan tres acepciones de interés para esta investigación: “1. f. Acción y efecto de emerger. 2.f. suceso, accidente que sobreviene. 3. f. situación de peligro o desastre que requiere una acción inmediata” (RAE 2019). Dos acepciones principales deben ser tomadas en cuenta: la más habitual, que remite a la aparición de algo nuevo, más o menos novedoso o diferente, aunque pueda surgir como cambio de algo anterior, y una segunda, que señala la necesidad de la acción inmediata para aportar una solución a una situación de peligro. En el texto que sigue se emplean todas estas acepciones.

La noción de emergencia que inspira esta contribución es la que el gran teórico marxista de los estudios culturales Raymond Williams desarrolla explícitamente en el capítulo ocho (“Dominante, residual y emergente”) de la segunda parte de *Marxismo y Literatura* de 1977. Esta noción de emergencia es constitutivamente dinámica, vinculada a procesos en los cuales pueden darse también componentes residuales, como forma de resistencia a la incorporación de lo nuevo. La definición de emergencia elaborada por Williams pone el acento en la creatividad constante y en la novedad: “Por ‘emergente’ quiero significar, en primer término, los nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente” (Williams 2000: 145) Al vincular la categoría de “emergencia” con la dinámica de procesos y productos culturales que se relacionan con la aparición o emergencia de una nueva clase (la obrera, para el caso tratado por el autor), pero también con la existencia de grupos sociales excluidos, Williams insiste en la idea de la fecundidad de la creatividad y originalidad cultural en los siguientes términos subrayando que ningún modo de producción, orden social o cultura dominante “(...) incluye o agota toda la práctica humana, toda la energía humana y toda la intención humana<sup>6</sup>” (2000: 147).

La categoría de emergencia introducida por Williams fue investigada en su posible significado ético-político por el filósofo mendocino Arturo A. Roig para desarrollar su teoría de la moralidad de la emergencia, dándole un sesgo original y señalando también antecedentes filosóficos. Frente a la eticidad objetiva, impuesta hegemoníamente, Roig constata la aparición de una tradición moral específica de América Latina, la “moral de la emergencia”, que significa un quiebre de las totalidades opresivas y cuya trayectoria puede seguirse a través de la larga y compleja historia de las tradiciones y movimientos liberadores de Nuestra América, al menos desde el siglo XVIII hasta hoy. Parafraseando a Williams, discute si el término “emergencia”, que significa el advenimiento de

6

En el original esta frase está escrita en itálica.

algo nuevo, debe ser tomado en el sentido de lo “reciente” o de lo “distinto”, Roig señala que, en la medida en que toda auténtica emergencia implique un cambio de relaciones humanas (las alcanzadas o conocidas, o simplemente soñadas antes y luego perdidas u olvidadas), el cambio de relaciones “(...) es indiscutiblemente un hecho ‘nuevo’, no por ‘reciente’, sino por ‘distinto’, y, sobre todo, ‘propio’ (2002: 51). Estudiosos de la Historia de las Ideas nuestro-americanas, Roig trae a cuenta algunos “comienzos” y “recomienzos” de esta historia en los cuales aflora esta moral destotalizante y liberadora. Entre éstos destaca: 1) la aparición y permanencia hasta las primeras décadas del siglo XX de un “liberalismo emergente” como oposición a la “moral teológica” puesta al servicio del poder, cuyos textos más significativos fueron *El Evangelio americano* (1864) de Francisco Bilbao y *Hacia una moral sin dogmas* (1917) de José Ingenieros; la moral del deber de Eugenio María de Hostos (*Moral social*, de 1888); la singularidad de José Martí, que conjugó emergencia nacional y emergencia social “(...) como momentos inescindibles para la postulación de una ética universalista que ponía la inflexión de la mirada en los grupos humanos en los que la alteridad alcanzaba su máxima expresión” (Roig 2002: 113). La revisión de estos autores -y de muchos más, algunos citados en el libro al que se hace referencia aquí y otros conocidos por el filósofo mendocino-, le permite caracterizar esta “moral emergente” como dialéctica entre una subjetividad que se apoya en la convicción moral de la dignidad humana (vale decir, “afirmación de nosotros mismos como valiosos”, en sentido pleno) y una objetividad. En síntesis, la “moral emergente” es “(...) la que tiene como idea reguladora la ‘dignidad humana’” (Roig 2002: 131) y, por eso, es una “moral de los oprimidos contra la ética de los opresores” (Roig 2002: 133). Obviamente este tipo de moral no se restringe al ámbito individual ni tampoco al social; por su carácter de resistencia activa posee, indiscutiblemente, una proyección política.

El empleo ético-político de la noción de emergencia adquiere relieves notables en este momento particular de la historia contemporánea porque ahora la ya dramática situación política, social, económica y cultural de los países de Nuestra América se ve agravada por la coronacrisis o crisis global (con características locales diversas) desencadenada por la pandemia de COVID-19 provocada por el virus SARS-CoV-19, de tratamiento y efectos desconocidos, que es sólo el catalizador de crisis más profundas y antiguas, estructurales, como la crisis ecológica y ambiental, el expolio de los recursos naturales y la profundización de las desigualdades y del hambre en la región. Esta situación particular, no sólo redonda en el agravamiento de problemas antiguos y la aparición de otros nuevos, que, a su vez, representan desafíos teóricos para la Filosofía Intercultural Nuestroamericana Liberadora, sino que justamente por ser “emergentes”



en todas las acepciones del término, muestran su carácter ético-político insoslayable.

Cuando se pone el énfasis en el carácter político (ético-político) de las nociones estudiadas, obviamente se está empleando una acepción de lo político poco habitual, puesto que, en general, funcionarios y muchos académicos limitan lo político a las instituciones y prácticas legalmente reconocidas y consideran ajeno a su esfera todo reclamo o puja por intereses formulado por fuera de los códigos establecidos de la representación/delegación, tal como queda de manifiesto en las luchas por reclamo de derechos de colectivos diversos integrados por ser humanos minorizados por los grupos hegemónicos que controlan el gobierno de los Estados nacionales. “En consecuencia —señala Eduardo Vior, a quien seguimos en esta parte del análisis—, no cabría a estas iniciativas reclamar participación en la formulación, gestión y seguimiento de las políticas públicas que las atañen”. (Vior 2013: 75). Empero, si se considera en términos generales que el sistema energético del poder es un sistema de voluntades heterónomas encontradas, cuando éste tiene efectos públicos, puede hablarse de poder político. En síntesis: “(...) se define lo político como conjunto de concepciones y prácticas de poder con efectos públicos” (Vior 2013: 79), siendo la política el sistema de instituciones, prácticas y creencias en torno a lo político y las políticas, públicas específicas por área o dirigidas a alcanzar un objetivo determinado. Con estas aclaraciones puede pasarse al próximo acápite, donde se trata la cuestión de las “ciudadanías interculturales emergentes”, que es uno de los aspectos centrales de este uso ético-político de la noción de emergencia.

### **Ciudadanías interculturales emergentes**

Para arribar a un concepto satisfactorio de las ciudadanías interculturales emergentes, hay que explicar brevemente las nociones de ciudadanía cultural y de ciudadanía intercultural, recurriendo a su tratamiento bastante desarrollado por parte de autoras y autores de Nuestra América.

Con un enfoque más bien gramsciano, la filósofa brasilera Marilena Chauí ha logrado una presentación de las cuestiones más importantes vinculadas con la ciudadanía cultural, si bien todavía de modo algo programático. Marilena de Souza Chauí (1941-), profesora emérita de Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de San Pablo, se destacó por su investigación seria y erudita sobre temas de Filosofía Política (contribuciones sobre cuestiones de ciudadanía, democracia, política y lucha de clases) y de Historia

de la Filosofía (estudios sobre la obra de B. Spinoza y M. Merleau-Ponty), y tampoco le fueron ajenos aspectos específicos sobre los orígenes de su país así como contribuciones para una profunda revisión de los estudios y de la función de la universidad. Co-fundadora del Partido dos Trabalhadores (PT), fue Secretaria de Cultura de la Prefectura de San Pablo bajo la gestión de Luiza Erundina (1989-1993) y pudo llevar a la práctica algunas de sus ideas sobre democracia cultural y el derecho a la cultura.

Sus escritos sobre democracia y ciudadanía cultural, precisamente, conjugan en modo feliz las dos vertientes, académica y política, de su actuación pública. Fiel a su concepto amplio de democracia, que será evocado más adelante, Chauí parte de una reconstrucción sistemática de las ideas sobre lo nacional y lo popular que Gramsci elaborara en la década de 1930 y hace pie en ellas para luego plantear sus propias derivas teóricas y prácticas. En su intento de oponerse tanto al sentido común burgués como al fascismo, Gramsci intentó una reformulación matizada y no del todo clara de lo nacional y de lo popular. En primera instancia lo nacional es, ante todo, “el pasado rescatado por la conciencia y por el sentimiento populares”<sup>7</sup> (Chauí 2006: 17). Las distinciones que Gramsci ofrece en el “Quaderno 13” de *Quaderni di Carcere*, entre la existencia de una moral y de una religión del pueblo y las organizadas por la jerarquía eclesiástica y la clase dominante, en las cuales pueden señalarse tres estratos: el fosilizado o reaccionario; un segundo, innovador, determinado por las condiciones de vida; por último, el que está en contradicción con la religión y la moral vigentes. En varios escritos Gramsci también da cuenta de una cultura popular contrastante con la sociedad oficial que se manifiesta fundamentalmente en cantos.

Sin embargo Gramsci se percató de que no hay relación estricta entre la cultura popular y lo nacional en Italia. Esto se manifiesta en el hecho de que las preferencias populares, ante la carencia de creadores en los que se viera representado el pueblo, se inclinaron hacia autores extranjeros que, en el imaginario popular lo reflejaban, como William Shakespeare, Carlo Goldoni, León Tolstoi, Fiódor Dostoievski, Víctor Hugo, Alejandro Dumas, o por el melodrama y la ópera; algo más tarde, por algunas producciones radiales y cinematográficas poco recorridas por Gramsci. Recurriendo a la figura del “intelectual orgánico” como operador fundamental de la transformación, “lo popular”, en síntesis, podría definirse como “(...) la transfiguración expresiva de las realidades vividas, conocidas, reconocibles e identificables, en cuya interpretación por parte del intelectual, del artista y del pueblo coinciden” (Chauí,

---

7

Traducción de AB.

2006, p.20). Como constata Chauí, esta cultura popular puede ser reconocida como nacional, porque se encamina al rescate de una tradición que exprese la conciencia y los sentimientos populares tanto en realizaciones del pueblo mismo como de los intelectuales-políticos e intelectuales-artistas que han salido de él o que se identifican con él.

Gran intérprete del Maquiavelo republicano, Gramsci fue crítico del historicismo conservador de intelectuales y políticos italianos que enarbolaban como bandera una Italia esencial, eterna, ideal -inexistente-; en cambio, propuso una recuperación del pasado que ayudara a rehacer la memoria en sentido contrario al sostenido por la clase dominante (Gramsci 1980) y construir hegemonía, a entender de Chauí, puesto que la hegemonía opera en las dos direcciones, cultural y política: “(...) es la creación de la *voluntad colectiva* para una nueva dirección política y también la *reforma intelectual y moral* para una nueva dirección cultural” (Chauí 2006: 21). Más allá de los esquemas marxistas tradicionales, si la hegemonía es entendida como proceso sujeto a desafíos y vicisitudes históricas, entonces permite el surgimiento de otra visión del mundo o de una contra-hegemonía, que, para el caso de Gramsci, no sólo consiste en la resistencia al fascismo sino también en la práctica de una reinterpretación del pasado nacional desde una perspectiva popular que se inserta en el pasado cultural italiano “justamente por lo que éste posee de universal” (Chauí 2006: 23). Si bien en estos desarrollos de Gramsci / Chauí se observa un intento honesto de eludir las dificultades que tiene el marxismo para la consideración de una cultura nacional y popular, no se logra, empero, superar la cerrada dialéctica clasista, el mantenimiento de la distinción entre sociedad civil y sociedad política resulta forzado y, por sobre todo, la idea de comunidad, que podría haber sido fructífera a la hora de pensar la cultura, los derechos culturales y la ciudadanía cultural, aparece en algunos pasajes casi como concesión retórica.

En un extenso desarrollo posterior Chauí hace una relectura de la historia de lo nacional-popular tendiente a una reformulación de lo nacional y de lo popular, negadora de arquetipos y vinculada a “(...) campos, configuraciones, constelaciones de prácticas y de discursos que se rearticulan ininterrumpidamente, según el modo como formulen lo popular y lo nacional o se relacionen con ellos” (Chauí, 2006, p. 63)., para acabar preguntándose si será posible una contra-hegemonía de lo nacional-popular en Brasil, que sustente la construcción de una sociedad democrática basada en una política socialista de derechos. Además de sus extensos estudios sobre filosofía política, hay que considerar como importante contribución a esta empresa los trabajos de la autora sobre los derechos culturales y el derecho a la cultura, realizados a partir de la idea desplegada

más arriba sobre la cultura popular en tanto expresión de “discursos” (en el sentido amplio que abarca también creaciones y memorias) hasta el momento no considerados “competentes”, vale decir, institucionalmente permitidos (Chauí 1984: 3-13). Marilena Chauí señala que solamente en el ejercicio de la ciudadanía cultural puede darse realmente un ejercicio ciudadano pleno y una democracia ampliamente inclusiva y participativa que atienda los contextos histórico-políticos de cada cultura jalonados por episodios de dominación y resistencia que fueron y son protagonizados por grupos con especificidades diversas, étnicas, lingüísticas, religiosas, sociales, etc. Por esto, según su entender, a la “cultura de la ciudadanía”, propia de las sociedades democráticas, corresponde necesariamente una ciudadanía cultural que le da encarnadura. Quedan así implicadas las ideas de que la cultura ha de ser entendida como derecho ciudadano, indivisible de los demás derechos, y de que el Estado debe garantizar y promover para todos los habitantes de su territorio el derecho de acceso a las obras ya existentes, el derecho a la creación (que incluye la producción de la memoria social) y el derecho a participar en las decisiones sobre políticas culturales (Chauí 2006, 2008).

La idea de “ciudadanía intercultural”, vista casi como una necesidad para la subsistencia de las naciones nuestroamericanas, ha sido especialmente desarrollada en varios textos publicados en la región que se hacen cargo, no sólo de las fragilidades políticas, sociales y económicas, sino también, y sobre todo de la enorme diversidad: poblaciones rurales, ciudades y grandes urbes, donde de manera dispar habita población de orígenes étnicos diversos y grupos migrantes internos o externos provenientes de diversas latitudes y en oleadas varias a lo largo de la historia, agrupada de modo homogéneo o mezclada, etc. Entre las contribuciones pioneras de esta conceptualización cabe mencionar la compilación de trabajos realizada por Jorge E. González en 2007 y la de Santiago Alfaro, Juan Ansión y Fidel Tubino de 2008, así como los aportes de Jorge Seibold (2006, 2008), que figuran en el listado de referencias.

Jorge González, que trabaja en especial la noción de “ciudadanía intercultural” tomando en cuenta a la población de grandes ciudades, piensa que aquella surge por la formación y la transformación permanente de las subjetividades políticas en tales contextos interculturales urbanos; pr ende, será esta “ciudadanía intercultural” la que pueda provocar la reactivación necesaria de la participación ciudadana, única vía posible para la viabilidad de las sociedades latinoamericanas (2007: 39-85). A la anterior, se suma de modo esclarecedor la posición de Álvaro Bello Maldonado sobre “ciudadanía intercultural”, expresada en su capítulo “Ciudadanía intercultural en América Latina. La bús-

queda de un marco conceptual”, que integra la publicación editada por Alfaro, Ansión y Tubino. A entender del autor chileno, en América Latina se viene imponiendo la construcción de una ciudadanía “desde abajo” que reivindica el derecho a la diferencia y a la diversidad cultural, el derecho a una vida digna y un acceso equitativo a los bienes, tanto simbólicos como materiales. Esta reivindicación de la diferencia cultural, llevada a la praxis política, hace que no pueda comprenderse la ciudadanía intercultural sin “(...) el reconocimiento de las transformaciones de la ciudadanía como vínculo con una comunidad” (2008: 35). De modo particular subraya que para comprender cabalmente la ciudadanía en Nuestra América resulta imprescindible entender los procesos de inclusión/exclusión y las inequidades e injusticias vinculadas con la condición ética y racial. Reforzando estas ideas, Jorge Seibold en varios artículos señalaba que ciudadanía intercultural no implica sólo un reconocimiento de derechos individuales a la identidad cultural, sino, y sobre todo, el reconocimiento (no tolerancia liberal de la diversidad) de los derechos de los grupos culturales, tanto a nivel intra-nacional como en los niveles regionales (Seibold 2006, 2008).

Entre las contribuciones más recientes a una mejor conceptualización de “ciudadanía intercultural” puede destacarse el artículo del filósofo argentino Daniel Berisso, quien encara un doble trabajo de deconstrucción de ideas y prejuicios sobre la ciudadanía (tanto por parte de los defensores de un concepto liberal de ciudadanía, sea éste mono- o multicultural, como las formas de entender la ciudadanía de quienes denigran la categoría por considerarla poco apta para la elaboración de un marco de pensamiento político liberador y crítico), para argumentar en favor de una idea creativa (*poiética*) más acabada de la misma. Según Berisso, la construcción comunitaria, colectiva, de este nuevo concepto de ciudadanía, que cada filósofo interpreta según la hermeneusis que puede llevar a cabo, “(...) debe tener algo de invención, pero de invención antagonista, conflictiva, a lo Calibán, quien combate al amo con signos de su propio (el del amo) lenguaje” (Berisso 2019: 70). Oponiéndose a algunos intelectuales críticos, se resiste a abandonar el término de ciudadanía, pero al conservarlo lo niega, no al modo hegeliano, sino en una suerte de “negación fagocitante”, à la *Kusch*, subraya, y aclara: “(...) que repone el *dictum*, aunque negando gran parte del sentido de aquello que en él se conserva, y poniendo a jugar dicho nuevo sentido a favor de la liberación del sujeto hasta entonces silenciado” (Berisso, 2019: 71).

Esta última resignificación de la categoría de ciudadanía efectivamente completa las interculturales anteriores, porque en ella se muestra, además del ca-

rácter intercultural, el potencial crítico liberador, de resistencia y lucha, que la categoría puede adquirir si se la comprende como “negación fagocitante”. Según Berisso, este tipo de negación, resulta una táctica inevitable y positiva que muchas veces adoptan las mayorías tradicionalmente silenciadas para habilitar su ejercicio político. Extendiendo un poco las ideas expuestas, puede decirse que en nuestras repúblicas, construidas en gran parte sobre la base de un igualitarismo humanista moderno abstracto y declamatorio, se produjo en realidad una verdadera “inclusión en la exclusión”, exclusión, en principio, de los grupos originarios y de los afrodescendientes, pero también de todos aquellos que no convinieran ni al modelo de estado nacional que se impuso en el siglo XIX, ni al llamado “globalista” actual (Villavicencio 2019).

Ya en las páginas finales de esta contribución cabe preguntar: ¿por qué añadir el calificativo de “emergentes” cuando se habla de ciudadanías interculturales, habida cuenta de que existe un amplio abanico de estudios tanto de campo como teóricos sobre esta idea ampliada de ciudadanía? A juicio de la autora, tal adjetivo no funge de mero adorno verbal, sino que con él -tomado en sus sentidos más positivos y dinámicos, tal como los expusieron Williams y Roig, respectivamente-, se refuerza la potencia y el carácter político de las luchas por reclamo de derechos y participación de los nuevos actores que en las últimas décadas se han vuelto visibles.

La aparición reciente de diversas formas de vivir las ciudadanías interculturales en las sociedades actuales, aluvionales y fragmentarias, sobre todo, aunque no exclusivamente, en las metrópolis y sus áreas de influencia densamente habitadas por gran variedad y cantidad de personas y de grupos de origen migratorio, y la constancia e intensidad de los reclamos por derechos (a veces incluida la soberanía territorial y política) por parte de varios grupos que provienen de los pueblos originarios de Nuestra América y/o de afrodescendientes<sup>8</sup>, resultan, indudablemente, fenómenos culturales y políticos de primera magnitud y cuyas consecuencias teóricas están lejos de haber sido agotadas. Asumiendo los desarrollos de la ingente investigación actual sobre el tema, los antecedentes referidos más arriba, y tomando en cuenta tanto la importancia que la población migrante tiene en nuestras sociedades como los logros del reclamo por derechos, las luchas y la politización de grupos indígenas y de afrodescendientes, se ha considerado oportuno emplear la categoría de “ciudadanías interculturales emergentes” para rotular esta temática de un modo a la vez distintivo y técnico.

8

Esta inclusión fuerte del reclamo de reconocimiento pleno de derechos (vale decir, de ciudadanía) reconoce como antecedente trabajos del colega uruguayo Yamandú Acosta, en particular su tratamiento de la constitución del sujeto afrodiaspórico (2012: 150-157).

Para un mejor estudio de las “ciudadanía interculturales emergentes”, se ha preferido dividir metodológicamente su tratamiento en referencia a dos tipos de habitantes: los grupos originarios cuya constitución en algunos casos se remonta a épocas anteriores a la llegada de los conquistadores europeos, con una territorialidad fuerte, los constituidos por afrodescendientes igualmente radicados en algunas zonas de Nuestra América desde casi comienzos de la obra colonizadora, por una parte; por otra, los provenientes de diversos flujos migratorios (incluidas migraciones y desplazamientos internos que tuvieron o tienen lugar dentro de los países), que han ido configurando fenómenos culturales y políticos muy variados. Para una cartografía más precisa, obviamente, se tendrían que tomar en cuenta variables diacrónicas y sincrónicas, tarea que en gran medida ya han realizado historiadores, sociólogos, antropólogos.

Completando estas ideas, hay que aclarar que la categoría de “ciudadanía interculturales emergentes” fue resultado de varios años de estudio sobre el fenómeno migratorio contemporáneo, en particular, sobre los flujos de migrantes que llegaron a la Argentina provenientes de países limítrofes o cercanos, como es el caso del Perú. En razón de la época del comienzo y de la motivación de los trabajos, no se tomaron en cuenta, en principio, ni los grandes movimientos de población desde África y el Asia occidental provocados por las guerras y el hambre, ni la masiva migración mesoamericana y caribeña a los Estados Unidos, así como tampoco las migraciones internas. Estas investigaciones tuvieron inicio en la necesidad de repensar la noción de ciudadanía a partir de las discusiones que la sociedad argentina se dio entre 1993 y 2003, ante la necesidad de una legislación migratoria para reemplazar la conocida como “Ley Videla” de 1981 que estaba basada en el principio de la seguridad nacional. Esos veinte años de reflexión y debates, que culminaron en la sanción y promulgación de la Ley N° 25.871 (2004), así como el propio texto de la Ley y las investigaciones y reuniones académicas posteriores a las que dio lugar, constituyen actualmente un notable acervo de ideas y argumentos no sólo jurídico sobre la base de la doctrina internacional de los Derechos Humanos, sino también filosófico, histórico, cultural y político que puso el acento en la defensa del “derecho humano a migrar” y, en consecuencia, en el de la ciudadanía como derecho humano inalienable, que incluye derechos políticos, sociales, económicos, culturales y, a partir de la concientización de los últimos años, ambientales; en suma, “el derecho a tener derechos”, como decía Hanna Arendt en una conocida expresión.

## Conclusiones

¿Cuál sería entonces el trabajo propiamente filosófico? ¿Un mero estudio de las diversas nociones de ciudadanía que se han ido jalonando a lo largo de la historia de la filosofía occidental? ¿O la Filosofía Intercultural Nuestroamericana Liberadora tiene recursos para un estudio fecundo, que haga evidentes los aspectos novedosos de estas nuevas ciudadanía interculturales emergentes y la necesidad de renovar, ampliándolas, las nociones de ciudadanía que aparecen en los textos de Filosofía y Teoría Política? ¿Puede pensarse en una “escucha” filosófica intercultural nuestroamericana liberadora de las voces casi siempre silenciadas que actúe como fuente para polílogos creativos?

La distinción entre un aspecto fenomenológico y otro hermenéutico del trabajo filosófico, propuesta por Arturo Roig para el estudio del acto moral emergente, parece ser un camino posible para una Filosofía Intercultural Nuestroamericana Liberadora. Esta fenomenología del mundo de la vida ciudadana desde un punto de vista intercultural, vale decir en el sentido político amplio, de reclamo de derechos por parte de aquellos a quienes les han sido conculcados, ha de ser sobre todo una fenomenología de la escucha, que, con los sentidos atentos, dirija la atención a las voces que surgen, que “emergen” de los grupos minorizados, en principio, por su diferencia cultural. En la segunda etapa, la hermenéutica, crítica por ser intercultural, tampoco deben tomar la delantera los discursos académicos, puesto que, como escribiera Roig, “(...) no podemos dejar de señalar el fenómeno de la decodificación espontánea del discurso opresor que se lleva a cabo en todo acto de emergencia social”, para concluir: “Este tipo de codificación, tan importante como las lecturas científicas de códigos, favorece la constitución de sospecha, motor de toda crítica” (Roig 2002: 135).

Cumplida esta tarea, se puede comenzar a hacer una teoría de la ciudadanía ampliada, potente, inclusiva, derecho y no concesión de los Estados nacionales, “ciudadanía intercultural emergente”.

## Referencias

- Acosta, Y. (2012). *Reflexiones desde “Nuestra América”*. *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Albán Achinte, A. (2013) Diversidad, diferencia e interculturalidad: tensiones e incertidumbres. En J. R. Rosero Morales (Comp.), *Estudios de suelo*. Interculturalidad y sujetos en resistencia. (pp. 105-132). Popayán: Sentipensar Editores.



- res.
- Alfaro, S., Ansión, J.; Tubino, F. (Eds.) (2008). *Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ardiles, O. et al. (1973). *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- Bello Maldonado, A. (2008). Ciudadanía Intercultural en América Latina: La búsqueda de un marco conceptual. En S. Alfaro, J. Ansión, F. Tubino (Eds.) (2008). *Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina*. (pp. 29-48). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Berisso, D. (2019). Construcción de ciudadanía y transformación de la filosofía. En M. L. Rubinelli (Comp.) *Ciudadanías en construcción*, San Salvador de Jujuy, edunju, pp. 65-80.
- Bonilla, A.; Vior, Eduardo (2016). *Ciudadanía y cultura (seis clases universitarias)*, Buenos Aires, inédito (elaboración en forma de libro de las clases a distancia del Seminario de posgrado (doctorado) “Ciudadanía y cultura”, 36 hs., dictado en la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, junio-julio 2014).
- (2017 a). La Filosofía en el cambio de época: desafíos y propuestas. En *Cuadernos FHyCS-UNJu*, N° 51, 2017, pp. 39-48.
- (2017 b). Lectura intercultural de algunas patologías del reconocimiento en América Latina. En G. Sauerwald, R. Salas Astráin, *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*. (pp. 81-92). Zürich: Litt Verlag.
- (2020). Conferencia. Ciclo “A 50 años de la Filosofía de la Liberación en Argentina”. Santiago de Chile, Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez, 22-10-2020. Inédita.
- Bouchard, G., Taylor, C. (2008). *Fonder l’avenir Le temps de la conciliation. Rapport*. Québec: Gouvernement du Québec, Bibliothèque et Archives nationales du Québec.
- Castro Gómez, Santiago. (2005). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Chauí, M. (2006). *Cidadanía cultural: O direito à cultura*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo.
- (2009). Cultura y democracia. En *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*. N° 8. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/cuadernos/chai/chai.pdf>
- De Certeau, M. (1980). *La culture au pluriel*. Paris: Christian Bourgois Éditeur.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Ernout, A., Meillet, A. (1959). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des*

- Mots*. Quatrième édition. Paris: Klincksieck.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Fornet-Betancourt, R. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Aachen: Mainz Verlag.
- (Ed.) (2004). *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*. Madrid: Trotta.
- (2009). *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*. Aachen: Mainz Verlag.
- (2011). *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Conferencia inaugural de la cátedra Fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Católica de Temuco / *Intercultural philosophy and the dynamyc of recognition*. Inaugural address of the Fray Bartolomé de Las Casas Chair of Universidad Católica de Temuco. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- (2015). *Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie*. Aachen: Verlag Mainz.
- González, J. (ed.). (2007). *Ciudadanía y Cultura*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle, Tercer Mundo Ediciones.
- González, M., Maddonni, L. (2018). La filosofía de la liberación en su “polo argentino”. Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975. Coordenadas de un proyecto de investigación. En *Cuadernos del CEL*, Vol. III, N 5, pp. 63-71.
- Gramsci, A. (1980). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ham, P. (2000). *Soziologie der Migration*. Stuttgart: Lucius und Lucius.
- Honneth, Axel. (2003). *Kampf und Anerkennung. Zur moralischen Gramatik sozialer Konflikte, mit einem neuen Nachwort*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Mall, R. (2014). Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification. *Confluence. Online Journal of World Philosophies*. 1, pp. 67-84.
- Martí, J. (2008). (2008). *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Mato, D. (2009). Contextos, conceptualizaciones y usos de la idea de interculturalidad. En M. Aguilar, E. Nivón, M. Portal, R. Winocur (coordinadores), *Pensar lo contemporáneo: de la cultura situada a la convergencia tecnológica*. (pp. 28-50). Barcelona, México: Anthropos, UAM-Iztapalapa.
- Real Academia Española (2019). *Diccionario de la lengua española*. 23.a ed. [versión 2.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [28-10-2020].
- Roig, A. (2002). Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo. Mendoza: EDIUNC.
- Salas Astraín, R. (2012). Reconocimiento, traducción y conflictividad. Las siempre conflictivas y nunca acabadas relaciones con los otros. En G. Payás, J. M. Zava-

- la, (Eds.). *La mediación lingüístico-cultural en tiempos de guerra*. (pp. 123-138). Temuco: Ediciones UC Temuco.
- Sauerwald, G.; Salas Astráin, R. (Eds.). (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*. Zurich: Lit Verlag.
- Scannone, J. (2005). Filosofía / Teología de la Liberación. En R. Salas (coord.). *Pensamiento crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*. (pp. 420-442). Santiago de Chile: EUCSH.
- Seibold, J. (2006). La Interculturalidad como desafío. Una mirada filosófica. *Stromata*, Vol. 62, N° 3-4, pp. 211- 226.
- (2008). La ciudadanía intercultural. Un nuevo desafío para nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños. *Stromata*, Vol. 64, N° 3-4, pp. 219-232.
- Villavicencio, S. (2019). Dilemas de la república: raza y fronteras en la definición de la nacionalidad. En M. L. Rubinelli (Comp.). *Ciudadanías en construcción*. (pp. 97-107). San Salvador de Jujuy: EDIUNJU.
- Vior, E. (2016). La metáfora de la ‘traducción intercultural’ en el análisis comparativo de procesos políticos suramericanos. Disponible en: [https://www.researchgate.net/publication/310217634\\_LA\\_METAFORA\\_DE\\_LA\\_TRADUCCION\\_INTERCULTURAL\\_EN\\_EL\\_ANALISIS\\_COMPARATIVO\\_DE\\_PROCESOS\\_POLITICOS\\_SURAMERICANOS](https://www.researchgate.net/publication/310217634_LA_METAFORA_DE_LA_TRADUCCION_INTERCULTURAL_EN_EL_ANALISIS_COMPARATIVO_DE_PROCESOS_POLITICOS_SURAMERICANOS).
- (2013). Lo político y la interculturalidad. En *Debates latinoamericanos*, Año 11, Volumen 1/2013 (abril), N° 21, pp. 73-98.
- Williams, R. (2000 [1977]). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Wimmer, F. (2004). *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*. Wien: WUV.

**Diversidad, Choques e Inclusiones Culturales en Iberoamérica (siglos XVI-XXI)**, se publicó en formato de libro digital en el portal institucional de la Universidad de la Serena y el Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa en diciembre de 2020. El maquetado, diseño de portada y contraportada estuvo a cargo de Andrés Jerónimo Pérez Gómez.



**Diversidad, Choques e Inclusiones  
Culturales en Iberoamérica (siglos XVI-XXI)**



Cátedra Internacional  
de **Interculturalidad** y  
**Pensamiento Crítico**