



Cátedras Bolivarianas
Universidad Popular de Madres de Plaza de Mayo

***Curso: Historia de los procesos
políticos Latinoamericanos***
Módulo: El Mundo Colonial
Docente: Daniel Ezcurra

Textos

El fin de los descubrimientos imperiales (<i>por Boaventura de Sousa Santos</i>)	Pág.01
La época colonial en América Latina (<i>apunte de la Cátedra</i>)	Pág.05
La América colonial (<i>apunte de la Cátedra</i>).....	Pág.07
Economía colonial (<i>por Hugo Rosati</i>).....	Pág.12
El sistema de encomienda... (<i>por Lisandro D. Hormaeche</i>)	Pág.17
Consecuencias de la conquista (<i>por Hugo Rosati</i>).....	Pág.20
Esclavitud, cimarrones y palenques (<i>por Christian Delgado Escobar</i>)	Pág.25
Cimarrones y Cimarronaje (<i>por Luz Adriana Maya Restrepo</i>)	Pág.28
18 de mayo de 1871: Tupac Amaru... (<i>por Desarrollo rural y políticas</i>)	Pág.32
Cultura de la resistencia en América Latina... (<i>por Mely del Rosario G. Aróste</i>)	Pág.40

El fin de los descubrimientos imperiales*

Descubrimiento de lugares

Aunque es cierto que no hay descubrimiento sin descubridores y descubiertos, lo más intrigante es que teóricamente no es posible saber quién es quién. Esto es, el descubrimiento es necesariamente recíproco: quien descubre es también descubierto y viceversa.[1] ¿Por qué es entonces tan fácil, en la práctica, saber quién es el descubridor y quién el descubierto? Porque siendo el descubrimiento una relación de poder y de saber, es descubridor quien tiene mayor poder y saber y, en consecuencia, capacidad para declarar al otro como descubierto. Es la desigualdad del poder y del saber la que transforma la reciprocidad del descubrimiento en apropiación del descubierto. En este sentido todo descubrimiento tiene algo de imperial, es una acción de control y sumisión. Este milenio, mucho más que el precedente, fue el milenio de los descubrimientos imperiales. Fueron muchos los descubridores pero el más importante, indudablemente, fue el Occidente, en sus múltiples encarnaciones. El otro, el descubierto, asumió tres formas principales: el Oriente, el salvaje y la naturaleza.

Antes de referirnos a cada uno de los descubrimientos imperiales y a sus vicisitudes hasta el presente, es importante tener en cuenta sus características principales. El descubrimiento imperial tiene dos dimensiones: una empírica, el acto de descubrir, y otra conceptual, la idea de lo que se descubre. Contrariamente a lo que puede pensarse, la dimensión conceptual precede a la empírica: la idea sobre lo que se descubre comanda el acto del descubrimiento y sus derivaciones. La especificidad de la dimensión conceptual de los descubrimientos imperiales es la idea de la inferioridad del otro. El descubrimiento no se limita a establecer esa inferioridad sino que la legitima y la profundiza. Lo que se descubre está lejos, abajo y en los márgenes, y esa "ubicación" es la clave para justificar las relaciones entre descubridor y descubierto.

La producción de la inferioridad es crucial para sustentar el descubrimiento imperial y por eso es necesario recorrer

múltiples estrategias de inferiorización. En este campo puede decirse que el Occidente no ha carecido de imaginación. Entre estas estrategias podemos mencionar la guerra, la esclavitud, el genocidio, el racismo, la descalificación, la transformación del otro en objeto o recurso natural y una vasta sucesión de mecanismos de imposición económica (tributos, colonialismo, neocolonialismo y, por último, globalización neoliberal), de imposición política (cruzadas, imperio, estado colonial, dictadura y por último democracia) y de imposición cultural (epistemicidio, misiones, asimilación y finalmente industrias culturales y cultura de masas).

El Oriente

Desde la perspectiva de Occidente, Oriente es el descubrimiento primordial del segundo milenio. Occidente no existe sin el contraste con el no-Occidente. Oriente es el primer espejo de diferenciación en ese milenio. Es el lugar cuyo descubrimiento descubre el lugar de Occidente: el comienzo de la historia que empieza a ser entendida como universal. Es un descubrimiento imperial que en tiempos diferentes asume contenidos diferentes. Oriente es, antes que nada, la civilización alternativa a Occidente: tal como el sol nace en Oriente, ahí nacieron también las civilizaciones y los imperios. Ese mito de los orígenes tiene tantas lecturas posibles como las que Occidente tiene de sí mismo, aunque éstas, por su lado, no existan más que en términos de la confrontación con lo no occidental. Un Occidente decadente ve en Oriente la Edad de Oro; un Occidente boyante ve en Oriente la infancia del progreso civilizatorio.

Las dos lecturas están vigentes a lo largo del milenio pero, en la medida que éste avanza, la segunda toma la primacía y asume su formulación más extrema en Hegel para quien "*la historia universal va de Oriente hacia Occidente*". Asia es el principio y Europa el fin absoluto de la historia universal, es el lugar de consumación de la trayectoria civilizatorio de la humanidad. La idea bíblica y medieval de la sucesión de los imperios (*translatio imperii*) se transforma, en Hegel, en el camino triunfante de la Idea Universal desde los pueblos

asiáticos hacia Grecia, Roma y finalmente Alemania. América del Norte es el futuro errado pero, como se construye con población excedentaria europea, no contradice la idea de Europa como lugar de culminación de la historia universal. Así, este eje Oriente-Occidente contiene, simultáneamente, una sucesión y una rivalidad civilizatorio y, por ello, es mucho más conflictivo que el eje Norte-Sur, que se constituye por la relación entre la civilización y su contrario, la naturaleza y el salvaje. Aquí no hay conflicto propiamente porque la civilización tiene una primicia natural sobre todo lo que no es civilizado. Según Hegel, África no forma parte siquiera de la historia universal. Para Occidente, Oriente es siempre una amenaza, mientras que el Sur es apenas un recurso. La superioridad de Occidente reside en ser simultáneamente Occidente y Norte.

Los cambios en la construcción simbólica de Oriente a lo largo del milenio encuentran su correspondiente en las transformaciones de la economía mundial. Hasta el siglo XV, podemos decir que Europa, y por tanto Occidente, es la periferia de un sistema – mundo con su centro localizado en Asia Central y en India. Sólo a partir de la mitad del milenio, con los descubrimientos, ese sistema – mundo es sustituido por otro, capitalista y planetario, cuyo centro es Europa.

A inicios del milenio, las cruzadas son la primera gran confirmación de Oriente como amenaza. La conquista de Jerusalén por los turcos y la creciente vulnerabilidad de los cristianos de Constantinopla frente al avance del Islam fueron los motivos de la guerra santa. Inflada por el Papa Urbano II, una oleada de celo religioso invadió Europa, reivindicando para los cristianos el derecho inalienable a la tierra prometida. Las peregrinaciones a la tierra santa y el santo sepulcro, que en ese momento movilizaban multitudes (treinta años antes de la primera cruzada algunos obispos organizaron una peregrinación de siete mil personas, una jornada laboriosa de Reno a Jordán),[2] fueron el preludio de la guerra contra el infiel. Una guerra santa que reclutó a sus soldados tanto con la concesión papal de otorgar indulgencia plena (absolución de todos los pecados y cancelación de las penitencias acumuladas) a todos los que se alistaran bajo la bandera de la cruz, como con el imaginario de los paraísos

orientales, sus tesoros, minas de oro y diamantes, palacios de mármol y cuarzo y ríos de leche y miel. Como cualquier otra guerra santa, ésta supo multiplicar a los enemigos de la fe para ejercitar su vigor y, por eso, mucho antes de Jerusalén, en plena Alemania, la cruzada sació su sed de sangre y de pillaje, por primera vez, contra los judíos.

Las sucesivas cruzadas y sus vicisitudes sellaron la concepción de Oriente que dominó durante todo el milenio: Oriente como civilización temida y temible y como recurso a ser explotado por la guerra y el comercio. Ésa fue la concepción que presidió los descubrimientos planeados en la Escuela de Sagres aunque los portugueses no dejaron de imprimirle su propio retoque. Tal vez debido a su posición periférica en Occidente, vieron a Oriente con menos rigidez: como la civilización temida y admirada a la vez. El rechazo violento iba acompañado de veneración, y los intereses del comercio marcaban el predominio de una u otra. Por otro lado, el descubrimiento del camino marítimo hacia India es el más occidental de todos los descubrimientos, en la medida que las costas de África oriental y el océano Índico habían sido descubiertas mucho tiempo antes por las flotas árabes e indias.

La concepción sobre Oriente que predominó en el milenio occidental tuvo su consagración científica en el siglo XIX con el llamado orientalismo, concepción que domina en las ciencias y las humanidades europeas desde el final del siglo XVIII. Según Said,[3] esa concepción se asienta en los siguientes dogmas: una distinción total entre “nosotros”, los occidentales, y “ellos”, los orientales; Occidente es racional, desarrollado, humano, superior, mientras que Oriente es aberrante, subdesarrollado e inferior; Occidente es dinámico, diverso, capaz de autotransformación y autodefinición mientras Oriente es estático, eterno, uniforme, incapaz de autorrepresentarse; Oriente es temible (ya sea por el peligro amarillo, las hordas mongoles o los fundamentalistas islámicos) y tiene que ser controlado por Occidente (mediante la guerra, ocupación, pacificación, investigación científica, ayuda para el desarrollo, etcétera).

La contraparte del orientalismo fue la idea de superioridad intrínseca de Occidente, la conjunción en esta zona del mundo de una serie de características peculiares que volvieron posible, aquí y sólo aquí, un desarrollo científico, cultural, económico y político sin precedentes. Max Weber fue uno de los grandes teorizadores del predominio inevitable de Occidente.[4] El hecho de que Joseph Needham y otros hayan demostrado que, hasta el siglo XV, la civilización china no era en nada inferior a la occidental[5] no repercutió, hasta hoy, en el sentido común occidental sobre la superioridad genética, por así decir, de Occidente.

Llegamos al final del milenio prisioneros de la misma concepción sobre Oriente. Hay que destacar, además, que las concepciones asentadas en contrastes dicotómicos tienen siempre un fuerte componente de especulación: cada uno de los términos de la distinción se mira en el espejo del otro. Si es verdad que las cruzadas sellaron la concepción sobre Oriente que prevalece hasta hoy en Occidente, no es menos cierto que para el mundo musulmán las cruzadas (ahora llamadas guerras e invasiones francas) conformaron una imagen de Occidente (un mundo bárbaro, arrogante, intolerante, incumplido en sus compromisos) que igualmente domina hasta hoy.[6]

Las referencias empíricas de la concepción que tiene Occidente sobre Oriente cambiaron a lo largo del milenio pero la estructura que les da sentido se mantuvo intacta. En una economía globalizada, Oriente, en cuanto recurso, fue profundamente reelaborado. Es hoy, sobre todo, un inmenso mercado a explorar, y China es el cuerpo material y simbólico de ese Oriente. Por algún tiempo más, Oriente será todavía un recurso petrolífero, y la guerra del Golfo es la expresión del valor del petróleo en la estrategia del Occidente hegemónico. Pero, además de todo, Oriente continúa siendo una civilización temida o temible. Sobre dos formas principales, una de matriz política (el llamado “despotismo oriental”) y otra de matriz religiosa (el llamado “fundamentalismo islámico”), Oriente sigue siendo el otro civilizatorio de Occidente, una amenaza permanente contra la que se exige una vigilancia incansable. Oriente sigue

siendo un lugar peligroso cuya peligrosidad crece con su geometría.

La mano que traza las líneas del peligro es la mano del miedo y, por eso, el tamaño de la fortaleza que la exorciza varía de acuerdo con la percepción de la vulnerabilidad. Cuanto mayor sea la percepción de la vulnerabilidad de Occidente, mayor es el tamaño de Oriente. ¿De ahí que los defensores de la alta vulnerabilidad no se contenten con una concepción restringida de Oriente, tipo “fundamentalismo islámico”, y apunten hacia una concepción mucho más amplia, la “alianza confucionista islámica”, de la que habla Samuel Huntington? Se trata, finalmente, de la lucha de Occidente contra el resto del mundo. Contrariamente a lo que podría parecer, la percepción de la alta vulnerabilidad, lejos de ser una manifestación de debilidad, es una manifestación de fuerza y se traduce en la potenciación de la agresividad. Sólo quien es fuerte puede justificar el ejercicio de la fuerza a partir de la vulnerabilidad.

Un Occidente sitiado, altamente vulnerable, no se limita a ampliar el tamaño de Oriente; restringe su propio tamaño. Esta restricción tiene un efecto perverso: la creación de Orientes dentro de Occidente. Éste es el significado de la guerra de Kosovo: un Occidente esclavo transformado en una forma de despotismo oriental. Es por eso que los kosovares, para estar del lado “correcto” de la historia, no pueden ser islámicos. Tienen que ser, apenas, minorías étnicas.

El salvaje

Si Oriente es para Occidente un espacio de alteridad, el salvaje es el espacio de la inferioridad. El salvaje es la diferencia incapaz de constituirse en alteridad. No es el otro porque no es siquiera plenamente humano.[7] Su diferencia es la medida de su inferioridad. Por eso, lejos de constituir una amenaza civilizatorio, es tan sólo la amenaza de lo irracional. Su valor es el de su utilidad. Sólo vale la pena confrontarlo en la medida en que es un recurso o una vía de acceso a un recurso. La incondicionalidad de los fines (la

acumulación de metales preciosos, la expansión de la fe) justifica el total pragmatismo de los medios: esclavitud, genocidio, apropiación, conversión, asimilación.

Los jesuitas, despachados al servicio de D. João III hacia Brasil y Japón casi al mismo tiempo, fueron los primeros en testimoniar la diferencia entre Oriente y el salvaje: “*Entre Brasil y ese vasto Oriente la disparidad era inmensa. Ahí, pueblos de una civilización exquisita [...] Aquí selvas vírgenes y salvajes desnudos. Para el aprovechamiento de la tierra poco se podría contar con su dispersa población indígena, cuya cultura no sobrepasaba la edad de piedra. Era necesario poblarla, establecer en la tierra inculta una verdadera ‘colonización’. Muy distinto que en el Oriente superpoblado donde India, Japón y sobre todo China habían deslumbrado, en plena Edad Media, los ojos y la imaginación de Marco Polo*”. [8]

La idea del salvaje pasó por varias metamorfosis a lo largo del milenio. Su antecedente conceptual se encuentra en la teoría de la “esclavitud natural” de Aristóteles. De acuerdo con esta teoría, la naturaleza creó dos partes, una superior, destinada a mandar, y otra inferior, destinada a obedecer. Así, es natural que el hombre libre mande al esclavo, el marido a la mujer, el padre al hijo. En cualquiera de estos casos quien obedece está total o parcialmente privado de razón y voluntad y, por eso, está interesado en ser tutelado por quien las posee plenamente. En el caso del salvaje, esta dualidad alcanza una expresión extrema en la medida que no es siquiera plenamente humano; medio animal, medio hombre, monstruo, demonio, etcétera. Esta matriz conceptual varió a lo largo del milenio y, tal como sucedió con Oriente, fue la economía política y simbólica de la definición de “nosotros” la que determinó la definición de “ellos”. Si es verdad que dominaron las visiones negativas del salvaje, no es menos cierto que las concepciones pesimistas de “nosotros”, de Montaigne a Rousseau, de Las Casas a Vieira, estuvieron en la base de las visiones positivas del salvaje en tanto que “buen salvaje”.

En este segundo milenio, América y África son el lugar por excelencia del salvaje, en tanto que descubrimientos

imperiales. Y tal vez América más que África, considerando el modelo de conquista y colonización que prevaleció en el “Nuevo Mundo”, como significativamente fue designado el continente que rompía la geografía del mundo antiguo confinado a Europa, Asia y África, por Américo Vesputio. Es con referencia a América y los pueblos indios sometidos al yugo europeo que se suscita el debate fundador sobre la concepción del salvaje en el segundo milenio. Este debate que, en contra de las apariencias, está hoy tan abierto como hace cuatrocientos años, se inicia con los descubrimientos de Cristóbal Colón y Pedro Álvarez Cabral y alcanza su primer clímax en la *Disputa de Valladolid*, convocada en 1550 por Carlos V, en la que se confrontaron dos discursos paradigmáticos sobre los pueblos indígenas y su dominación, protagonizados por Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Para Sepúlveda, sustentado en Aristóteles, es justa la guerra contra los indios porque son los “esclavos naturales”, seres inferiores, homúnculos, pecadores inveterados, que deben ser integrados en la comunidad cristiana, por la fuerza, al grado de llegar a la eliminación, si fuera necesario. El amor al prójimo, dictado por una moral superior, puede llegar así, sin contradicción, a justificar la destrucción de los pueblos indios: en la medida que se resisten a la dominación “natural y justa” de los seres superiores, los indios son culpables de su propia destrucción. Es por su propio beneficio que son integrados o destruidos. [9]

A este paradigma del descubrimiento imperial, basado en la violencia civilizatoria de Occidente, contraponen Las Casas su lucha por la liberación y emancipación de los pueblos indios, a quienes consideraba seres racionales y libres, dotados de cultura e instituciones propias, con quienes la única relación legítima era el diálogo constructivo sustentado en razones persuasivas “*suavemente atractivas y exhortativas de la voluntad*”. [10] Fustigando la hipocresía de los conquistadores, como más tarde hará el padre Antonio Vieira, Las Casas denuncia la declaración de inferioridad de los indios como un artificio para compatibilizar la más brutal explotación con el immaculado cumplimiento de los dictados de la fe y las buenas costumbres.

Pero aun con el brillo de Las Casas fue el paradigma de Sepúlveda el que prevaleció porque era el único compatible con las necesidades del nuevo sistema mundial capitalista centrado en Europa.

En el terreno concreto de los misioneros dominaron casi siempre las ambigüedades y los compromisos entre los dos paradigmas. El padre José de Anchieta es tal vez uno de los primeros ejemplos. Aun con repugnancia por la antropofagia y la concupiscencia de los brasiles, “*gente bestial y carnicera*”, el padre Anchieta encuentra legítimo sujetarlos bajo el yugo de Cristo, porque “*así [...] serán obligados a hacer, por la fuerza, aquello a lo que no es posible conducirlos por amor*”. [11] al tiempo que sus superiores de Roma le recomendaban evitar fricciones con los portugueses “*porque es importante mantenerlos benévolos*”. [12] Pero, por otro lado, igual que Las Casas, Anchieta se enreda en el conocimiento de las costumbres y las lenguas indígenas y ve en los ataques de los indios a los portugueses un castigo divino “*por las muchas sinrazones que han hecho a esta nación antes nuestros amigos, asaltándolos, capturándolos y matándolos, muchas veces con muchas mentiras y engaños*”. [13] Casi veinte años después, Anchieta se lamentaría de que “*la mayor parte de los indios, naturales de Brasil, se ha consumido, y algunos pocos, que se han conservado con la diligencia y trabajo de la Compañía, están tan oprimidos que en poco tiempo se desgastarán*”. [14]

Con matices, es el paradigma de Sepúlveda el que prevalece todavía hoy marcando la posición occidental sobre los pueblos amerindios y africanos. Expulsada de las declaraciones universales y de los discursos oficiales es, sin embargo, la posición que domina las conversaciones privadas de los agentes de Occidente en el tercer mundo, ya sean embajadores, funcionarios de la ONU, del Banco Mundial o del Fondo Monetario Internacional, empresarios, etcétera. Es ese discurso privado sobre negros e indios lo que moviliza subterráneamente los proyectos de desarrollo después hermoeados públicamente con declaraciones de solidaridad y derechos humanos.

La naturaleza

La naturaleza es el tercer gran descubrimiento del milenio, concomitante, por cierto, al del salvaje amerindio. Si el salvaje es, por excelencia, el lugar de la inferioridad, la naturaleza lo es de la exterioridad. Pero, como lo que es exterior no pertenece y lo que no pertenece no es reconocido como igual, el lugar de la exterioridad es también el de la inferioridad. Igual que el salvaje, la naturaleza es simultáneamente una amenaza y un recurso. Es una amenaza tan irracional como el salvaje pero, en el caso de la naturaleza, la irracionalidad deriva de la falta de conocimiento sobre ella, un conocimiento que permita dominarla y usarla plenamente como recurso. La violencia civilizatoria que, en el caso de los salvajes, se ejerce a través de la destrucción de los conocimientos nativos tradicionales y de la inculcación del conocimiento y la fe “verdaderos”, en el caso de la naturaleza se ejerce a través de la producción de un conocimiento que permita transformarla en recurso natural. En ambos casos, no obstante, las estrategias de conocimiento son básicamente estrategias de poder y dominación. El salvaje y la naturaleza son, de hecho, las dos caras del mismo diseño: domesticar la “naturaleza salvaje”, convirtiéndola en un recurso natural. Es esa voluntad única de domesticar la que vuelve tan ambigua y frágil la distinción entre recursos naturales y humanos tanto en el siglo XVI como hoy.

De la misma manera que la construcción del salvaje, también la de la naturaleza obedeció a las exigencias de la constitución del nuevo sistema mundial centrado en Europa. En el caso de la naturaleza, esa construcción se sustentó en una portentosa revolución científica de donde salió la ciencia tal y como hoy la conocemos, la ciencia moderna. De Galileo a Newton, de Descartes a Bacon, emerge un nuevo paradigma científico que separa la naturaleza de la cultura y de la sociedad, y la somete a una predeterminación bajo leyes matemáticas. El dios que justifica la sumisión de los indios tiene, en el caso de la naturaleza, su equivalente funcional en las leyes que hacen coincidir previsiones con acontecimientos y transforman esa coincidencia en la prueba de sumisión de la naturaleza. Siendo una interlocutora tan

estúpida e imprevisible como el salvaje, la naturaleza no puede ser comprendida sino apenas explicada, y explicarla es la tarea de la ciencia moderna. Para ser convincente y eficaz, este descubrimiento de la naturaleza no puede cuestionar la naturaleza del descubrimiento. Y con el tiempo, lo que no puede ser cuestionado deja de ser una cuestión, se vuelve evidente.

Este paradigma de construcción de la naturaleza, a pesar de presentar algunos indicios de crisis, sigue siendo el dominante. Dos de sus consecuencias tienen una preeminencia especial al final del milenio: la crisis ecológica y la cuestión de la biodiversidad. Transformada en recurso, la naturaleza no tiene otra lógica que la de ser explotada hasta la extenuación. Separada del hombre y de la sociedad, no es posible pensar en interacciones mutuas. Esta segregación no permite formular equilibrios ni límites y es por eso que la ecología sólo puede afirmarse a través de la crisis ecológica.

Por otro lado, la cuestión de la biodiversidad viene a replantear en un nuevo plano la superposición matricial entre el descubrimiento del salvaje y el de la naturaleza. No es por casualidad que al final del milenio buena parte de la biodiversidad del planeta se encuentre en los territorios de los pueblos indios. Para ellos, la naturaleza nunca fue un recurso natural, fue siempre parte de su propia naturaleza como pueblos indios y, en consecuencia, la preservaron preservándose siempre que pudieron escapar de la destrucción occidental. Hoy la semejanza de lo que ocurrió en los albores del sistema capitalista mundial, las empresas transnacionales de la farmacéutica, la biotecnología y la ingeniería genética procuran transformar a los indios en recursos pero no de trabajo sino en recursos genéticos, en instrumentos de acceso no ya al oro y la plata sino, a través del conocimiento tradicional, a la flora y la fauna bajo la forma de biodiversidad.

Los lugares fuera de lugar

Identifiqué los tres grandes descubrimientos matriciales del milenio: Oriente como el lugar de la alteridad; el salvaje como el de la inferioridad; la naturaleza como el de la exterioridad. Son descubrimientos matriciales porque acompañaron todo el milenio o buena parte de él, al punto que al terminar, y a pesar de algunos cuestionamientos, permanecen intactos en su capacidad de alimentar el modo como Occidente se ve a sí mismo y a todo lo que no identifica consigo.

El descubrimiento imperial no reconoce igualdad, derechos o dignidad en lo que descubre. Oriente es el enemigo, el salvaje es inferior y la naturaleza es un recurso a merced de los humanos. Como relación de poder, el descubrimiento imperial es una relación desigual y conflictiva, pero es también una relación dinámica. ¿Por cuánto tiempo el lugar descubierto mantiene el estatuto de descubierto? ¿Por cuánto tiempo el lugar descubierto permanece en el lugar del descubrimiento? ¿Cuál es el impacto del descubierto sobre el descubridor? ¿Puede ser descubierto el descubridor? ¿Puede el descubridor descubrirse? ¿Son posibles los redescubrimientos?

El fin del milenio es un tiempo propicio para los cuestionamientos. En el borde del tiempo la perplejidad parece ser la forma menos insana de convivir con la dramatización de las opciones o con la falta de ellas. El sentimiento de urgencia es el resultado de la acumulación de múltiples cuestiones en la misma hora y lugar. Bajo el peso de la urgencia, las horas pierden minutos y los lugares se comprimen.

Y es bajo el efecto de esta urgencia y del desorden que provoca que los lugares descubiertos por el milenio occidental dan signos de inconformismo. En la intimidad, ese inconformismo coincide totalmente con el autocuestionamiento y la autorreflexión de Occidente. ¿Es posible sustituir el Oriente por la convivencia multicultural? ¿Es posible sustituir al salvaje por la igualdad en la diferencia y por la autodeterminación? ¿Es posible sustituir la naturaleza por una humanidad que la incluya? Éstas son las preguntas que el tercer milenio tratará de responder.

Traducción de Ana Esther Ceceña

Bibliografía recomendada

- ANCHIETA, José de: *Obras completas*, Loyola, São Paulo, 1984.
- GIBBON, Edward: *The Decline and Fall of the Roman Empire* 6 volúmenes, J. M. Dent and Sons, Londres, 1928.
- LAS CASAS, Bartolomé de: *Obras completas*, tomo X, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- MONTAIGNE, Michel de: *Ensaïos*, Relógio D'Água, Lisboa, 1998.
- NEEDHAM, Joseph: *Science and Civilization in China*, 6 volúmenes, Cambridge University Press, Cambridge, 1954.
- SAID, Edward: *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York, 1979.

Notas:

[1] Vitorino Magalhães Godinho, a pesar de criticar a quienes cuestionan el concepto de descubrimiento en el contexto de la expansión europea, reconoce que descubrimiento en sentido pleno sólo existió en el caso del descubrimiento de las islas desiertas (Madeira, Azores, Islas de Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Ascensão, Santa Helena, islas de Tristão da Cunha). Vitorino M. Godinho, "Que significa descobrir?", en Adauto Novaes (comp.), *A descoberta do homem e do mundo*, Companhia das Letras, São Paulo, 1998, pp. 5582.

[2] Cfr. Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 6, J. M. Dent and Sons, Londres, 1928, p. 31.

[3] Cfr. Edward Said, *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York, 1979, p. 300.

[4] Cfr. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Colofón, Madrid, 1998.

[5] Cfr. Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, 6 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1954.

[6] Cfr. Amin Maalouf, *As cruzadas vistas pelos Árabes*, Difel, Lisboa, 1983.

[7] En uno de los relatos recogidos por Ana Barradas (1992), los indios son descritos como "verdaderos seres inhumanos, bestias de la selva incapaces de comprender la fe católica [...], salvajes dispersos, feroces y viles, se parecen en todo a los animales salvajes menos en la forma humana [...]". Ana Barradas, *Ministros da Noite. Livro negro da expansão portuguesa*, Antígona, Lisboa, 1992.

[8] José de Anchieta, *Obras completas*, vol. 6, prefacio de Helio A. Viotti, S. J. a las cartas del padre José de Anchieta, Loyola, São Paulo, 1984, p. 12.

[9] Cfr. Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

[10] Cfr. Bartolomé de las Casas, *Obras completas*, t. X, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

[11] José Anchieta, *Obras completas*, op. cit., carta del 1º de octubre de 1554, p. 79.

[12] *Ibid.*, carta del general Everardo para el padre José Anchieta del 19 de agosto de 1579, p. 299.

[13] *Ibid.*, carta del 8 de enero de 1565, p. 210.

[14] *Ibid.*, carta del 7 de agosto de 1583, p. 338.

*Sousa Santos, *Boaventura de*

La época colonial en América Latina*

*Y en el gobierno de las Indias,
es muy necesario tener cuidado de saber y entender
cómo pasan las cosas de allí
y de asegurarlas por el servicio de Dios
y para que se obvие a las opresiones de los conquistadores.
Emperador Carlos V, Testamento político (1548)*

1. Situación de España y base ideológica de la conquista

Para 1492, España se había consolidado como la primera nación europea que, en la era moderna, se unificó bajo un gobierno central. Esto se había logrado después de varios siglos de lucha armada contra la presencia árabe en la Península Ibérica, la así llamada "Reconquista" desde el norte. Con la expulsión de los últimos moros del sur, en Granada, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón (los Reyes Católicos) aseguraron su dominio del nuevo reino unificado que ahora era España. También en ese año se decretó la expulsión de los judíos (o su forzosa conversión al cristianismo), y se publicó la primera gramática española (Antonio de Nebrija 1441-1552).

Estos datos revelan tres de las bases ideológicas y políticas con que se inició la expansión española en América. En primer lugar, había un ejército muy organizado y ansioso de nuevas conquistas heroicas en nombre del cristianismo. En segundo término, el Catolicismo, el idioma español y el absolutismo de la Corona eran los elementos unificadores de la nueva identidad nacional. Y un tercer factor, no menos importante, era la ambición expansiva, en busca de riquezas para premiar a los héroes de la Reconquista y sostener una economía basada en la guerra y en la posesión de tierras. Ya que el comercio comenzaba a florecer en Europa, la compra y venta de mercancías era una dinámica social fundamental que utilizaba el oro y la plata como monedas de cambio.

Así pues, la colonización de América tenía, en la esfera ideológica, una misión evangelizadora: cristianizar heroicamente el mundo, por conversión o por miedo. A

escala política, su papel era expandir el dominio de la Corona española, consagrada a la fe católica. En el campo económico, había que encontrar metales preciosos, competir comercialmente con el resto de Europa, y dar tierras a los héroes españoles y a la Iglesia. Por eso la conquista fue una operación fundamentalmente militar, pero también evangelizadora, que avanzó en busca de oro y de plata hasta el extremo sur del continente, con la esperanza de encontrar el legendario dorado. Son típicas las imágenes de los conquistadores españoles con sus armaduras y caballos, siempre acompañados de sacerdotes católicos, convirtiendo a los indígenas o luchando contra ellos, y fundando ciudades en nombre de Dios y del rey.

Una vez conquistado un vasto terreno, el esfuerzo militar pronto se concentró en neutralizar la intervención de otras potencias en la zona, tales como los bucaneros ingleses. Además, la Corona española estableció un fuerte monopolio comercial sobre sus territorios de ultramar, y una estructura autoritaria, burocrática y jerárquica que duró más de tres siglos y que hasta el presente continúa influenciando de muchas maneras la cultura, economía y política de la región.

2. Organizaciones administrativas

Pocas décadas después de la llegada de Colón, la administración española ya tenía una jerarquía muy organizada en las Indias, que se consideraban parte del territorio nacional. El rey delegaba directamente su autoridad a un noble español con el título de virrey. Durante el siglo XVI se establecieron dos virreinos: el de Nueva España, creado en 1535 con capital en la ciudad de México, incluía todo el territorio del antiguo México (desde Nuevo México, Texas, California hasta lo que hoy es Guatemala); y el de Nueva Castilla, establecido en 1543, cuya capital era Lima, que reemplazó al Imperio Incaico (hoy Ecuador, Perú y Bolivia). Con menor jerarquía política, había territorios más militarizados, gobernados por capitanes: las capitanías de Guatemala (hasta lo que hoy es Panamá), de Cuba (que incluía La Española y Puerto Rico), de Venezuela y de Chile. En el siglo XVIII se crearon otros dos virreinos: La

Nueva Granada, con capital en Bogotá (1739), y Del Río de la Plata, con capital en Buenos Aires (1776).

Además de los virreyes, existía en América una institución judicial llamada la Audiencia, constituida por unos ocho oidores que controlaban a las autoridades políticas. Los virreyes, además, eran visitados con frecuencia por representantes del rey para supervisar su fidelidad a la Corona. Este complicado aparato político respondía, en parte, a la preocupación constante de la Corona española por controlar sus territorios en América. Pero también reflejaba los debates internos del gobierno español, que por un lado fomentaba el afán de lucro y el trabajo forzado de indígenas y de africanos, pero por otro lado expedía leyes para proteger los derechos cristianos de los indígenas y prevenir los abusos. La autoridad era contradictoria y difusa. Un dicho común en las colonias era: *La ley se acata pero no se cumple*, es decir, se reconocía el mandato del rey, pero sus leyes tenían poco impacto en la práctica. Por ejemplo, por razones religiosas y políticas, en todos los territorios españoles estaba prohibido el tráfico de esclavos (los traficantes de esclavos eran ingleses, franceses, portugueses y holandeses), pero en realidad la compra y venta de esclavos africanos fue una parte fundamental de la economía colonial.

La pirámide social de las colonias ibéricas era bastante fija, y estaba basada en una clara distribución desigual de la riqueza, el trabajo y la raza. En la cima de la pirámide, con el mayor poder político y económico, estaban los españoles venidos de Europa. Junto a ellos, pero con menor influencia política, estaban los criollos: americanos de “pura sangre” española que generalmente eran latifundistas y tenían pleno acceso a la educación. En el estrato medio, casi siempre artesanos o pequeños propietarios de tierras, estaban los mestizos: estos eran una mezcla de indígena y español. En la base de la pirámide había un gran número de otras “castas” o mezclas raciales: mulatos (negro y español), zambos (negro e indígena), etc.. Por fin, en la base de la pirámide y destinados a los trabajos más duros en las minas y la agricultura, estaban los indígenas y los esclavos africanos. Estas estructuras políticas y sociales también se expresaban

en el desarrollo urbanístico. Las ciudades se organizaban alrededor de una plaza mayor central, donde se hacía el mercado semanal, y donde se encontraba el palacio de gobierno y la iglesia principal o catedral. Cerca de la plaza vivían las personalidades más influyentes (autoridades, familias adineradas de españoles o de criollos), y estaban los conventos y las universidades. En la periferia vivían los ciudadanos de menor categoría: mestizos, mulatos, indígenas. Así, las ciudades reflejaban la estratificación de la colonia, basada en la “pureza” de sangre española, y con muy pocas posibilidades para ascender en la escala social. Pero esta estructura expresa también el continuo contacto entre clases y grupos diferentes en la plaza mayor, para el mercado, las Audiencias, y las festividades religiosas que, además del contacto sexual entre las distintas castas, creó el sincretismo cultural y racial que hoy caracteriza a América Latina.

3. La vida económica y cultural

La economía colonial tenía tres bases: la agricultura, la minería y el comercio. La mayor riqueza venía de la explotación de minas de oro y de plata, como la de Potosí en Bolivia, o la de Zacatecas en México. Los cultivos de algodón y los ingenios de azúcar también fueron de gran importancia, especialmente en el Caribe y Brasil. Los españoles y los criollos eran los propietarios y administradores de las tierras, mientras que los indígenas y los esclavos africanos eran la mano de obra, tanto en las minas como en los cultivos agrícolas. Era típico de los colonos españoles considerar indigno el trabajo físico, como lo declaró Hernán Cortés al llegar a América: *No he venido a arar la tierra como si fuera un campesino*. Esta tradición de mantener una minoría privilegiada en el poder político y una mayoría pobre dedicada al trabajo agrícola y manual está todavía hoy arraigada en la organización social de la mayoría de los países latinoamericanos.

Los indígenas, que no eran esclavos sino ciudadanos, estaban obligados a trabajar mediante instituciones basadas en los impuestos o en la “protección” militar. Dichas

instituciones eran la mita (impuestos que se pagaban con tiempo de trabajo) y la encomienda (tierras “protegidas” por un español que debía asegurarse del bienestar de los indígenas, quienes a cambio trabajaban gratuitamente para él). La metrópoli española tenía el monopolio del mercado, así que era prohibido el comercio de unas colonias con otras: todas enviaban sus mercancías directamente a España. Sin embargo, el contrabando y la piratería eran prácticas comunes. La industria nunca fue una parte muy significativa de este monopolio, y fundamentalmente se concentraba en la manufactura de algunos productos para el consumo doméstico (ropa, alimentos, ladrillos, etc.). Los criollos y los mestizos generalmente controlaban este tipo de industrias locales.

Pero no todo en la colonia era explotación económica o burocracia política. La vida cultural también se manifestó a través de instituciones educativas (controladas por la Iglesia), arte y festivales religiosos, periódicos, expediciones científicas, la creación de una dieta nueva y variada, la producción arquitectónica, una rica tradición de leyendas orales y una producción literaria basada en la crónica y en la poesía. En paralelo con la estructura social, los virreinos españoles en América tenían pocas instituciones educativas para el pueblo en general, pero establecieron desde muy temprano prestigiosas universidades para los españoles y los criollos, los futuros administradores. En Lima, por ejemplo, se fundó la Universidad de San Marcos desde 1552, la cual ha continuado funcionando hasta hoy.

La censura de libros por parte de la Inquisición católica fue más estricta en América, donde estaban prohibidas todas las novelas, incluyendo la famosa obra de Miguel de Cervantes. Por lo tanto, el cultivo literario se concentró en las crónicas históricas y en la poesía. En la práctica, sin embargo, había un contrabando continuo de novelas europeas: se ha descubierto que en 1605, el mismo año en que se publicó *El Quijote*, había en Cartagena (Colombia) y en Lima numerosos volúmenes de esta obra (¡la ley se acata pero no se cumple!). Además, desde 1535, funcionaban muchas imprentas en las ciudades hispánicas de América. La escritora más famosa de la época colonial, y probablemente

una de las mentes más brillantes que produjo el Nuevo Mundo, fue Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), quien desde niña impresionó a la corte de la Nueva España por sus vastos conocimientos. Esta genial escritora, que se hizo monja para poder cultivar la actividad intelectual sin las restricciones del matrimonio, fue célebre por sus poemas barrocos, villancicos y obras teatrales, así como por su *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* (1691), que defiende el derecho de las mujeres a la educación.

Fue esta herencia múltiple y contradictoria, llena de posibilidades y limitaciones, la que dio forma a lo que hoy se llama América Latina. Su estética barroca, su diversidad étnica, sus paradojas económicas y sociales, encuentran sus raíces en la historia colonial, en la que las nuevas potencias europeas luchaban por la tierra y el trabajo de indígenas y africanos. En el proceso, tanto América como Europa se transformaron e influenciaron mutuamente, en relaciones verticales en cuanto al poder político y económico, pero horizontales u oblicuas respecto al patrimonio cultural.

**Apunte de la Cátedra*

I. El siglo XVI: Consolidación del poder administrativo

La consolidación de la autoridad española en las Américas se realizó con la creación de entidades administrativas que canalizaron tanto la voluntad monárquica como su implementación. Terminada la primera gran oleada de exploraciones y acabada la conquista de México, Carlos V consolidó en 1524 la autoridad del Consejo de Indias (ya existente desde 1511) al darle autonomía para ejercer poderes ejecutivos, legislativos y judiciales. A la vez, la Casa de Contratación, establecida en 1503 para fiscalizar el comercio con las Américas desde Sevilla, pasó a depender del Consejo de Indias. Esto significó la concentración de los órganos administrativos relacionados con las Indias en una sola institución. El Consejo de Indias alcanzaría su máxima definición reglamentaria en 1571 tras las Ordenanzas de Felipe II.

En las colonias (que deberían llamarse en todo rigor “Reinos de Indias” de acuerdo con su estatus jurídico) se desarrolló un sistema administrativo de estructura jerárquica como la del centro metropolitano. En los municipios de las ciudades se establecieron cabildos compuestos de alcaldes (del árabe *al-gadi*) y regidores democráticamente elegidos y corregidores designados; éstos estaban bajo la jurisdicción administrativa y judicial de las gobernaciones. En las fronteras se establecieron capitanías generales de militares profesionales, las cuales eran vigiladas tanto por las audiencias de oidores reales como por los virreinos de México (1535) y del Perú (1542), cuyos virreyes representaban al rey en ultramar. Hacia finales de la época colonial otros dos virreinos fueron establecidos: el de Tierra Firme o Nueva Granada (1717) y el de Río de la Plata (1776). El virrey desempeñaba los papeles de Presidente de Audiencia y Capitán General, pero este poder fue cuidadosamente controlado: al virrey no sólo se le prohibía adquirir tierras y casarse en el lugar de su jurisdicción; además, terminado el período de su cargo, se le sometía a un juicio de residencia, un procedimiento formal abierto a toda acusación o reclamo en su contra.

La supresión de los conquistadores

La situación de los conquistadores ilustra la implacabilidad de la Corona al imponerse como autoridad suprema en las Américas. A Hernán Cortés, después de ser nombrado gobernador y capitán general de Nueva España (México) por Carlos V en 1522, los oficiales del tesoro le juzgaron pocos años después y terminó con un título mucho menos importante. Para evitar la propagación de su fama de héroe, la Corona prohibió la publicación de sus *Cartas de relación*. Unas décadas después, Gonzalo Pizarro, hermano del ya difunto Francisco Pizarro, encabezó una sublevación de los encomenderos contra las Nuevas Leyes de 1542 que abolían la encomienda. Pizarro decapitó al virrey del Perú y terminó ejecutado, a su vez, a manos de las fuerzas reales enviadas por el Consejo de Indias.

Esta toma de poder de los agentes de la administración real marcó el desplazamiento de la autoridad feudal que los conquistadores se habían otorgado y el asentamiento definitivo de una red administrativa que representaría los intereses monárquicos en el Nuevo Mundo. Además de arrebatarles el poder a los conquistadores, la Corona evitó que surgiera una hegemonía americana dándoles carácter temporal a los puestos administrativos americanos. Reteniendo para sí todo el poder burocrático, los monarcas españoles suprimieron la gloria no sólo de los conquistadores, sino también de sus descendientes, para asegurar su dominio y autoridad en las Américas. Esta consolidación del poder real inauguró el período colonial, dominado por la cultura virreinal.

La Leyenda Negra

A pesar de su poder en el escenario mundial, España adquiriría cada vez peor fama por su carácter oscurantista. La explotación de los indígenas en el Nuevo Mundo fortaleció la percepción negativa que ya existía en Europa de la Inquisición, de la postura contrarreformista española y de la represión de los protestantes en los Países Bajos. El debate moral en España que culminó en la disputa de 1550 entre

Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre el trato de los indígenas llegó a alcanzar a un público europeo muy amplio con las ilustraciones hechas por el impresor austriaco Theodor de Bry a la *Breve historia de la destrucción de las Indias* de De Las Casas. A esta propaganda antiespañola, que ciertamente tuvo también motivos políticos, se le ha dado el nombre de la Leyenda Negra.

La disminución de la población indígena

El siglo XVI vio una reducción catastrófica de la población indígena de las Américas. Por ejemplo, la población original de 25 millones del México central se redujo a la mitad en los primeros 50 años después de la conquista, y a sólo un millón en 1605¹. Las razones que más citan los investigadores contemporáneos para esta disminución son las enfermedades llevadas al Nuevo Mundo por los conquistadores (la viruela y el sarampión), la guerra, el maltrato (bajo la encomienda, el repartimiento y la mita) y la depresión, que supuso una reducción significativa en las tasas de nacimiento.

El clero americano poco a poco dejó de tener fuerza para luchar contra los males de la población indígena. A partir del Concilio de Trento de 1545-1563 (arranque de la contrarreforma católica), los religiosos abandonaron toda postura indigenista que no se ajustara a las normas de la ortodoxia, dejaron de luchar por el derecho de los indígenas a ser políticamente independientes y se limitaron a enseñar el dogma católico y a hacer obras de caridad. Aun así algunas figuras se destacan como contadas excepciones a esta generalización. El oidor de Nueva España y obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, apodado “Tata (padre, abuelo) Vasco”, trató de implementar en el siglo XVI la *Utopía* de Tomás Moro para forjar una comunidad utópica indígena, llegando a establecer propiedades comunales que fueron protegidas por la Corona y no disueltas hasta el siglo XIX. Otros, como Fray Bernardino de Sahagún, autor de la

¹ FUENTES, Carlos: *El espejo enterrado*, Madrid: Taurus, 2000.

Historia general de las cosas de Nueva España (historia azteca en náhuatl), trabajaron para preservar el pasado y las costumbres de las poblaciones diezmadas.

La esclavitud africana

A medida que disminuía la población indígena, la esclavitud africana fue sustituyéndola. Al principio los negros llegaban como criados cristianizados e hispanizados de los españoles, pero la mortandad indígena hizo que se desarrollara un comercio de esclavos directo desde África, principalmente de Senegal y Angola. En 1518 Carlos V permitió la introducción de 4.000 esclavos y declaró el comercio de esclavos monopolio real. El fenómeno de la esclavitud africana se dio donde había un clima cálido y una economía de plantación y cultivo de productos tropicales como el algodón y el azúcar: mayoritariamente en las Antillas, las costas continentales del Caribe (lo que son hoy Colombia, Venezuela, México, etc.) y el Brasil, adonde llegaron los primeros esclavos en 1538. Durante la época colonial se introdujeron tres millones y medio de esclavos africanos en las Américas.

Las condiciones de vida bajo la esclavitud eran insoportables. A los esclavos que huían de su situación se les llamaba “cimarrones”, término usado también para referirse a los caballos que al escapar de sus amos españoles regresaban a un estado salvaje. La violencia intrínseca del sistema esclavista motivó varias rebeliones de esclavos. La más exitosa fue la de Yanga, a principios del siglo XVII en la costa del Golfo de México, y que llevó a la fundación del pueblo de San Lorenzo de los Negros en Veracruz. Los esclavos huidos se organizaban en comunidades (llamadas “quilombos” en Brasil, “cumbes” en Venezuela y “palenques” en las demás regiones hispanohablantes) en que se reactivaban costumbres e instituciones africanas. El quilombo más importante fue el de Palmares de Alagoas, que llegó a tener 20.000 habitantes y duró hasta el siglo XVII.

Como había ocurrido con los indígenas, hubo clérigos que defendieron a los esclavos. En Nueva Granada el jesuita español San Pedro Claver (1589-1654) se dedicó a la evangelización de los esclavos en la ciudad de Cartagena de Indias, ganándose el epíteto de “Apóstol de los negros”. Se le considera hoy el santo patrón de Colombia.

La educación y la producción literaria en el siglo XVI

La primera universidad americana se fundó en Santo Domingo en 1538, tomando como modelo la de Alcalá de Henares, que había sido fundada por el humanista Francisco Jiménez de Cisneros en 1498. Le siguieron a ésta las de Lima y México en 1551. En 1539 se puso en marcha en la ciudad de México la primera imprenta de las Américas. También en México se estableció el Colegio de Tlatelolco, escuela para los miembros de la nobleza indígena donde se enseñaba en español, latín y griego. Aunque se fundaron otras escuelas sobre este modelo en el Perú, no duraron mucho tiempo porque produjeron un desequilibrio en el orden social entre encomendero y súbdito. En 1553 la corona prohibió la exportación española de historiales de la conquista a las Américas para impedir el conocimiento de las culturas precolombinas. En este período surgen sólo dos grandes cronistas de ascendencia indígena, los dos en el Perú. El primero, Guamán Poma de Ayala, escribió una crónica de la historia incaica y una denuncia de los abusos españoles, *Nueva crónica y buen gobierno* (1600-1615). El otro fue el Inca Garcilaso de la Vega, hijo de un conquistador español y una princesa inca. Estudiante del colegio indígena de Cuzco y autor de los *Comentarios reales*, el Inca Garcilaso dudó entre condenar y alabar a los españoles, y es una de las primeras grandes figuras que produce el mestizaje indo-español.

La producción textual de esta primera época colonial se centró en la lírica, el teatro y las crónicas. El desarrollo de una novela americana tardaría unos siglos a causa de su ausencia en el ámbito cultural, pues la importación de novelas a las Américas fue prohibida en 1543 para evitar su efecto perjudicial sobre el trabajo evangelizador. Mientras

que el teatro se desarrolló como género a medida que se iba popularizando como vehículo de evangelización, la lírica celebró la conquista. *La Araucana*, del poeta español Alonso de Ercilla, considerada el primer poema épico americano (1569-89), narra la dura guerra de los colonizadores españoles en Chile contra los feroces indios mapuches. Escrita al calor de la guerra, esta épica reclamó para sí una autenticidad geográfica e histórica, como explicó el mismo Ercilla: [...] *porque fuese más cierto y verdadero, se hizo en la misma guerra y en los mismos pasos y sitios, escribiendo muchas veces en cuero por falta de papel y en pedazos de cartas, algunos tan pequeños que apenas cabían seis versos*². Una serie abundante de crónicas completa el panorama textual de esta época, en que se produce efectivamente el traslado de poder de la metrópoli a las nuevas colonias.

II. El siglo XVII: decadencia española, sincretismo americano, arte barroco

La economía colonial y las incursiones europeas en territorio español

El comercio de productos entre el Nuevo y el Viejo Mundo surgió rápidamente. De las Américas llegaban España tomates (en náhuatl, *xitomat*, cf. jitomate), chocolate (en náhuatl, *xocolatl*), tabaco caribeño, chile y hoja de coca andinos y maíz. Desde Europa se importaban ganado y caballos, perros, olivos, uvas, naranjas y limones. El intercambio comercial se realizaba en dos flotas anuales que salían de Sevilla: una destinada a México y al Caribe, la otra al norte de Suramérica.

Pero fue la extracción americana de oro y sobre todo de plata en Potosí y Zacatecas lo que produjo grandes ganancias para la Corona. Una gran producción de plata durante el reinado de Felipe II (1556-98) llevó a que éste sobrestimara el cálculo de futuros ingresos. La política bélica de costosas

guerras contra los Países Bajos, Inglaterra y Francia y un programa económico basado no en los ingresos americanos del día sino en proyecciones futuras causaron una fuerte depresión económica metropolitana (incluyendo cuatro bancarrotas de la Corona entre 1557 y 1607) que tuvo repercusiones en las Américas.

Esta debilidad económica central se manifestó de manera más clara en que el territorio y los recursos españoles se vieron amenazados. Los holandeses, que venían en busca de sal, desarrollaron un comercio de perlas, tabaco y pieles en Venezuela y el Caribe y fundaron en 1621 la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales. Ésta capturó siete años más tarde una flota española cerca del puerto cubano de Matanzas y se apoderó de un botín de 170 mil kilos de plata. A pesar de los esfuerzos españoles por controlar la presencia de otros poderes europeos en América, bucaneros franceses se establecieron desde principios del siglo XVII en Hispaniola y los holandeses en la Guayana. Este influjo europeo aumentó en períodos de marcada debilidad española, como durante la “Pax Hispanica” y la Guerra de los Treinta Años, y llevó a la toma de las Antillas Menores (Barbados, Martinique, Guadeloupe) por los ingleses y franceses y luego de las Mayores (notablemente la conquista británica de Jamaica en 1655). Para poder negociar un frente unido contra el problema de la piratería, España reconoció todos los reclamos europeos de territorios durante la segunda mitad del siglo XVII, menos el de Belice por los ingleses³.

La corrupción americana

La crisis económica metropolitana aumentó la corrupción administrativa en las colonias. Durante el reinado de Felipe III (1598-1621), la Corona dejó de pagar a los oficiales administrativos, quienes recurrieron a negocios corruptos para mantener el monopolio real sobre los productos de los comerciantes y la labor de los indígenas. Independizándose

² FRANCO, Jean: *An Introduction to Spanish-American Literature*, Cambridge: Oxford, 1994.

³ BAKEWELL, Peter: *A History of Latin America*, Oxford: Blackwell, 1997.

cada vez más de la voluntad real, estos oficiales se negaban a implementar las leyes humanitarias que venían de España y explotaban su poder con fines lucrativos personales. La figura más emblemática de esta explotación era el corregidor (recaudador de impuestos, magistrado y administrador) que servía de intermediario entre los pueblos indígenas y los comerciantes, por un lado, y la monarquía por el otro.

Otra fuente de abusos fue la hacienda, sucesora de la encomienda y el repartimiento y precursora de los grandes latifundios que siguieron. La hacienda, propiedad agrícola de gran extensión, resultaba de la especulación que juntaba pequeñas extensiones de tierra bajo el mando de un solo terrateniente, de lo que surgían el peonaje y un sistema de deuda vitalicio y hereditario para el labrador⁴.

Sin embargo, a la vez seguía creciendo la red de centros urbanos coloniales, la cual se extendía desde Nueva España al norte hacia el Río de la Plata y Santiago de Chile al sur.

Las misiones jesuitas

Los jesuitas, miembros de la Compañía de Jesús fundada en 1540 por Ignacio de Loyola, emprendieron la función educativa que les había sido encomendada en el Concilio de Trento creando misiones fronterizas en California, Nuevo México y en el Cono Sur de Sudamérica. Cuando en 1604 el papado declaró el territorio paraguayo una provincia jesuita, establecieron allí sus misiones del Paraguay. Repartieron las tierras y los bienes entre todos, educaron a los indígenas en castellano y en su lengua nativa, el guaraní y les armaron para defenderse contra incursiones territoriales. Por ser misioneros tan comprometidos con la fe católica, los jesuitas obstaculizaban los intereses monárquicos, y fueron expulsados de los territorios españoles en los dos continentes en 1767 por Carlos III.

El criollismo y el mestizaje

El legado étnico de la conquista fue una cultura dividida entre criollos y mestizos. Aunque los conquistadores provenían mayormente de las clases bajas españolas, sus descendientes intentaron crear una aristocracia en ultramar. Los criollos, hijos de españoles nacidos en tierra americana, constituían la élite del Nuevo Mundo. Los descendientes directos de los conquistadores y otras familias propietarias o adineradas ocupaban el plano social más alto a pesar de carecer de títulos de nobleza. Poco a poco, esta clase fue introduciéndose en la esfera política, inicialmente en el nivel más local del cabildo, subiendo finalmente a las alcaldías y los corregimientos. Con la venta de puestos públicos en el siglo XVII por una administración virreinal empobrecida, el poder de los criollos aumentó, añadiendo peso político a su riqueza. Al peso socioeconómico de los criollos se añadió un elemento religioso tras la canonización de la primera santa criolla, Santa Rosa de Lima, en 1671.

Los mestizos, producto de la unión entre españoles e indígenas, ocupaban las esferas sociales más bajas, aunque tenían más oportunidades sociales que los indígenas de sangre pura y los esclavos. En los centros urbanos el mestizaje llegó a ser tan extenso que se desarrolló un sistema de castas étnicas que precisaba los grados de mestizaje y definía características esenciales para cada una de ellas. Con el tiempo, en muchos lugares (sobre todo en México, el Perú y el Caribe) el mestizaje ha pasado a ser la norma racial.

Sin embargo, la identificación del elemento indígena con sus raíces precolombinas persistía. Los miembros de la antigua nobleza insistían en sus intentos de reclamar tierras y privilegios de la Corona española, como lo evidencian obras como la del Inca Garcilaso de la Vega, quien buscaba reivindicar su linaje incaico. En el Perú este descontento desembocó en 1780 en una sublevación en la cual José Gabriel Condorcanqui, un cacique indígena andino, se levantó contra el gobierno español, tomando el nombre de Túpac Amaru II en honor del último emperador inca asesinado en 1572. Túpac Amaru II capturó a un gobernador peruano, y, para castigar la avaricia española, le vertió oro

derretido por la garganta. La revuelta fue severamente suprimida por las autoridades españolas: el cuerpo de Túpac Amaru II fue descuartizado públicamente y su cabeza fue llevada como advertencia a todas partes del reino.

El sincretismo religioso

El mestizaje racial encontró su paralelo cultural en el sincretismo religioso. Aunque los españoles intentaron acabar con las religiones indígenas mediante la destrucción de los lugares sagrados precolombinos y la evangelización, no lograron erradicar por completo esas creencias. La supuesta aparición de la Virgen de Guadalupe en 1531 ante el indígena cristianizado Juan Diego fue una de las primeras manifestaciones del sincretismo religioso, pues se trataba de una virgen claramente mestiza. En México se produjeron dos identificaciones populares: entre las figuras de Cristo y la de Quetzalcóatl, y entre la Virgen de Guadalupe y la diosa azteca Tonantzin. La iglesia de Tonantzintla, construida principalmente por albañiles indígenas, ejemplifica en su construcción y decorado este sincretismo cristiano – indígena.

En Cuba el sincretismo religioso combinó el cristianismo con la religión africana de los yorubas. Esta fusión cristiano – yoruba creó la santería, religión popular que tiene variantes parecidas en el candomblé brasileño y el vudú haitiano. Las deidades santeras representan las dos religiones: Yemayá, diosa africana del mar, es también Nuestra Señora de Regla, patrona de los marineros; Ochún, deidad africana de los herreros, se asocia con san Pedro y sus llaves de hierro del paraíso; y Changó, dios de la Guerra, tiene su contraparte cristiana en santa Bárbara, patrona de los artilleros y de los mineros.

El barroco americano

Con el telón de fondo severo y ortodoxo de la Contrarreforma, el arte barroco europeo surgió necesariamente como un vehículo de expresión individual.

⁴ FUENTES, Ob. Cit..

El barroco se caracteriza por el exceso y la desmesura de sus materiales y proporciones. Carlos Fuentes describe el barroco como *arte de la paradoja: arte de abundancia, prácticamente ahogándose en su propia fecundidad, pero arte también de los que nada tienen, de los mendigos sentados en los atrios de las iglesias, de los campesinos que vienen a la misma iglesia a que se les bendigan sus animales y pájaros, o que invierten los ahorros de todo un año de dura labor, e incluso el valor de sus cosechas, en la celebración del día de su santo patrono*⁵. En el Nuevo Mundo, al esquema europeo del barroco se añadieron los elementos americanos del mestizaje y de una realidad diferente y abundante. El exceso producido por el sincretismo (la combinación de varios códigos culturales y religiosos) se reflejó en las creaciones artísticas de la época. Tanto la capilla de Tonantzintla como la iglesia de San Lorenzo de Potosí (1728), atribuida al arquitecto indígena José Kondori, representan este barroco americano. El Aleijadinho, mulato brasileño, en el siglo XVIII adornó con arte barroco la iglesia de Congonhas do Campo, situada en Minas Gerais, y también la iglesia de Nuestra Señora del Pilar en Ouro Preto, la capital minera de Brasil.

La literatura del siglo XVII

La literatura del barroco americano revela por lo general un intento de imitar a los grandes autores del barroco español: Góngora, Calderón, Quevedo. En este contexto sobresale la monja mexicana Sor Juana Inés de la Cruz (1645-95), llamada la “Décima Musa” por su público trasatlántico. Escritora de textos poéticos, ensayísticos, sagrados y epistolares, sor Juana gozó de prestigio y protección en los círculos eclesiásticos y virreinales, hecho poco común para una mujer de su época. Sor Juana aprovechó esta circunstancia para dedicarse a actividades intelectuales que no eran las típicas de una monja: intervino en disputas teológicas, escribió sonetos amorosos y filosóficos y defendió el derecho de la mujer a la educación. En su

famosa *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, sor Juana escribe una autobiografía en la que reivindica su vida y sus preocupaciones intelectuales ante la crítica de la Iglesia. Su obra representa sin duda el punto culminante del barroco americano.

Cronología

1518 Primera concesión real para el comercio de esclavos africanos.

1524 Consolidación del Consejo de Indias y la Casa de Contratación por Carlos V.

1531 Aparición de la Virgen de Guadalupe (visión de Juan Diego).

1535 Virreinato de Nueva España.

1538 Fundación de la Universidad de Santo Domingo, primera en las Américas.

1539 Primera imprenta americana en México.

1542 Nuevas leyes de Indias.

1543 Virreinato del Perú; prohibición de la importación de novelas a las Américas.

1545-63 Concilio de Trento.

1550 Debate entre Bartolomé De Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda.

1551 Universidades de Lima y México.

1553 Prohibición de la importación de historias sobre la conquista a las colonias.

1557-1607 Cuatro bancarrotas españolas, tres bajo Felipe II (1556-98) y la cuarta bajo Felipe III (1598-1621).

1621 Fundación de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales.

1655 Toma británica de Jamaica.

1671 Canonización de Santa Rosa de Lima (1586-1617).

1680 Recopilación de las Leyes de Indias (proceso comenzado en 1603).

1717 Virreinato de Tierra Firme (Nueva Granada).

1767 Expulsión de los jesuitas (Compañía de Jesús, fundada en 1540 por Ignacio de Loyola).

1776 Fundación del Virreinato del Río de la Plata.

1780 Rebelión en el Perú de Túpac Amaru II (Túpac Amaru I había sido asesinado en 1572).

**Apunte de la Cátedra*

⁵ FUENTES, Ob. Cit..

E c o n o m í a c o l o n i a l *

La mano de obra constituyó el mayor problema de las Indias, sostiene Manuel Lucena Salmoral. En el transcurso de la era colonial los españoles sometieron a sus súbditos americanos a distintas formas de trabajo. Al mismo tiempo, la esclavitud fue una fuerza laboral muy importante durante este período.

En el contexto del proceso de conquista se esclavizó al nativo, capturado en “guerra justa”, para que trabajara en la extracción de metales preciosos y proporcionara alimento a los conquistadores. Las presiones ejercidas por sectores de la Iglesia y la disminución de la población indígena, determinaron que la corona permitiese el ingreso de negros africanos para que sustituyeran a la mano de obra aborígen.

Los esclavos negros fueron empleados fundamentalmente en los sistemas de plantación y, en menor medida, en los lavaderos de oro. También fueron requeridos para el servicio doméstico donde, además, les otorgaban prestigio social a sus amos.

El sostén de la economía colonial fue el indígena americano, considerado legalmente súbdito de la corona y, por tanto, hombre libre. La categoría de súbdito implicaba el pago de un tributo o, en su defecto, un servicio personal a los representantes de la autoridad monárquica en América.

En los dos primeros siglos coloniales la encomienda reguló la fuerza de trabajo y la distribución de la mano de obra. *La encomienda era una vieja institución de carácter feudal, que establecía servidumbre a los señores a cambio de protección para los siervos. Se estableció entregando una comunidad de indios a un español (benemérito) a cambio de los servicios prestados por éste*, explica Lucena Salmoral.

El historiador Guillermo Céspedes del Castillo agrega que *el beneficiario (encomendero) cobra y disfruta el tributo de sus indios, en dinero, en especie (alimentos, tejidos, etc.) o en trabajo (construcción de casas, cultivo de tierras o cualquier otro servicio); a cambio de ello, debe amparar y proteger a los indios encomendados e instruirles en la*

religión católica, por sí o por medio de una persona seglar o eclesiástica (doctrinero) que él mantendrá.

Por lo tanto, la encomienda no implicaba la propiedad sobre los nativos; era una concesión no heredable. Al quedar vacante (sin poseedor) ésta volvía al monarca, quien podía retener a los indígenas bajo administración real o entregarlos a otro encomendero.

Paralelamente a la encomienda funcionó el sistema del repartimiento forzado, que consistió en el trabajo rotativo y obligatorio del indígena en proyectos de obras públicas o trabajos agrícolas considerados vitales para el bienestar de la comunidad. Esta modalidad de trabajo se basaba en reclutamientos laborales precolombinos, como fueron el coatequiltl mexicano y la mita peruana, que los españoles aplicaron con un sentido diferente al que tenía en las sociedades nativas.

Las encomiendas paulatinamente fueron perdiendo su razón de ser, entre otros motivos, por la caída de la población aborígen, la desaparición de los conquistadores ávidos de recompensa y la paz que imperó en la mayoría de las provincias. En cambio, los repartimientos persistieron hasta el fin del período colonial.

La corona fue incapaz de conceder encomiendas indígenas a cada vez mayor número de españoles. Por ello, muchos de éstos se vieron forzados a recurrir a otras alternativas para proveerse de mano de obra. Aparecieron de esa manera diversas formas de peonaje y trabajadores libres remunerados.

Especialmente desde finales del siglo XVI, estos sistemas laborales predominaron en gran parte de la América española. Mientras en las haciendas laboraban peones, jornaleros y capataces, en las minas obreros libres ofrecían sus servicios. En las ciudades, por su parte, se constituyó una mano de obra libre calificada, compuesta por plateros, carpinteros, carreteros y gremios de artesanos en general.

Todas las categorías laborales descritas (esclavismo, encomienda, repartimiento, etc.) operaron de manera muy diversa de acuerdo a costumbres y regiones muy variadas.

Por ello, las generalizaciones no dan necesariamente cuenta de muchas situaciones locales.

La minería en la América española se centró en la extracción de metales preciosos, es decir, plata y, en menor medida, oro. Los minerales de baja ley (cobre, estaño, plomo, etc.) fueron explotados muy escasamente, si bien eran corrientes. Especialmente en los Andes, en territorios de la Audiencia de Charcas, existían yacimientos de estos metales. Además se descubrió una zona rica en perlas alrededor de la isla Margarita, pero se agotó en el siglo XVI. De hecho resultaba más barato importar los metales de baja ley (por ejemplo el hierro), antes que producirlos en América.

No cabe duda que oro y plata fueron los incentivos principales para la mayoría de los europeos que marcharon al Nuevo Mundo. Para conseguir las preciadas riquezas los conquistadores no escatimaron esfuerzo alguno y se disputaron todo vestigio aurífero.

En un comienzo los nativos fueron violentamente presionados para que revelaran la procedencia del oro de sus adornos. Luego, la ininterrumpida búsqueda de metales preciosos permitió a los españoles el hallazgo de importantes yacimientos mineros, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVI.

Las minas de oro de Carabaya, Antioquia, Chocó, Popayán y Zaruma y las de plata de Taxco, Guanajuato, Zacatecas, Potosí o Castrovirreina impulsaron el desarrollo económico indiano. Una verdadera fiebre por la riqueza fácil se apoderó de los europeos, cuyo principal lazo de unión con América será, en adelante, la producción minera y el comercio que se desarrolló en torno a ésta.

En torno a las industrias extractivas giraron otros sectores de la economía, como agricultura, comercio y transportes. Para abastecer a las ciudades mineras surgieron explotaciones agrícolas y ganaderas alrededor de ellas y para dar salida a la producción metálica se construyeron caminos que las unían con los puertos de embarque.

Tal como indica Guillermo Céspedes del Castillo, el flujo de metales preciosos hacia Europa *transforma y activa la vida*

económica del Viejo Mundo y de todo el orbe. De hecho, las exportaciones de oro y plata a la península alcanzaron una proporción superior al noventa por ciento del valor total de las mismas.

A continuación presentamos una serie de gráficos ilustrativos de la producción minera colonial:

Gráfico 3: Las dos edades de la plata americana (1550-1800)

Años	Oro (kilos)	Plata (kilos)
1503-1510	4.965	0
1511-1520	9.153	0
1521-1530	4.889	148
1531-1540	14.466	86.193
1541-1550	24.957	177.573
1551-1560	42.620	303.121
1561-1570	11.530	942.858
1571-1580	9.429	1.118.592
1581-1590	12.101	2.103.027
1591-1600	19.451	2.707.626

Gráfico 4: Producción de oro y plata en el siglo XVII

Años	Oro y plata (Maravedíes)
1601-1605	10.981.524.600
1606-1610	14.132.343.150
1611-1615	11.037.654.220
1616-1620	13.550.688.000
1621-1625	12.154.805.325
1626-1630	11.229.536.925

1631-1635	7.699.884.430
1636-1640	7.341.570.900
1641-1645	6.193.711.121
1646-1650	5.296.746.150

Totales: 99.618.464.825

Gráfico 5: Envíos de oro y plata a España en la primera mitad del siglo XVII según Hamilton

Años	Oro y plata (Maravedíes)
1651-1655	2.095.791.820
1656-1660	1.514.658.928
1661-1665	1.852.668.884
1666-1670	1.188.953.240
1671-1675	1.155.335.451
1676-1680	1.083.506.286
1681-1685	529.266.946
1686-1690	600.385.644
1691-1695	205.696.380
1696-1699	535.709.304

Totales: 10.761.972.883

Las frías cifras de producción minera no nos transmiten lo ocurrido con quienes participaron, forzada o voluntariamente, en el proceso extractivo. La fuerza de trabajo indígena fue la base de dicha actividad, mientras blancos y mestizos por lo general eran supervisores y propietarios.

El reclutamiento forzado de trabajadores indígenas fue una práctica común, especialmente en Perú, donde el sistema de la mita imperó desde finales del siglo XVI. Los mayores estragos los sufrieron quienes laboraban en la mina de

mercurio de Huancavélica, producto esencial en el proceso productivo de la plata.

Asimismo, según opiniones de contemporáneos e historiadores modernos, las condiciones de trabajo en los socavones americanos eran inhumanas. La mortandad de los aborígenes y su desmembramiento social se relacionan en importante medida con los sistemas laborales aplicados y lo inhóspito e inaccesible de los lugares donde se ubicaban los principales yacimientos mineros.

Sin embargo, también existió (especialmente en el siglo XVIII mexicano) el trabajo voluntario y asalariado, ideal perseguido desde los comienzos de la era colonial. Esta forma de trabajo tardó en extenderse debido a la falta de hábito de los indígenas en los trabajos mineros, al desconocimiento de la moneda como salario y al natural anhelo de rehuir las pesadas tareas que se les confiaban.

En virtud de los privilegios otorgados por el Papa a la corona de España (bulas de donación de Alejandro VI de 1494), ésta tuvo el dominio sobre el suelo y el subsuelo de las tierras americanas. Por lo tanto, quienes se dedicaron a la actividad extractiva debían pagar un impuesto a la corona que, generalmente, fue de un 20% del producto. Este fue conocido como el quinto real.

Además, la monarquía se reservó para sí los ingresos y la distribución del mineral de mercurio, base del método de la amalgama, que agilizaba y optimizaba la obtención de la riqueza argentífera.

En América la minería se trabajó gracias al esfuerzo de particulares. Se trató muchas veces de aventureros que improvisaron métodos de extracción valiéndose de la mano de obra indígena.

Los capitales requeridos para habilitar una mina provenían de una serie de individuos que ganaron mucho dinero por concepto de préstamos a interés, comercio y especulación. Entre ellos podemos mencionar a los aviadores, quienes operaban en las mismas ciudades mineras y a los grandes mercaderes de la plata cuyo centro de acción fueron las capitales virreinales.

La minería permitió a muchas personas amasar grandes fortunas, otorgándoles el reconocimiento social y político. No obstante, con la misma rapidez que se ascendía, cualquier imprevisto provocaba la ruina inmediata. Así, por ejemplo, la pérdida de un filón o la inundación de los socavones liquidaban la inversión. De hecho, muy pocas familias siguieron siendo prósperas gracias a la minería durante más de tres generaciones.

Para la población nativa los efectos sociales de la explotación minera fueron extraordinariamente perjudiciales. Los desplazamientos forzados desarticulaban la organización de las comunidades indígenas, alteraron sus jerarquías tradicionales y acabaron con innumerables vidas humanas.

En el siglo XVIII, la política reformadora de los Borbones procuró aumentar significativamente la producción de plata americana, lo que pasaba por elevar la condición del minero y romper su vinculación con comerciantes y especuladores. Por ello la corona elaboró una nueva legislación que incluyó, entre otras, el establecimiento de Tribunales de Minería en México y Lima (1780), y la creación de bancos de rescate que darían créditos a los mineros.

Asimismo, se intentó mejorar las técnicas de explotación mediante la contratación de especialistas europeos, fundamentalmente alemanes.

Mientras en Nueva España la producción de plata se cuadruplicó a lo largo del siglo XVIII, en Perú no se experimentó un alza significativa, debido especialmente a las difíciles condiciones de extracción y desplazamiento en los centros mineros.

Para comprender el significado de la actividad minera colonial, creemos que basta citar las palabras de Eduardo Galeano: *En Potosí la plata levantó templos y palacios, monasterios y garitos, ofreció motivo a la tragedia y a la fiesta, derramó la sangre y el vino, encendió la codicia y desató el despilfarro y la aventura.*

Comercio Colonial

Durante el período de conquista la relación comercial entre España y el Nuevo Mundo, se estructuró a partir del establecimiento de la Casa de Contratación y la centralización del comercio indiano en Sevilla. Este sistema, caracterizado por la historiografía como de monopolio, solamente favoreció a un reducido grupo de súbditos de la corona.

La monarquía, sus banqueros y los mercaderes residentes en Sevilla controlaron el intercambio de los productos más provechosos y susceptibles de ser monopolizados. Entre ellos debemos destacar el mercurio (fundamental en la minería de la plata), la sal, la pimienta, los naipes, el papel sellado, la pólvora y el siniestro tráfico de esclavos africanos. Esto implicó que únicamente españoles y extranjeros naturalizados tuvieran derecho a las licencias que la corona otorgaba para el comercio de dichos productos.

¿Qué significó este régimen monopólico para América? En la práctica, el que las colonias se desarrollaran económicamente según las necesidades de la metrópoli, vale decir, como exportadoras de materias primas y metales preciosos. España, por otra parte, procuró abastecer a las Indias de los productos manufacturados, inhibiendo toda actividad industrial americana que pudiese competir con la de la metrópoli.

Mediante el sistema de galeones y flotas, impuesto en el siglo XVI, la corona aseguró su monopolio, vigiló el tráfico transatlántico y lo protegió de los cada vez más frecuentes ataques de sus principales rivales europeos (Holanda, Inglaterra, Francia).

Dos flotas, compuestas por mercantes y galeones artillados, cruzaban anualmente el Atlántico rumbo a América en la denominada “carrera de Indias”. A la llegada de esas flotas se celebraban grandes ferias en Veracruz, Cartagena de Indias y Portobelo. *De allí*, (indica acertadamente Guillermo Céspedes del Castillo) *las mercancías europeas en propiedad de los grandes mercaderes indios se trasladaban a los máximos centros distribuidores: desde*

Veracruz a México, donde se almacenan, distribuyen y revenden a todo el virreinato del norte; Cartagena de Indias abastece a toda Nueva Granada; desde Portobelo, el cargamento de los galeones atraviesa el istmo de Panamá y en esta ciudad vuelve a embarcarse en la Armada del Sur hasta el puerto del Callao, para almacenarse y distribuirse desde Lima al resto de Sudamérica.

Las ganancias de los mercaderes en las tradicionales ferias que se realizaban en los puertos de destino de la flota eran inmensas, superando incluso el 400%. Luego, en los centros mineros y en los lugares más apartados los precios aumentaban aún más, permitiendo utilidades de hasta un 1000% sobre el valor de origen de los productos llegados de Europa.

Paralelamente a la “carrera de Indias” en América se conformaron una serie de circuitos de tráfico intercolonial que revelan la existencia de una compleja red comercial todavía poco abordada por los estudiosos de estos temas. Los más importantes espacios económicos se constituyeron en el Caribe, en el Pacífico, en el Atlántico sur y en torno al eje Lima – Potosí – Buenos Aires. Considerando las dificultades que imponían el medio geográfico y la falta de una adecuada red de caminos, no nos debe extrañar que en tres de los circuitos mencionados se recurriera a la vía marítima para los intercambios comerciales.

Las principales transacciones se realizaban en el ámbito de las grandes ciudades, escenario de importantes ferias. Predominaban en ellas el trueque y las monedas sustitutas, como granos de cacao, pastillas de azúcar u hojas de coca. La gente transportaba las mercaderías a lomo de mula o en sus espaldas rumbo a los sitios ocupados para las actividades mercantiles. Muchas veces antiguos centros ceremoniales precolombinos se convertían en lugar de mercado semanal, atrayendo a los pequeños productores indígenas e integrándolos, de esa manera, a la economía colonial.

El tráfico interno permitió abastecer a los virreinos y gobernaciones de alimentos que se producían en las distintas regiones de América y que no podían ser traídos desde Europa. Además, las relaciones económicas intercoloniales

determinaron la especialización agropecuaria de gran parte del territorio americano. Así, las economías de muchos países latinoamericanos hoy en día revelan la permanencia de estas centenarias estructuras coloniales.

En el siglo XVIII se evidenció la pérdida de la hegemonía española en Europa y en los mares. Corsarios y piratas ya no podían ser detenidos por los galeones de la corona, debilitándose extraordinariamente el oneroso sistema de flotas anuales. Por otra parte, el aumento de la población de las Indias y la ineficacia del sistema comercial hispano frente a las cada vez mayores necesidades, propiciaron un exitoso contrabando. España requería de urgentes reformas para no perder sus mercados coloniales.

La primera medida del reformismo borbónico en el plano comercial consistió en la implantación de la derrota libre y del llamado navío de registro, a partir de 1740. Desde entonces, los comerciantes tras solicitar la autorización correspondiente podían hacerse a la mar por su propia iniciativa, reemplazando de tal forma a las tradicionales flotas. Gracias a ello se suprimieron innumerables trámites burocráticos y se agilizó el envío de barcos mercantes que aumentaron el volumen de los intercambios comerciales entre América y la metrópoli.

En 1765 se puso fin a la política de puerto único con centro en Sevilla y se autorizó el despacho de navíos hacia América desde nueve puertos españoles. Idéntico beneficio recibieron cinco islas del Caribe (Cuba, Santo Domingo, Puerto Rico, Margarita y Trinidad). No obstante, la medida más significativa fue el decreto del 12 de octubre de 1778 que dispuso el libre comercio entre los puertos de América y los de España.

Esta reforma, sin embargo, mantuvo la prohibición de negociar con puertos no españoles sin permiso real y siguió negando a las colonias la posibilidad de comerciar entre ellas con productos que pudieran competir con las mercancías elaboradas en España.

Si bien en términos generales el comercio aumentó, las colonias se vieron sumidas en una descapitalización visible

en una balanza de pagos negativa que arruinó a muchos comerciantes americanos. Por otra parte, el proceso de la emancipación de las colonias impidió que las reformas cumplieran los propósitos que la monarquía había tenido al promulgarlas.

Agricultura Colonial

Los cultivos indígenas y las plantas y ganados traídos de Europa permitieron el desarrollo de una variada actividad agrícola en América.

Las grandes civilizaciones que florecieron en las áreas mesoamericana y andina, no sólo habían resuelto exitosamente los problemas de subsistencia alimentaria, sino además habían creado ingeniosos y eficientes sistemas agrícolas. Las chinampas aztecas o las terrazas de cultivo andinas, utilizadas aún hoy en día, son un claro ejemplo del aprovechamiento racional de los recursos que proporcionaba el suelo americano. El transcurso del tiempo es testigo de la armónica relación que los nativos establecieron entre sus sistemas de producción y el medio ecológico.

La América indígena aportó al mundo numerosas especies vegetales domesticadas. Estas constituyeron el 17% de los cultivos que se consumían entonces en todo el orbe. Entre ellas se pueden destacar: el maíz (base alimenticia de los indígenas), la papa, los frijoles, el cacao, la mandioca o yuca, el tabaco, la coca, los tomates, el maní y numerosas frutas tropicales (piña, chirimoya, mango, entre otras).

Los europeos, por su parte, introdujeron los cultivos de cereales, leguminosas, diversas hortalizas, la vid, el olivo, la caña de azúcar y algunas especias, muchas de ellas de origen asiático. Asimismo, los animales que acompañaron a los conquistadores españoles se reprodujeron y dispersaron rápidamente por todo el territorio americano. Caballos, cerdos, vacas, ovejas y aves de corral comenzaron a pulular en todo asentamiento humano, incluso indígena.

Como bien señala Manuel Lucena Salmoral, *Iberoamérica reunió en su territorio toda la experiencia humana en la*

domesticación de plantas alimenticias e industriales: las autóctonas y las procedentes del mundo euroasiático – africano. Las culturas del trigo, del arroz y del maíz se encontraron en suelo americano y caminaron juntas desde entonces, para beneficio de toda la humanidad.

Estas singulares condiciones de la América española incidieron en una producción agrícola muy variada de región en región.

En un comienzo los conquistadores españoles menospreciaron la agricultura, volcándose principalmente hacia la minería. Sin embargo, los centros mineros no podían subsistir sin agricultura y ganadería, pues debían resolver los problemas de alimentación y transporte. Así, en torno a las explotaciones mineras tempranamente se establecieron haciendas y estancias, cuya producción de trigo, carne de puerco y res, mulas, maíz, cueros y sebo se dirigió a satisfacer las necesidades de la población minera.

A lo largo de los siglos XVII y sobre todo XVIII, la agricultura se transformó en la actividad económica más importante en América. Ello se debió principalmente al crecimiento de la población, con el consiguiente aumento de la demanda de alimentos; a la valorización social que otorgaba la posesión de la tierra; y al establecimiento de numerosas haciendas y estancias en territorios que antes no se destacaban por su productividad.

Los factores climáticos y geográficos determinaron el desarrollo de ciertas zonas que se especializaron en el cultivo de algunas plantas o en la crianza de ganado mayor. De esta manera, en las Antillas sobresalían las plantaciones de la caña de azúcar y la ganadería. Nueva España y Centroamérica se destacaron por el tabaco, cacao, trigo, seda, azúcar, algodón, añil y la grana o cochinilla. En el norte de México prosperó la ganadería extensa, al igual que en Venezuela, tierra del chocolate.

El Nuevo Reino de Granada y la Audiencia de Quito aportaron cacao, tabaco e índigo, mientras la región peruana contó con azúcar, trigo, maíz, coca y vides. Paraguay se hizo famoso por sus maderas y la yerba mate. En el extremo sur,

en el Río de la Plata se desarrollaron la ganadería y la producción de trigo, en tanto Chile exportaba trigo, cebo y cordobanes.

Es importante señalar que las comarcas agrícolas se dedicaron más a la satisfacción de las necesidades del mercado interno, que a la exportación hacia la metrópoli. España, en virtud del monopolio comercial que ejercía sobre sus colonias, no fomentó el cultivo masivo de aquellos productos que podían competir con los que se producían en la península. Sí hubo un importante comercio exterior representado por el azúcar, algodón, café, cacao, vainilla, tabaco y añil que se cultivaron industrialmente.

Las tierras americanas fueron otorgadas al rey de España por cesión papal, pero quienes repartieron las primeras propiedades (peonías y caballerías) fueron los propios conquistadores. Estas recayeron en los soldados más destacados de la hueste de conquista. La corona, por su parte, reguló la entrega de parcelas de tierra mediante las “mercedes de tierras”, que debían ser usadas para la subsistencia de los vecinos.

A lo largo del siglo XVI, la corona concedió las tierras a través de las Audiencias y, especialmente, los Cabildos. El objetivo de los reyes era evitar la formación de la gran propiedad, que otorgaba a su dueño una categoría de verdadero señor feudal y lo transformaba en un peligroso rival de la autoridad e intereses de la monarquía en América. Asimismo, muchas tierras fueron ocupadas ilegalmente a costa de las comunidades indígenas.

Las urgentes necesidades financieras de la corona española a fines del siglo XVI, obligaron a una reforma territorial, que consistió en una reasignación y “composición” de las tierras americanas. La monarquía dispuso de las tierras sin título legal, entregándolas a los Cabildos y a las comunidades indígenas o simplemente rematándolas. Por otra parte, las “composiciones” de tierra, practicadas hasta fines del siglo XVIII, implicaron la legalización de dudosos derechos de propiedad de muchos terratenientes, mediante un pago a la Real Hacienda.

Todos los estamentos sociales americanos participaron de una u otra forma en las actividades agrícolas. Los españoles, en su calidad de dueños de gran parte de la tierra, se concentraron en las estancias ganaderas, plantaciones y en las haciendas. Estas últimas se pueden entender, de acuerdo con Wolf y Mintz, como *una propiedad rural bajo el dominio de un solo propietario, explotada con trabajo dependiente, con un empleo escaso de capital y que produce para un mercado a pequeña escala.*

La Iglesia, y especialmente las órdenes religiosas como los jesuitas, sobresalieron como terratenientes en el Nuevo Mundo. Sobre todo en Nueva España, las propiedades rurales fueron inmensas y abarcaron gran parte de las mejores tierras, bien situadas en relación a los principales mercados.

Los indígenas, si bien mantuvieron sus cultivos tradicionales alrededor de sus comunidades rurales, tenían que pagar un tributo al rey de España. Como les era muy difícil reunir dicho tributo en especies, se institucionalizaron diversas formas de trabajo personal, como fueron los repartimientos y las encomiendas.

A partir del año 1600, los asentamientos indígenas fueron reorganizados en “reducciones” o “pueblos de indios”. A pesar de la prohibición legal, algunos colonizadores se establecieron entre los nativos y cultivaron parte de sus tierras, transformando de esa manera a las reducciones indígenas en pueblos mestizos, poblados por pequeños y medianos agricultores.

En las plantaciones dedicadas al monocultivo (azúcar, café, tabaco, etc.) predominó la mano de obra esclava, constituida fundamentalmente por miembros de diversas culturas de la costa occidental del continente africano.

Finalmente debemos mencionar que la agricultura colonial ha sido escasamente estudiada y poco valorada por la historiografía del período. Salvo algunos casos regionales como México, carecemos de síntesis globales. A pesar de la dificultad que encierra el análisis de las fuentes para este tema, creemos que se debería hacer un gran esfuerzo para

completar nuestros conocimientos relacionados con la agricultura americana.

*Hugo Rosati A.
Instituto de Historia de la
Pontificia Universidad Católica de Chile

El sistema de encomienda como aparato de control de la mano de obra indígena y de aculturación en el espacio Hispanoamericano (Siglos XVI y XVII)*

1. El problema

Cuando el sistema de encomienda entró en funcionamiento, como la mejor manera de relación dominadores – dominados con la sociedad indígena, se impuso un sistema de dominio colonial adecuado para la obtención de tributos y servicios personales por parte del encomendero.

La encomienda, como aparato organizador de la mano de obra indígena, produjo cambios en la distribución de la población y además el requerimiento de productos (en casos desconocidos por los indígenas) para el abastecimiento de la población.

Este sistema de encomienda trajo consigo la doble finalidad de obtener riquezas e integrar al indígena a la cultura española por medio de la evangelización y la prédica de costumbres cristianas.

Los objetivos del trabajo podrían, de manera general, resumirse en tres: en primer lugar, analizar como influyeron las organizaciones socioeconómicas españolas en la sociedad indígena; en segundo lugar, analizar de qué manera la cotidianeidad se vio alterada ante la inclusión y producción de productos europeos; y por último, ver las maneras en que la cultura española efectivizó su dominio en el aspecto religioso.

2. La Encomienda

La encomienda consistía en la entrega de un grupo de indígenas a un español para su “protección, educación y evangelización” a cambio de cobrar (el encomendero) un tributo. El deber de los encomenderos era entonces instruir al indígena en la fe católica y hacerles hábitos de buenas costumbres:

[...] para que os sirváis dellos conforme a las ordenanzas reales e con que dejéis, a los caciques, sus mujeres e hijos e indios de su servicio, e con que los dotrinéis e hagáis dotrinar en las cosas de nuestra santa fe católica, como Su Majestad lo tiene mandado [...]

En la segunda mitad del siglo XVI, las encomiendas fueron limitadas legalmente a un tributo calculado mediante la multiplicación del número de tributarios por la cantidad que cada uno tenía que pagar. Hacia mediados del siglo XVI, la emigración española hacia el nuevo Mundo alcanzó niveles elevados y de manera acelerada aparecieron pueblos de españoles, generando una demanda de alimentos, en particular aquellos productos que todavía los agricultores indígenas no podían suministrar, como carne, trigo, azúcar y vino.

3. Encomienda y mano de obra

El hecho de que los indios tuvieran que pagar tributos fue una de las primeras y más fundamentales convicciones españolas en el mundo colonial. *En teoría, los indios pagaban el tributo como obligación de ‘vasallos’ de la corona [este término fue usado en el período colonial] a cambio de beneficios, o supuestos beneficios, de la civilización española. En la época anterior a la conquista, muchos indios tenían que pagar tributo, hecho que facilitó en teoría y en la práctica la exacción tributaria (GIBSON, 1990).*

Y porque es cosa justa y razonable que los dichos indios naturales de la dicha tierra nos sirvan y den tributo, en reconocimiento del señorío y servicio que como nuestros súbditos y vasallos nos deben, e somos informados que ellos entre sí tenían costumbre de dar a sus teúles y señores principales cierto tributo ordinario, yo vos mando que luego que los dichos nuestros oficiales llegaren, todos juntos, vos informéis del tributo o servicio ordinario que daban a los dichos sus teúles, e si halláredes que ansí que pagaban el dicho tributo, habéis de tener forma y manera juntamente con los dichos nuestros oficiales y asentar con los dichos

indios, que nos den y paguen en cada un año otro tanto derecho u tributo, como daban y pagaban hasta agora a los dichos teúles y señores, y si halláredes que no tenían costumbre de pagar el dicho quinto y tributos, asentaréis con ellos que nos den y paguen reconocimiento del vasallaje que nos deben, como a sus soberanos y señores ordinariamente, lo que vos pareciere que buenamente podrán cumplir y pagar, y ansí mismo vos informéis, demás de lo susodicho, en qué otras cosas podemos ser servidos y tener renta en la dicha tierra, así como salinas, mineros, pastos y otras cosas que hobiere en la tierra (GIBSON, 1990).

De 1521 a 1542, los encomenderos dispusieron libremente de la energía de los indios de encomienda. No se modificó el sistema aborígen preexistente de reciprocidad para la producción de bienes y la prestación de servicios. Bajo el sistema de encomienda, el indígena conservó sus vínculos con el pueblo y grupo al que pertenecía, estableciendo con el encomendero una relación temporal, que consistía en un trabajo estacional y sin especialización, que debido a su carácter político de súbditos no implicó remuneración salarial alguna.

Si bien los españoles aceptaban que los indígenas eran seres humanos, pensaban que, como los niños, no eran responsables de sus actos y, por tanto, debían ser “encomendados” al cuidado de otros, lo que también sirvió como justificación de este sometimiento. Por lo tanto, la encomienda fue una institución que permite consolidar el espacio que se conquistaba, puesto que organizaba la mano de obra de las sociedades existentes de manera tal que beneficiaran a la corona española.

Desde el principio, la corona consideró la parte laboral de la encomienda como un expediente temporal e insatisfactoria, pendiente del establecimiento de una mano de obra asalariada libre; fue esta posición real la que tuvo como resultado la supresión del control de los encomenderos sobre la mano de obra indígena. Esto tuvo lugar a mediados del siglo XVI en la parte central del virreinato de Nueva España

y una generación después en los Andes Centrales (GIBSON, 1990).

Cabe destacar que como institución legal, la encomienda no implicó derechos sobre las tierras de los indios. Durante la conquista, la adquisición de tierra no fue el principal objetivo de los españoles. Ante todo, los españoles quisieron establecer en el Nuevo Mundo una sociedad organizada entorno a núcleos urbanos, a semejanza de las existentes en España. Estos pueblos disponían en sus alrededores de una población indígena campesina, sujeta a un sistema de dominio colonial indirecto, que proporcionaría el abastecimiento de alimentos.

El trabajo en la encomienda raramente difería de la esclavitud, y los indios continuaban sobrecargados de trabajo e igualmente maltratados que durante los primeros años de la conquista. En contra de la ley, a veces, los indios de encomienda eran vendidos o alquilados por sus encomenderos; poco se hizo para asegurar la cristianización de los trabajadores o para proporcionarles el bienestar que requería la ley. En las Indias Occidentales las encomiendas concluyeron al cabo de dos generaciones, debido a la extinción de la población aborígen.

Los tributos indígenas (que podían ser metales, o bien alimentos como el maíz, trigo, pescado o gallinas) eran recogidos por el cacique de la comunidad indígena, quien era el encargado de llevarlo al encomendero. El encomendero estaba en contacto con la encomienda, pero su lugar de residencia era la ciudad, bastión neurálgico del sistema colonial español, y era un vecino de ella que incluso podía ser que integrara el Cabildo, institución que tenía control sobre el ámbito urbano y rural. Citando la fuente vemos lo señalado anteriormente: *Gaspar de Solís, en nombre de Pedro Pizarro, vecino de la ciudad de Arequipa, digo que mi parte tiene necesidad de un traslado del título de encomienda, que el licenciado de la Gasca hizo en el dicho Pedro Pizarro, que está en los apeles del secretario pedro de Aveñedo, difunto.*

[...] pareció presente Pedro Pizarro, vecino desta ciudad, y presentó la cédula de encomienda desta otra parte escrita, e

pedió e requirió, a Su Merced, la cumpla y, en cumplimiento della, le dé la posesión de los caciques a principales e indios en la dicha cédula contenidos, e los pidió por testimonio.

Pedro Pizarro, vecino desta ciudad de Arequipa, digo que, entre los papeles de Gaspar Hernández, escribano público del cabildo, que fue desta ciudad, están unos títulos de una merced que el muy ilustre Cabildo, Justicia y regimiento desta dicha ciudad me hizo, de veinte banegadas de sembradura en Tacana, y conviene a mi derecho sacar un traslado, dos o más, de la dicha merced [...]

Más allá de ser el ámbito de control, la encomienda no era el ámbito cotidiano del encomendero, sino que por el contrario, este estaba ligado al seno de la ciudad, e incluso era parte funcional de ella.

4. Encomienda y tierras

Desaparecida la idea de los tesoros escondidos, los españoles pensaron en la posibilidad de organizar en el Nuevo Mundo una sociedad como la europea, construida en América sobre el trabajo indígena. Es decir, que si bien los blancos vivían separados de los aborígenes, a la vez los necesitaban como mano de obra.

Al principio los colonizadores fueron atraídos hacia las zonas densamente pobladas del México Central y de los Andes Centrales, donde dieron más importancia al botín, mano de obra y tributos que a la tierra. Por consecuencia fueron estas zonas las que sufrieron las conquistas mayores y las que más pronto se vieron afectadas por las encomiendas más prolongadas del continente.

La encomienda fue la institución inicial adecuada y, de modo significativo, no comportaba la concesión de tierra, sino la concesión de indios para tributos y trabajos, por cascada se entregaba el usufructo de la tierra que esta mano de obra encomendada habita: *[...] encomiendo nuevamente en vos [...] todos los indios caciques principales, e indios a ellos sujetos, chácras y estancias a ellos pertenecientes [...]*

Según el sistema hereditario de la península ibérica la propiedad de la tierra suponía tradicionalmente beneficio económico y posición social. Pero el traslado de esta tradición al Nuevo Mundo fue retrasado por la existencia de una amplia y densa población indígena que ocupaba las tierras. Sólo con el descenso de este sector de la población en el siglo XVI, habría una gran cantidad de tierras disponibles. *A partir de la segunda mitad del siglo XVI, el desinterés de los españoles por la tierra y las actividades agrícolas cambió repentinamente, y empezaron, cada vez más, a solicitar nuevas mercedes de tierras (FLORESCANO, 1990).* Comenzó a darse entonces una idea de tratar de tomar todas las tierras aledañas a la encomienda y pedir título de propiedad. Vale recordar que la encomienda le era otorgada al encomendero por la corona, pero las tierras aledañas a la encomienda eran entregadas por el Cabildo de la ciudad. Esta situación no sería otra cosa, con el correr del tiempo, que el puntapié inicial para lo que se denominaría en el futuro la hacienda: *Pedro Pizarro, vecino desta ciudad, besa las manos a Vuestras Mercedes y suplica a Vuestras Mercedes, le hagan merced de le señalar y dar veinte banegas e sembradura abajo del alijal de Tacana, que son tierras baldías y montuosas, que se llaman Rolonia e Vitoria, para hacer, en las dichas tierras, heredades, en lo cual rescibirá merced [...] dicen que Vuestras Señorías pueden hacer merced a Pedro Pizarro de una Chácras llamada Coyluna, que es por encima del alijal de Tacana, y, a lo que a mí me parece, se le sigue a los indios provecho, porque Pedro Pizarro sacará, a su coste, las acequias, después se aprovecharán ellos de las acequias, y a mi parecer, ha más de doce años que no se siembran, y Vuestras Mercedes se las pueden dar, las veinte banegadas de tierra [...] pareciendo parte del dicho Pedro Pizarro y con este mandamiento fuerades requerido, midáis la dicha chácras al dicho Pedro Pizarro, que tenga veinte banegas de a cuatro solares cada banega, de los solares desta ciudad, y medida, le pornéis mojones y límites, y le daréis la posesión della, firme y bastantemente, conforme a derecho, y, así, dada la posesión por ante escribano que nombréis para ello [...] dé [...] título de la merced [...]*

Esta idea de propiedad privada es también no sólo dada por el establecimiento de los límites y la mensura de las tierras entregadas en merced, sino que eran mensuradas por un Juez del Cabildo especialmente asignado para ello, y que además atestiguaba el título de propiedad que se le estaba entregando, en este caso a Pedro Pizarro: [...] *por el dicho señor Juez visto mandamiento, estando delante de la dicha chacra, comenzó a medir las veinte banegas de tierra, de a cuatro solares, cada una banega, de tierra, las cuales, el señor Juez empezó a medir por orilla de una barranca y por cerca de una acequia grande que, al presente, está cerrada [...] y sobre la barranca, puso mojonos [...]*

Un creciente número de españoles encomenderos, como también otros menos privilegiados, se aprovecharon del mecanismo de la distribución de la tierra, generándose a lo largo del tiempo una diferenciación entre las tierras destinadas para pastar, denominadas estancias y las dedicadas a los viñedos, cultivo de granos y vegetales, denominadas chacras.

Los indios producían artículos europeos para poder vender a cambio del metálico que necesitaban para pagar el tributo. Indudablemente el cultivo o fabricación de productos europeos constituía un paso en dirección a la hispanización de dichos individuos. Los bienes eran producidos o hechos exclusivamente por indios como artículos tributarios, no había ninguna intención de integrarlos en la vida indígena.

El tributo se convirtió en uno de los principales mecanismos de control ejercido por los encomenderos sobre los indígenas, y sus recaudadores tributarios, que normalmente eran indios, se hallaban entre los agentes de los encomenderos más temidos. Al igual que en otros aspectos de la encomienda, los excesos que se cometían en la recaudación del tributo fueron posibles debido a la dependencia de los encomenderos respecto de los jefes indios locales. Durante el primer período, el tributo era entregado al cacique, y bajo su dirección se extraía una parte del mismo, para luego transferirla al encomendero. En la ausencia de dicha cooperación de los caciques, los españoles no tenían los medios adecuados para exigir de los indios los

pagos del tributo. Por otra parte, esta cooperación también permitía a los caciques absorber gran parte de los tributos indígenas para su propio enriquecimiento. La cantidad tributada se componía normalmente de un pago en dinero y de un pago en especias, y los valores de estas variaban considerablemente de un lugar a otro. El gobierno español, con la siempre necesidad de encontrar fondos, a fines del siglo XVI y durante el siglo XVII, impuso nuevos impuestos a los indios bajo títulos tan especiales como servicio y ministros.

En pocas líneas podríamos decir que la encomienda, vía de acceso a la propiedad de la tierra, es una institución que permite controlar el espacio que se conquista, ya que permite organizar las sociedades existentes en beneficio de la corona española. El logro de los españoles fue poder acomodar las instituciones peninsulares como la encomienda a un modelo de poblamiento y a un sistema de extracción de tributos y de trabajo preexistente.

5. Encomienda y aculturación

La encomienda fue una institución de control, pero además fue una institución de transición entre un período de guerra y de paz, entre el tiempo de tomar conciencia de vencedores y vencidos. En el *Traslado* (30 de octubre 1567), se reconoce que estas tierras pertenecieron al antiguo Imperio de los Incas, pero que pasaban a ser propiedad privada de Pedro Pizarro, marcando otra manifestación por parte de los conquistadores de expresar su dominación sobre los pueblos indígenas: [...] *le hicimos merced [...] de veinte banegas de tierra [...] que pareció ser y haber sido de los ingas, señores deste reino, y se le mandó dar título y mandamiento de posesión [...]*

Con la interpelación entre el español y el indígena se da un proceso de aculturación continuo que modificó tanto las organizaciones indígenas locales como a los españoles. Esto se advierte en la intención de la cultura peninsular de lograr un traslado de costumbres y organizaciones de Europa hacia Hispanoamérica, para establecer la Nueva Europa. El

sistema de encomienda parecía ser la fórmula ideal para las relaciones hispanoamericanas; ahí los encomenderos percibían tributos o servicios personales y a cambio de ello, el encomendero debía ocuparse de la instrucción y evangelización del indio encomendado: [...] *yo vos encargo y mando cuanto puedo que tengáis especial y principal cuidado de la conversión y doctrina de los teúles e indios de esas partes e provincias que son debajo de vuestra gobernación, y que con todas vuestras fuerzas, supuestos todos otros intereses y provechos, trabajéis por vuestra parte cuanto en el mundo os fuere posible, como los indios naturales de esa Nueva España sean convertidos a nuestra Santa Fe Católica e industriados en ella, para que vivan como cristianos y se salven [...]*

El proceso de aculturación se puso de manifiesto desde la figura del español como dominador (pasando por los discursos religiosos) hasta en el desarrollo de la vida cotidiana de los grupos indígenas. La aculturación no sólo se dio por la presencia del español, sino que también en los aspectos cotidianos nuevos a los que se enfrentó el indígena, como la producción de determinados cereales, como es el trigo, como el pago tributario, etc..

Con referencia a la aculturación, este concepto pone el acento en las transformaciones de las culturas receptoras cuando hay un proceso de dominación, como en el caso de la colonización. Se refiere a la deculturación o pérdida de contenido de éstas culturas, que es un aspecto de la aculturación. En el caso de América, encontramos una asimetría total, con un claro desarrollo de dominación, que es violenta, acelerada, e impuesta.

En relación al proceso de evangelización llevado a cabo por los europeos, hay una clara demostración de imposición, y no cabe dudas de que el conquistador define al indígena con ciertos elementos que son funcionales en su cultura y que, en última instancia, benefician el logro de su objetivo: si el dominado cree y tiene fe, es un potencial creyente católico, al cual se deberá guiar y encaminar en la santa fe y las buenas costumbres. Dentro de cada institución española instalada en América había ciertos requisitos en cuanto a lo

que a religión se refiere: *Que en las estancias o en otras partes donde los españoles se sirvieren de los dichos indios, tengan una parte señalada donde tengan una imagen de Nuestra Señora, y cada día por la mañana antes que salgan a hacer hacienda los lleven allí, y les digan las cosas de nuestra Santa Fe, y les muestren la oración del Pater Noster, e Ave María, Credo, e Salve Regina, en manera que se conozcan que reciben doctrina de nuestra fe, so pena que por cada vez que no lo hiciere pague seis pesos de oro, aplicados como dicho es.*

Más allá de la supuesta situación de comprensión ideológica, hay un ataque al accionar cotidiano del indígena y sus creencias. La no aceptación de los hábitos indígenas en el espectro espiritual dan cuenta del fuerte accionar ideológico de las premisas del catolicismo.

Es verdad que los misioneros actuaron a menudo como un freno para la explotación abrumadora, constituyendo una alternativa a los enfrentamientos armados y una posibilidad para el indígena de compartir un dios que lo protegiese de los estigmas de su origen y le brindaran un teórico derecho a la igualdad, pero como siempre, todas estas ventajas ofrecidas al indígena fundamentaron un paternalismo que se aprovechó al máximo por el misionero para generar dependencia, puesto que en sus manos estaba convertir a aquél en un “ser humano” y defenderlo de los excesos de la encomienda, las rancheadas (saqueos militares) y el exterminio. O’Gorman afirma: *España no conoció más discriminación racial que la consagrada en un cuerpo de disposiciones paternas y protectoras del indio contra la rapacidad y el mal ejemplo de los españoles, y si esas medidas no dieron el fruto esperado, debe reconocerse el propósito del intento que, a pesar de todo, no dejó de cumplirse de cierta manera en el mestizaje* (1992). Los esfuerzos que se hicieron por evangelizar a los habitantes del suelo americano no alcanzaron, hubo mucha resistencia, por parte de estos, en aceptar verdaderamente (si se permite la expresión) esta nueva creencia. Amadeo Frezier considera: *La religión cristiana, que se les hizo abrazar, todavía no ha arraigado bien en el corazón de la mayoría de ellos, donde conservan una marcada inclinación por su antigua*

idolatría; con frecuencia se descubre que aún adoran a la divinidad de sus mayores, es decir, el sol; sin embargo, son naturalmente dóciles y capaces de aprender lo bueno en cuanto a costumbres y religión, si tuviesen buenos ejemplos ante sus ojos; pero como se los instruye mal y como, por otra parte, ven generalmente que quienes les enseñan desmienten con sus actos lo que dicen por la boca, no saben qué deben creer. En efecto, cuando se les prohíben las mujeres y ven que el cura tiene dos o tres, deben sacar como consecuencia natural, o bien que éste no cree lo que dice, o bien que transgredir la ley es un pequeñísimo pecado.

Digamos entonces que, más allá de los objetivos redentores declarados, la consecuencia del desmantelamiento de las culturas propias es la resignada sumisión del indígena y su integración, siempre degradada, al modelo de civilización occidental. Podríamos decir que España bajó toda una cultura, una cosmovisión que entró en guerra con las culturas locales. No se detuvo, siguió su camino y no le interesó integrar todas las culturas de ese Nuevo Mundo, desconocido y profundo.

**Lisandro D. Hormaeche
Profesor en Historia.*

*Investigador del Instituto de Historia Americana,
Facultad de Ciencias Humanas,
Universidad Nacional de La Pampa*

Consecuencias de la conquista*

La conquista española provocó la desestructuración del mundo aborígen americano, es decir, se interrumpió para siempre el devenir histórico de grandes civilizaciones e importantes culturas. Trastornadas sus jerarquías sociales, alterada su estructura económica y amenazadas sus creencias religiosas, los indígenas tuvieron que adaptarse a las nuevas circunstancias impuestas por los conquistadores.

Para pueblos guerreros y en proceso de expansión territorial como aztecas e incas, la derrota fue interpretada como el abandono por parte de sus dioses y el fin de un ciclo cósmico. Esto se ha denominado el trauma de la conquista, que se refleja en los siguientes versos mexicanos de 1524, recogidos por Miguel León-Portilla:

*Tal vez a nuestra perdición, tal vez a nuestra destrucción,
es sólo a donde seremos llevados
[más], ¿a dónde deberemos ir aún? Somos gente vulgar,
somos perecederos, somos mortales,
déjennos pues ya morir,
déjennos ya perecer,
puesto que ya nuestros dioses han muerto.*

Una de las consecuencias de la derrota de sus dioses fue el desgano vital que se apoderó de muchos nativos. Esto se manifestó en una drástica caída de la fertilidad, abortos e infanticidios y dramáticos suicidios colectivos.

Por otra parte, las guerras entre españoles e indígenas diezmaron a un considerable número de población masculina y alteraron la organización familiar nativa. Los métodos bélicos empleados por los europeos fueron muy eficaces y contribuyeron a la brusca disminución de la población aborígen. Esto a pesar de los esfuerzos de la corona española, que promulgó diversas leyes para frenar los abusos derivados de las guerras.

Muchas muertes fueron consecuencia de las contiendas entre indígenas. Importantes pueblos y cacicazgos colaboraron con el invasor español para sacudir la dominación que sobre ellos ejercían poderosos vecinos. El mérito de los hispanos

fue el aprovechamiento de rivalidades históricas entre los indígenas para lograr sus propios objetivos. Surgieron de esta manera los denominados indios amigos, claves para comprender el éxito de los europeos en América.

Por supuesto que los motivos psicológicos y las guerras de conquista no explican por sí solos la caída de la población indígena.

Quizás el factor que más gravitó en la mortandad nativa fueron las enfermedades, ejército invisible que causó el llamado “choque microbiano”. En palabras de Nicolás Sánchez Albornoz, *estos morbos* (especialmente la viruela, la malaria, el sarampión, el tifus y la gripe) *que asolaban a Europa regularmente, saltaron pronto al Nuevo Mundo. Vinieron a la rastra de los invasores y encontraron aquí huéspedes sin inmunidad. Por el contrario, los tres continentes del Viejo Mundo compartían un mismo repertorio de enfermedades. África negra y el extremo oriente intercambiaron agentes patógenos con Europa a lo largo de siglos a través de los corredores que cruzan el Sahara o los desiertos asiáticos, siguiendo las rutas comerciales. (...) América no aportó mal alguno a la panoplia mundial, salvo, según creen algunos, la sífilis, y aun esto se halla en entredicho.*

A las guerras y epidemias pronto se agregaron otras razones que igualmente afectaron a la población americana. Las necesidades de mano de obra para la extracción de oro y plata y para las labores agrícolas, acabaron con importantes contingentes indígenas. Los efectos de la mita minera y la consiguiente desnaturalización de muchos indígenas, el uso de los nativos como medio de transporte, la encomienda y los repartimientos también deben ser considerados como factores que incidieron en los problemas demográficos reseñados.

El caso más trágico sin duda se registró en las Antillas. Para terminar presentaremos lo ocurrido con la población taína de La Española a lo largo de la primera mitad del siglo XVI, según el estudio de Frank Moya Pons.

Los cálculos demográficos de este historiador arrojan una cifra de 377 mil 559 habitantes para la isla en 1494. El impacto de la conquista con todos los elementos mencionados redujo este número a 26 mil 334 taínos para 1514, o sea, en apenas veinte años más del 90% de la población taína había dejado de existir. Ni la deportación de naturales procedentes de otras islas antillanas ni la importación de esclavos negros pudieron evitar el desplome total de esta cultura durante el primer siglo colonial.

Rebeliones indígenas

Comúnmente se piensa que la resistencia indígena al español se limitó al proceso de conquista que culminó en la segunda mitad del siglo XVI. Inolvidables son las descripciones de cronistas e historiadores que narran episodios tan memorables como la caída de la ciudad de Tenochtitlán (capital del imperio azteca) o el desbande de Cajamarca, donde Francisco Pizarro logró apresar al Sapa Inca Atahualpa.

Sin embargo, la resistencia al europeo fue una constante del largo período colonial. A medida que las huestes hispanas avanzaban e intentaban dominar los extensos territorios americanos, se enfrentaron a muchos pueblos que les opusieron una tenaz lucha.

El rechazo se manifestó de diversas maneras, abarcando desde la simple resistencia pasiva incorporada al quehacer diario, hasta la rebelión armada y generalizada. En muchas zonas conquistadas por el español, los nativos continuaron con sus viejos ritos y creencias, desafiando a la autoridad que intentaba imponer su religión. Estallidos locales y motines de variada intensidad conmovían de tanto en tanto a todas las provincias de la América colonial. Por último, en importantes regiones alejadas de los grandes núcleos urbanos, la guerra permanente caracterizó las relaciones hispano – indígenas.

Las sublevaciones del siglo XVI se deben comprender en el contexto del proceso de conquista. En la mayoría de ellas

predominó la violencia con todos sus excesos, practicados por ambos bandos.

Ya a partir de la segunda mitad del siglo XVI, la excesiva intransigencia de los misioneros católicos respecto a las costumbres y creencias nativas, desencadenó diversos movimientos locales que combinaban la violencia con rasgos milenaristas. Generalmente estas rebeliones fueron estimuladas por hechiceros que anunciaban la llegada de nuevos tiempos. Se predicaba el abandono del cristianismo y la vuelta a las tradiciones precolombinas a través del restablecimiento del orden interrumpido por la conquista.

Un ejemplo de esta situación es la llamada guerra del Mixton en el norte de México (Nueva Galicia), entre 1541 y 1542. Allí las tribus cascaneas se levantaron en la región de Tlatenango y Suchipila, quemando iglesias y cruces, matando misioneros y castigando severamente a los indígenas que persistían en la fe católica.

Pero la evangelización no siempre fue resistida violentamente. En muchos lugares el milenarismo actuó silenciosamente a espaldas del español, originando movimientos que cuestionaban la dominación hispana en un plano ideológico y cultural. Quizás el caso más conocido fue el del Taky Onkoy en el Perú de las últimas décadas del siglo XVI. Este movimiento preconizó el enfrentamiento de los dioses indígenas con el dios cristiano, donde el triunfo pertenecería a los primeros. De esa manera, los europeos serían expulsados del mundo andino, iniciándose un nuevo ciclo cósmico.

A la rebelión violenta y al milenarismo hay que agregar la incorporación parcial de algunos elementos de la doctrina católica, con el propósito de esconder la vigencia del culto a los dioses antiguos. El sincretismo religioso de nuestros días deriva precisamente de esta reacción, que permitió al indígena mantener parte de sus creencias bajo las formas del culto cristiano.

Si bien a lo largo del siglo XVII la religión católica fue paulatinamente asimilada en las zonas urbanas dominadas

por los españoles, en las fronteras del imperio colonial la resistencia indígena fue un fenómeno permanente.

Cuando empleamos el término “frontera”, nos referimos a lo que Céspedes del Castillo definió como *un espacio geográfico en el que un pueblo en movimiento entra en contacto con otro u otros de cultura muy diferente a la de aquél. Frontera es, al mismo tiempo, el proceso de interacción entre esos pueblos y sus respectivas culturas, que en mayor o menor medida quedan influidas unas por otras. La frontera que se acaba o cierra en un lugar se abre en otro si el pueblo que la inició con su movimiento continúa desplazándose, hasta el instante en que ese dinamismo cese.*

A lo largo de todo el período colonial existieron fronteras desde el desierto del norte de México o la selva amazónica, hasta el extremo sur de la gobernación de Chile. En estas extensas regiones habitaban pueblos nómades o seminómades que retrasaron o imposibilitaron la conquista española de dichos territorios.

¿Cómo estas culturas pudieron hacer frente al europeo durante tantos años? Sin duda, se pueden enumerar muchos factores para comprender esta situación. Dejando de lado peculiaridades de índole netamente local, se aprecian características más o menos similares que son propias de la resistencia fronteriza.

En primer lugar habría que señalar la difícil geografía de estas áreas en disputa, cuyo perfecto conocimiento por parte de los indígenas causó más de un dolor de cabeza a los españoles. Por ejemplo, los chichimecas del norte de Nueva España subsistían en zonas muy áridas gracias a un óptimo aprovechamiento de la flora y fauna del desierto, mientras los hispanos debían desplazarse con enormes bultos que les restaban movilidad.

La estructura socio-cultural de estos pueblos, basada en múltiples jefaturas locales, imposibilitaba al invasor concertar acuerdos de paz duraderos, pues cualquier cacique podía transgredirlos. No sólo los españoles experimentaron

este problema, sino también lo vivieron los aztecas e incas en sus respectivas guerras expansivas.

Por otra parte, la apropiación y asimilación de elementos materiales desconocidos para los indígenas, les permitió enfrentar con mayor eficacia al invasor. Uno de los ejemplos más ilustrativos fue el uso que los nativos dieron al caballo, que les otorgó una mayor movilidad, rapidez y sorpresa en la guerra y también fue incorporado al mundo ritual y a su dieta alimenticia.

Las tácticas militares empleadas por los naturales se fueron modificando, adaptándose a una guerra de emboscadas o guerrillas, que evitaba la batalla a campo abierto contra las huestes hispanas.

Estas características sin duda nos ayudan a entender mejor la larga duración de la resistencia que opusieron mapuches, chichimecas, chiriguano, guaraníes, mayas, apaches y navajos, entre muchos otros.

Además de las guerras fronterizas, en los siglos XVII y XVIII se registraron numerosas rebeliones indígenas al interior de las unidades administrativas coloniales. Estos conflictos fueron mucho más importantes de lo que la historiografía tradicional ha querido admitir. Por ello, los estudios monográficos sobre este tema son muy escasos. Si omitimos el caso del célebre levantamiento de Túpac Amaru II en 1780 (conflicto que cuenta con una vastísima bibliografía) la mayoría de los otros movimientos ha permanecido casi en las tinieblas.

Muy poco se han difundido los alzamientos de Enriquillo en La Española, de los mayas del Yucatán, de los acaxéas en el actual estado de Durango, de los indios pueblo del norte de México, de los nativos de la selva amazónica liderados por Juan Santos Atau Huallpa, de los calchaquíes del noroeste argentino o de Túpac Catari en la Audiencia de Charcas.

Las rebeliones indígenas del período colonial se producen por diversas motivaciones que se pueden englobar en la imposición de un sistema económico y social que había quebrado las antiguas estructuras nativas. La resistencia

germina cuando el aborigen decide rechazar dichas imposiciones por la fuerza de las armas.

El pesado servicio personal, la mita, la encomienda, instituciones laborales donde el indígena recibía escasos beneficios tras grandes esfuerzos, provocaron insatisfacciones. Si a ellas le sumamos el trauma de la conquista y la aparición de líderes que ensalzaban el milenarismo, podemos entender el estallido de numerosos motines de carácter local y de grandes rebeliones de mayor alcance.

Sobre todo en el siglo XVIII, el clamor del indígena se dirigió contra la figura del corregidor. Estos funcionarios, mal pagados por la corona, acostumbraban realizar los “repartos de mercancías”. Mediante este sistema se obligaba al indio a adquirir artículos que no eran de primera necesidad (medias de seda, libros de teología, porcelana china, etc.) e incluso se lo forzaba a endeudarse. Además, muchos corregidores actuaban despóticamente en su jurisdicción, tolerando abusos y disponiendo de la mano de obra indígena.

La rebelión encabezada por José Gabriel Condorcanqui (que se cambió el nombre a Túpac Amaru II, reivindicando la lucha de su predecesor) simboliza la respuesta indígena más radical frente a la situación descrita. No fue casual el temprano ajusticiamiento del corregidor de Tinta, hecho que se constituyó en la señal para el alzamiento de miles de indígenas del virreinato del Perú en noviembre de 1780.

También hubo convulsiones producto de la ubicación del nativo en la pirámide social. La sociedad estamental colonial relegaba al aborigen a uno de los estamentos más bajos, existiendo escasas posibilidades de integración en la sociedad liderada por el estrato hispanocriollo. Los motines urbanos, con participación de mestizos y castas, estallaban precisamente por estas desigualdades.

Cronología de rebeliones en América del Sur

1. Rebelión de Manco Inca en 1536, continuada por Sairi Túpac, Titu Cusi Yupanqui y Túpac Amaru hasta 1572.
2. Movimiento milenarista del Taky Onkoy en la década de 1560.
3. Guerras calchaquíes en el noroeste argentino desde 1562 y rebelión calchaquí en 1659 acaudillada por el español Pedro Bohórquez.
4. Insurrección de los indios quimbayas en 1577 en el valle del río Cauca.
5. Alzamientos de los taironas entre 1571 y 1575.
6. Guerras protagonizadas por los chimilas, tupés y guajiros en la Audiencia de Bogotá.
7. Rebelión de corte milenarista de tribus guaraníes, encabezada por Oberá alrededor de 1579 y guerras guaraníes entre 1754 y 1756.
8. Levantamientos generales mapuches encabezados por Lautaro y Pelantaru en 1553 y 1598 respectivamente y rebeliones mapuches de 1655-1656, 1723 y 1766.
9. Guerras contra los chiriguano en la Audiencia de Charcas durante el siglo XVI; Levantamiento de los chiriguano acaudillados por Aruma en 1727 y alzamientos chiriguano en 1778 y 1799.
10. Guerra fronteriza contra distintos pueblos del Chaco (especialmente los guaycurúes), donde sobresale el levantamiento general de 1632 en el que participaron los ongastas, capayanes y los cacanos o diaguitas.
11. A mediados del siglo XVII se levanta el cacique Andrés Zampati en el bajo Urubamba y posteriormente se rebelan los mismos indígenas, liderados por Mangoré y Siquirincho.
12. Levantamiento de los nativos de la isla de Chiloé en el sur de Chile en 1712.
13. Insurrección popular en Oropesa (Cochabamba) dirigida por el mestizo Alejo Calatayud en 1730.

14. Rebelión de Juan Santos Atau Huallpa en la selva amazónica en tierras del Gran Pajonal, desde 1742.

15. Rebelión de José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II, desde 1780.

16. Correrías de los hermanos Tomás, Dámaso y Nicolás Catari en 1780 y 1781 y rebelión de Túpac Catari en la Audiencia de Charcas en 1781.

17. Levantamiento en la ciudad de Oruro en 1781.

18. Participación indígena encabezada por Ambrosio Pizco en el movimiento de los comuneros del Socorro en Nueva Granada, en 1781.

Cronología de rebeliones en México y Centroamérica

1. Rebelión del Bahoruco encabezada por el cacique Enriquillo en La Española entre 1519 y 1533.

2. Alzamiento en Puerto Rico en 1511.

3. Guerra de Mixton en el norte de México (región de Tlaltenango y Suchipila), donde se levantan las tribus cascanes al mando de Tenamaxtli en 1541.

4. Guerras chichimecas que enfrentan a los zacatecos, guachichiles, pames, cascanes y guamares con los españoles, entre 1550 y 1590 y alzamiento general de los guachichiles en Nueva León, en 1624.

5. Sublevación de los acaxées de la sierra de San Andrés abanderados por el "Obispo", en 1604.

6. Levantamientos de los tepehuanes en Nueva Vizcaya, en 1616 y 1617.

7. Rebelión de los indios guazaparis en 1632 en Sinaloa.

8. Rebelión de las siete naciones desde 1643 en el norte de Nueva Vizcaya (Chihuahua), que aglutina a tobosos, cabezas, salineros, mamites, julimes, conchos y colorados.

9. Alzamientos tarahumaras en 1646, 1650-1652 y 1684-1690.

10. Sublevación de los indios pueblo liderados por el hechicero Popé, en 1680 en torno a la ciudad de Santa Fe.

11. Levantamiento de los indios de la Baja California (pericúes y coras) contra las misiones jesuitas, instigados por los jefes Botón y Chicori en 1734 y 1735.

12. Alzamiento de yaquis, pimas y mayos de Sonora en 1740 y rebelión de los pimas entre 1768 y 1770.

13. Enfrentamientos con grupos apaches de Tejas, en 1758.

14. Movimiento milenarista encabezado por Jacinto Canek en Yucatán, en 1761

*Hugo Rosati A.

Instituto de Historia de la
Pontificia Universidad Católica de Chile

Bibliografía General

- AA. VV.: *Historia Universal Salvat*, tomo XXI, Salvat Editores S.A., Barcelona, 1985.
- AA.VV.: *Historia general de España y América*, tomos VII, IX-1, IX-2, XI-1 y XI-2, Ed. Rialp, Madrid, 1982-1989.
- AZCÁRRAGA de BUSTAMANTE, J.L. de: *El curso marítimo*, Ed. CSIC, 1959.
- BARRAL Ángel: *Las rebeliones indígenas en la América española*, Ed. Mapfre, Madrid, 1992.
- BETHELL, Leslie: *Historia de América Latina*, tomos II, III y IV, Ed. Crítica, Barcelona, 1990.
- BONNICHON, Philippe: *Los navegantes franceses y el descubrimiento de América: siglos XVI, XVII y XVIII*, Ed. Mapfre, Madrid, 1992.

- BURREL I FLORIA, Guillem: *Crónica de América*, Ed. Plaza & Janes, 1990.
- CAMBRIDGE UNIVERSITY: *Historia del mundo moderno*, Ed. Sopena, Madrid, 1976.
- CARRASCO, Pedro & CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo: *Historia de América Latina 1*, Ed. Alianza, Madrid, 1985.
- CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo: *América Hispánica (1492-1898)* Ed. Labor, Madrid, 1983, (tomo VI de la *Historia de España* dirigida por Manuel Tuñón de Lara).
- COLL, Josefina Oliva De: *La resistencia indígena ante la conquista*, Ed. Siglo XXI, México, 1988.
- COOK, Sherburne F. & BORAH, Woodrow: *Ensayos sobre la historia de la población: México y el Caribe*, Ed. Siglo XXI, México, 1978.
- FRIEDE, Juan: *Los quimbayas bajo la dominación española*, Ed. Banco de la República de Bogotá, Bogotá, 1963.
- GALEANO, Eduardo: *Memoria del fuego*, 3 tomos, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1982-1986.
- GALL, J. y F.: *El filibusterismo*, Ed. F.C.E., México, 1957.
- GARCÍA JORDAN, Pilar & IZARD, Michel (coords.): *Conquista y resistencia en la historia de América*, Ed. Universitat de Barcelona, Barcelona, 1982.
- HARING, Clarence: *Comercio y navegación entre España y las Indias*, Ed. F.C.E., México, 1939.
- HARING, Clarence: *Los bucaneros de las Indias Occidentales en el siglo XVII*, Ed. Academia Nacional de la Historia de Venezuela, Caracas, 1939.
- JARMY CHAPA, M. de: *Un eslabón perdido en la Historia. Piratería en el Caribe, siglos XVI y XVII*, Ed. UNAM, México, 1983.
- LEÓN PORTILLA, Miguel: *El reverso de la conquista*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1974.
- LEÓN SOLÍS, Leonardo: *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas. 1700-1800*, Ed. Universidad de la Frontera, Temuco, 1991.
- LEWIN, Boleslao: *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la independencia de Hispanoamérica*, Ed. Sociedad Editora Latino América, Buenos Aires, 1967.
- LUCENA SALMORAL, Manuel (coord.): *Historia de Iberoamérica*, tomo II, Ed. Catedra, Madrid, 1990.
- LUCENA SALMORAL, Manuel: *Piratas, bucaneros, filibusteros y corsarios en América*, Ed. Mapfre, Madrid, 1992.
- MOYA PONS, Frank: *Después de Colón. Trabajo, sociedad y política en la economía del oro*, Ed. Alianza, Madrid, 1987.
- O'PHELAN GODOY, Scarlett: *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*, Ed. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1988.
- OSSIO, Juan & PRADO, Ignacio: *Ideología mesiánica del mundo andino*, Ed. Morson, Lima, 1973.
- PÉREZ HERRERO, Pedro: *Comercio y mercados en América Latina colonial*, Ed. Mapfre, Madrid, 1992.
- RAMOS, H.R.F.: *El contrabando inglés en el Caribe y el Golfo de México (1748-1778)*, 1990.
- RIVET, Paul: *En torno al origen del hombre americano*, Ed. F.C.E., México, 1960.
- ROSENBLAT, Ángel: *La población indígena y el mestizaje en América*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1954.
- SAIZ CIDONCHA, C.: *Historia de la piratería en América española*, Ed. San Martín, 1985.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás: *La población de América Latina desde los tiempos precolombinos al año 2000*, Ed. Alianza, Madrid, 1977.
- STERN, Steve: *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*, Ed. Alianza, Madrid, 1986.
- THOMAS, Hugh: *La población de México antes de 1521*, Colección Historia 16, Madrid, 1995.
- VALCÁRCEL, Carlos: *La rebelión de Túpac Amaru*, Ed. F.C.E., México, 1965.
- VALCÁRCEL, Carlos: *Rebeliones coloniales sudamericanas*, Ed. F.C.E., México, 1982.
- VILLALOBOS, Sergio: *El comercio y la crisis colonial*, Ed. Universidad de Chile, Santiago, 1968.
- VILLALOBOS, Sergio: *Vida fronteriza en la Araucanía*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995.
- WACHTEL, Nathan: *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Ed. Alianza, Madrid, 1976.
- WAYNE POWELL, Philip: *Capitan Mestizo. Miguel Caldera y la frontera norteña*, Ed. F.C.E., México, 1980.
- WAYNE POWELL, Philip: *La guerra chichimeca (1550-1600)*, Ed. F.C.E., México, 1977.

Esclavitud, cimarrones y palenques*

Los sábados, la pobrería mulata abandonaba en tumulto los ranchos de cartoneros y latón de las orillas de las ciénagas, con sus animales domésticos y sus trastos de comer y beber, y se tomaban en un asalto de júbilo las playas pedregosas del sector colonial. Algunos, entre los más viejos llevaban hasta hacía pocos años la marca real de los esclavos, impresa con hierros candentes en el pecho. Durante el fin de semana bailan sin clemencia, se emborrachaban a muerte con alcoholes de alambiques caseros, hacían amores libres entre los matorrales de icaco, y a la media noche del domingo desbarataban sus propios fandangos con trifulcas sangrientas de todos contra todos. Era la misma muchedumbre impetuosa que resto de la semana se infiltraba en las plazas y callejuelas de los barrios antiguos, con ventorrillos de cuanto fuera posible comprar y vender, e infundían a la ciudad muerta un frenesí de feria humananolorosa a pescado frito: una vida nueva.⁶

La esclavitud es el estado social definido por la ley y las costumbres como la forma involuntaria de servidumbre humana más absoluta. Un esclavo se caracteriza porque su trabajo o sus servicios se obtienen por la fuerza y su persona física es considerada como propiedad de su dueño, que dispone de él a su voluntad. Desde los tiempos más remotos, el esclavo se definía legalmente como una mercancía que el dueño podía vender, comprar, regalar o cambiar por una deuda, sin que el esclavo pudiera ejercer ningún derecho u objeción personal o legal.

La mayoría de las veces existen diferencias étnicas entre el tratante de esclavos y el esclavo, ya que la esclavitud suele estar basada en un fuerte prejuicio racial, según el cual la etnia a la que pertenece el tratante es considerada superior a la de los esclavos. Es muy raro que los esclavos sean miembros del mismo grupo étnico que el dueño, pero una de

⁶ GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel: *El Amor en los tiempos del Cólera* Editorial Oveja Negra, 1985.

las pocas excepciones se dio en Rusia durante los siglos XVII y XVIII. La práctica de la esclavitud data de épocas prehistóricas, aunque su institucionalización probablemente se produjo cuando los avances agrícolas hicieron posible sociedades más organizadas que requerían de esclavos para determinadas funciones.

Para obtenerlos se conquistaban otros pueblos; sin embargo, algunos individuos se vendían a sí mismos o vendían a miembros de su familia para pagar deudas pendientes; la esclavitud era también el castigo para aquellas personas que cometían algún delito.

La Importancia de la Esclavitud - Justificación Económica

La institución fue importantísima para la vida económica de la Colonia, especialmente a partir de finales del siglo XVIII. Sobre ella pesaba en mucha parte la producción de las diferentes actividades. Además en una época en la que la mano de obra era escasa por el reducido número de indígenas en algunas regiones, o por la renuencia de éstos a prestar servicios a los españoles; y desde el momento en que todavía no se había desarrollado la proletarización rural, la esclavitud era una institución esencial para el proceso productivo. No es de extrañar entonces que en el avalúo de minas y haciendas, los esclavos tuvieran un valor superior al de las propiedades y sus mejoras. Además, el comercio de esclavos fue una fuente de acumulación de capital para los comerciantes dedicados a la trata negrera, en especial los de Cartagena, centroamericano de este comercio.

Como institución y sobre todo en períodos de dificultad para reponer la mano de obra, la esclavitud creaba un límite a la explotación desde el momento en que el amo la llevaba sólo hasta cierto punto, porque sabía que si la imponía más allá, el esclavo moría y se perdía la inversión. Por esta razón en ciertas condiciones los esclavos pudieron estar mejor que los mitayos, pero por otra parte, el esclavista trataba de llegar siempre hasta el límite con el objeto de sacar el mayor provecho al capital que había invertido, por lo cual el

trabajo del esclavo apropiado por el amo era máximo, no dejando para aquél sino que éstos debían conseguírsela trabajando la tierra los días festivos que se les daban para el descanso. Aparte de lo anterior y la relación amo – esclavo y la protección que la sociedad y las leyes le brindaron al primero eran muy adecuadas para que éstos descargaran en los esclavos ciertas conductas patológicas.

Cartagena de Indias, principal centro de esclavitud de la Nueva Granada

Al iniciarse el siglo XVII Cartagena de Indias era la plaza fuerte más importante del sistema defensivo del Caribe hispano, uno de los dos puertos autorizados en las posesiones españolas de América para introducir negros esclavos y punto de estacionamiento de la Flota de los Galeones en su comercio con Sur y Centroamérica. La combinación de estas tres características le imprimió a la ciudad un dinamismo y un aire de progreso que no tuvo antes ni después, la convirtió en el centro del poder económico, político y militar del Caribe colombiano y la dotó de una importancia para la Corona que no alcanzó en los límites del Caribe.

Vía de penetración al interior de vastísimos territorios que conducían a los centros andinos de producción del oro y la plata, con una bahía que era una de las más grandes plácidas y seguras de toda la América, fue punto clave en el sistema de comunicaciones e intercambio de España con sus colonias americanas, lo mismo que en su sistema defensivo.

El monopolio del comercio exterior y del tráfico de esclavos transformó radicalmente la vida social de Cartagena, dotándola de una identidad peculiar en el comercio neogranadino. El elemento decisivo en esta transformación fue la importación masiva de decenas de miles de negros, la mayoría de ellos residentes de la ciudad hasta su posterior envío a tierras del Perú, Quito, Panamá y el interior de la Nueva Granada. Las facilidades de su importación y de su posterior adquisición por las élites cartageneras cambiaron la composición de la población. La encomienda indígena

perdió importancia con la drástica reducción de los nativos, quienes fueron reemplazados por un número cada vez más grande de negros en el trabajo de las haciendas y las ocupaciones urbanas.

A diferencia del resto de las ciudades importantes de la Nueva Granada, incluidas las del Caribe colombiano, Cartagena de Indias adquirió desde el siglo XVII la distinción de ser una ciudad predominantemente negra y mulata. Pero no sólo en esto consistió el cambio. La ciudad se llenó de extranjeros especialmente portugueses y holandeses ligados al negocio de la esclavitud, hasta tal punto, que la corona decidió establecer allí el Tribunal de la Inquisición para el Caribe y el Norte de Sudamérica, con el objetivo principal de reprimir las actividades de los judíos, protestantes y herejes de distintas nacionalidades, atraídos al puerto por las posibilidades de hacer negocios.

El estacionamiento de la Flota de Galeones, que en ocasiones podía durar varios años, convirtió a Cartagena en el único centro habilitado, junto con Portobelo en Panamá, para el comercio de Sudamérica con España. De toda la Nueva Granada, de Quito y hasta del Perú bajaba, los comerciantes, con sus carteras llenas de oro y plata, a comprar mercancías y esclavos en Cartagena.

La ciudad adquirió así desde temprano su impronta de centro del comercio de la Nueva Granada, y con ello otra razón importante para proceder a dotarla de las seguridades de una plaza fuerte. Atraídos por sus riquezas, piratas y corsarios la sometieron a permanentes ataques y asedios y en 1697 fue completamente saqueada por el pirata francés Jean Bernal Desjæan, Barón de Pointis, el episodio final de una serie de eventos y decisiones que la afectaron negativamente e introdujeron cambios profundos en su naturaleza. La trata de negros había decaído notablemente y el dudoso honor de principal puerto negrero en la América española recaía en Buenos Aires, ahora abastecedor principal del Perú. Cartagena ingresó al siglo XVIII en ruinas y abandonada, como consecuencia del saqueo de los piratas.

El ataque de Pointis tuvo lugar cuando se esperaba que la flota arribara al puerto de un momento a otro, razón por la

cual se encontraban allí muchos comerciantes con grandes sumas de dinero destinadas a la compra de mercancías. Al apoderarse Pointis de ese capital provocó la quiebra del comercio cartagenero, bastante afectado ya por la decadencia del sistema de flotas y la desaparición del monopolio de la introducción y venta de esclavos. En 1703 quedaban sólo ocho españoles en la ciudad, y en el censo de 1708, se contaron menos de cuatrocientos blancos. La abrumadora presencia de negros y mulatos definió el mundo social cartagenero descrito por los sabios españoles. Constituían la fuerza de trabajo de las haciendas de los alrededores, trabajaban como artesanos y se ocupaban del resto de oficios menores de una ciudad portuaria y castrense como Cartagena de Indias.

Al lado de los negros y mulatos creció una población blanca “pobre y miserable” que prefería vagar por la ciudad porque “ya sean criollos o chapetones, desdeñan tal denigrante ocupación (trabajo manual) queriendo trabajar en nada que sea menos que comerciar”⁷. Cartagena se había diferenciado del resto del Caribe colombiano y de la Nueva Granada en general, convirtiéndose en una especie de enclave esclavista, predominantemente negro, en medio de una sociedad de composición más heterogénea, con una gran influencia todavía de las culturas nativas.

Cimarrones y Palenques en la Nueva Granada.

En estas áreas como en otras regiones esclavistas de las Américas, la institución de servidumbre y cautiverio engendró una manifestación opuesta: la resistencia de sus víctimas y su lucha por la libertad. Desde los inicios de la esclavitud en la Nueva Granada, los africanos en contra de

⁷ MÚNERA, Alfonso: *El Fracaso de la Nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717 – 1810)*, Banco de la República, El Áncora Editores, Santa Fe de Bogotá, 1998.

sus opresores tratando de escapar a su control o bien, bajo otras formas de resistencia menos abierta.

A finales del siglo XVI los esclavos prófugos o cimarrones se habían convertido en un grave problema para la sociedad española de la costa Caribe. No sólo privaban a los propietarios de esclavos de su “propiedad” sino que, formando comunidades fugitivas o palenques constituían una amenaza para la estabilidad de la misma sociedad esclavista. Esta modalidad de resistencia persistió a través de todo el período colonial. El cimarronismo a gran escala, que involucraba a prófugos que se unían para formar sus propias comunidades al margen de los asentamientos hispánicos, hizo su aparición en la Nueva Granada desde los inicios de su historia. Desde el año 1570 se conoce de expediciones españolas en contra de estas comunidades fugitivas en la provincia de Cartagena. Parte de la tradición cimarrona es constituida por el palenque de San Basilio.

Este por ser el más grande y organizado presentaba una base agrícola, ubicado en asentamientos estables bajo un liderazgo político y militar muy definido y, como en algunos otros casos, ordenados de acuerdo con orígenes tribales o étnicos africanos, estaban equipados con arcos y flechas además de armas de fuego, protegían sus asentamientos con empalizadas y fosos escondidos. Ejemplo es el palenque de Popayán (construcción de iglesias y trataron de negociar para que les fuera asignado un sacerdote). En este ejemplo se deja ver claramente el arraigo de la tradición religiosa cristiana impuesta por los españoles.

El escape individual podía ser llevado a cabo por individuos, actuando independientemente por una gran variedad de motivos. La huida podía ser un acto espontáneo, estimulado por la amenaza de un castigo, que podía provenir del amo o ser producto de una infracción de ley. En otros casos los esclavos huían para escapar de las malas condiciones de vida y para apelar a la ley; la huida era un elemento ampliamente practicado por los esclavos que aspiraban beneficiarse de la legislación paternalista, destinada a proteger a los esclavos del abuso, para asegurarles niveles mínimos de bienestar material y espiritual, para garantizar los derechos legales y

proporcionar las vías mediante las cuales los esclavos pudieran ejercer tales derechos. Cuando los esclavos deseaban lograr su libertad, aspiraban tenerla en compañía de otros esclavos, ya sea tratando de encontrar comunidades de fugitivos o tratando de escapar en grupos que pudieran establecer sus propias comunidades autosuficientes, lejos del amenazador contexto de la sociedad dominada por blancos.

La fuga de esclavos surgía de la rebelión colectiva de un grupo y conducía a la fundación de una comunidad fugitiva o palenque. Sin embargo el primero de estos elementos no siempre llevó a la realización del segundo. Algunas veces, la rebelión y la amenaza de fuga eran usadas para presionar al propietario de esclavos, y no llegaba a realizarse el escape hacia el palenque. En otras oportunidades, los esclavos fueron más lejos, traspasaron la protección de los derechos básicos existentes en la esclavitud para tratar colectivamente de escapar a su régimen y ejercer a una libertad más amplia. La búsqueda de este propósito más ambicioso pudo haber nacido de una reacción en contra del maltrato en circunstancias similares a las que provocaron el alzamiento de los esclavos.

La rebelión implicaba más que un simple forcejeo de voluntades entre los esclavos y sus amos dentro del contexto de la economía esclavista. Evidentemente la concepción de libertad que tenían los esclavos iba mucho más allá del simple hecho de aislarse de la sociedad hispánica; las oportunidades económicas que ofrecía la frontera los estimulaba hacia la visión de un futuro en el que ellos podrían ocupar su propio lugar como gente libre en una sociedad más amplia, y formar parte de la población libre de la región constituida en su gran mayoría por campesinos y buscadores de oro y mestizos y mulatos.

Existe otra categoría de protesta esclava que también incluía la fuga, pero en menor escala y con objetivos más limitados. Este tipo de protesta surgía cuando los esclavos huían para poder lograr objetivos determinados mediante una apelación formal ante la justicia colonial. Es evidente que el escape no era una acción llevada a cabo al azar por unos cuantos individuos, sino que era parte de una campaña estructurada

para preservar las concesiones hechas dentro de la economía esclavista, respaldada por la autoridad de un reconocido grupo de principales, que eran los líderes de una jerarquía esclava informal, que precedía y marchaba paralelamente a la de la nueva administración de la hacienda. Dicho liderazgo interno se apuntaba mediante una relación de parentesco dentro de la comunidad esclava puesto que la mayoría de los líderes tenían lazos de consanguinidad entre ellos.

Finalmente, los esclavos prófugos pueden ser agrupados en dos amplias categorías: la primera de ellas estaba conformada por esclavos que huían individual o colectivamente, en un intento por regular, mejorar o cambiar el trato que recibían dentro de la esclavitud. Aquí pueden incluirse casos de fuga que surgían debido a la infracción por parte del esclavo de los códigos disciplinarios o legales y, en los cuales los esclavos huían para evitar el castigo de sus amos o de la ley.

Esta categoría incluye también episodios en los que los esclavos huían, no por haber transgredido las normas, sino porque consideraban que sus amos lo habían hecho; en este caso, más que una huída de la justicia de los propietarios de esclavos o del estado era una fuga hacia la justicia, representada por la legislación hispánica, concerniente a los esclavos.

La segunda categoría de fugitivos estaba conformada por esclavos que individualmente o en grupo, aspiraban a rebelarse en contra de la esclavitud escapando permanentemente hacia la libertad. Este acto representaba una resistencia mucho más directa hacia el sistema esclavista, no sólo se aspiraba a una ruptura total del cautiverio, sino que, al ser adoptado por grupos de esclavos, consagraba un sueño de vida libre en comunidades autónomas, viviendo más allá del alcance de los propietarios de esclavos y de su estado de esclavitud.

Este tipo de cimarronismo es, en un amplio sentido, un legado de los cimarrones y palenques de los inicios del período colonial en el que los africanos se rebelaron contra el yugo esclavista en función de unas formas de resistencia

no sólo defendiendo una autonomía territorial, sino, además una nueva autonomía identitaria. Una autonomía identitaria que empieza a cimentarse y establecerse a partir de la interacción e intercambio de los múltiples grupos humanos que fueron extraídos y desarraigados de África.

*Christian Delgado Escobar
Universidad del Valle
Cali, Colombia.

Bibliografía

DE GRANADA, Germán: *Cimarronismo, palenques y Hablas "Criollas" en Hispanoamérica*, Instituto Caro y Cuero, Santa Fe de Bogotá, 1970.

MÚNERA, Alfonso: *El Fracaso de la Nación. Región, clase y raza en el caribe colombiano (1717 – 1810)*, Banco de la República, El Áncora Editores, Santa Fe de Bogotá, 1998.

TIRADO MEJÍA, Álvaro: *Introducción a la Historia Económica de Colombia*, La Carreta, Santa Fe de Bogotá, 1974.

MCFARLENE, Anthony: *Cimarrones y Palenques en Colombia. Siglo XVIII*, Historia y Espacio N° 14, Santiago de Cali, 1991.

Cimarrones y Cimarronajes*

La resistencia a la esclavitud de la gente africana y de sus descendientes fue constante durante todo el periodo colonial. Formas pasivas, como el desgano en el trabajo, la destrucción de los instrumentos de labor y la desobediencia colectiva, fueron algunas de sus expresiones. A éstas se sumaron otras, activas, como la rebelión y el enfrentamiento. Todas las formas de resistencia contra la esclavitud y la discriminación se denominan cimarronaje.

Las expresiones del cimarronaje se conocen con el nombre de cabildos. Estos eran asociaciones de personas procedentes de un mismo lugar en África, que compartían una historia similar. Sus miembros se reunían con frecuencia para realizar bailes, toques de tambor y cantos en los días de fiesta. Los cabildos también se desempeñaban como sociedades de socorro: reunían fondos para resolver las necesidades de sus miembros y auxiliaban a los recién llegados de África. En Cartagena de Indias fueron famosos los cabildos Arará y Mina hasta que, en el siglo XVIII, sus casas fueron cerradas por las autoridades. Esta actitud represiva del gobierno español se debió a que las actividades que allí se realizaban les permitían a los africanos recordar sus costumbres, consideradas en contra de la religión católica. La gente de una misma cultura recurría a sabidurías propias, decisiones y acciones para aliviar sus penas, curar sus dolencias e idear estrategias para recuperar la libertad.

Los cabildos fueron centros de evocación y afirmación de valores, imágenes, música, culinaria y expresiones lingüísticas o gestuales de tradición africana. Por esta razón se consideran refugios de africanía, es decir, espacios donde la gente del África podía evocar las memorias, sentimientos, aromas, formas estéticas, texturas, colores y armonías de su tierra natal. Con el paso del tiempo, y gracias a su creatividad, enriquecieron sus legados con tradiciones europeas e indígenas, al tiempo que muchas de sus prácticas se arraigaron en las sociedades de los peninsulares y nativos americanos. No sólo los cabildos fueron espacios de resistencia al cautiverio en la Nueva Granada. Los palenques también lo fueron. Eran pueblos fortificados, construidos por

los africanos que huían de sus amos. Los grupos de fugitivos apalencados amenazaron la estabilidad económica de la sociedad esclavista. Para los amos, el cimarronaje representaba una pérdida económica. Los esclavizados tenían un precio y, al fugarse, se fugaba también el capital que representaban. Además eran una amenaza constante porque obstaculizaban el tránsito de mercancías, asaltaban y asesinaban a los viajeros que se dirigían o partían de las ciudades, y ejercían una gran influencia sobre aquellos que aún permanecían en cautiverio. Por otra parte, los cimarrones que vivían en Cartagena y sus alrededores eran vistos como posibles aliados de los piratas ingleses y franceses que deseaban saquear el puerto.

Pero la búsqueda de la libertad no se limitó a la resistencia religiosa y bélica. A principios del siglo XVIII ya existía una importante población de criollos, es decir, nacidos en la Nueva Granada, aunque de padres africanos. También se llamaba criollos a los hijos de padres españoles y madres africanas. La sociedad colonial designó a estas últimas personas con la palabra mulatos. En ambos casos el término criollo se refería al hecho de no haber nacido en África, sino en los territorios esclavistas americanos.

Un siglo y medio después del inicio de la trata, los criollos recurrieron a las leyes para reclamar su libertad. Las Leyes de Indias y los Códigos Negros regían la vida colonial y la de los esclavizados. A pesar de que muchas de ellas autorizaban el trato inhumano de los cautivos, otras permitían al esclavizado la posibilidad de manumitirse, es decir, de liberarse de la esclavitud. Las modalidades eran múltiples. La libertad podía alcanzarse por concesión o gracia cuando el propietario de un esclavizado lo liberaba sin ninguna contraprestación ni pago. O el cautivo se liberaba cuando lograba reunir el dinero equivalente a su precio y compraba su propia carta de libertad. La transacción era legal, pero se llevaba a cabo sólo si su dueño estaba de acuerdo con la propuesta. Esta modalidad se conocía como automanumisión. La tercera forma de lograr la libertad por la vía de las leyes surgió en 1821, durante los primeros años de la República, cuando se promulgó la Ley de Libertad de Vientres, según la cual el Estado liberaba a todos los

africanos y sus descendientes nacidos a partir de ese año. Por último, la Ley de Abolición de 1851, que eliminó totalmente la esclavitud en Colombia.

La resistencia también se dio en el ámbito de las creencias y del lenguaje. La espiritualidad de la gente del África, su interpretación del cristianismo, la pervivencia de ancestrales saberes y técnicas botánicas y médicas, continuaron activas en la Nueva Granada. Las llamadas curandería, brujería y hechicería eran en realidad prácticas que tenían que ver con métodos curativos africanos que circulaban en todas las ciudades del territorio español, donde no sólo se hablaban lenguas africanas, indígenas y europeas, pues ya habían nacido las lenguas criollas, que combinaban herencias de origen africano con aportes del español y el inglés.

El Cimarronaje Armado

Esta forma de resistencia se basó en la guerra. Era una estrategia puesta en marcha por individuos o grupos cuyo objetivo principal era recobrar la libertad. A quienes intentaron esta vía se les conoció como cimarrones huidos o alzados. Era claro que su intención era la rebelión.

Los Cimarrones

Desde el siglo XVI, la palabra cimarrón sirvió para nombrar todo aquello que era silvestre o salvaje. También se empleó para designar a los esclavizados que huían al monte. (La palabra inglesa *maroon*, como la francesa *marron*, proviene de la española cimarrón. Tal como se usó en el Nuevo Mundo, cimarrón se refirió originalmente al ganado doméstico que se había escapado a las montañas en La Española y poco después también a los esclavos indios que habían escapado de los españoles. Al finalizar la década de 1530 ya se había empezado a aludir principalmente a los fugitivos afro – americanos.) La fuga era el primer paso, luego venía el enfrentamiento para tratar de preservar lo que habían construido durante su breve libertad. La historia del

cimarronaje es la historia de rebeliones audaces y continuas, orientadas por el ansia de libertad.

Los cautivos africanos que no se resignaron a su suerte huyeron a los montes tupidos o arcabucos, atraídos por la ilusión de una libertad permanente. Cualquiera que fuera el motivo y la forma escogida, la fuga siempre expresaba la resistencia hacia la esclavitud. Esto hizo que de todos los delitos cometidos por la población esclavizada, el más serio y el que con mayor rigor castigaba el imperio español fuera el “vicio” del cimarrón.

Los Palenques

Desde los inicios del periodo colonial muchos esclavizados se volvieron cimarrones y conformaron pequeñas bandas en las montañas. De manera espontánea fueron tomando conciencia de grupo hasta que se convirtieron en apalencados y fundaron poblados autónomos llamados palenques. Estas comunidades agrícolas se ubicaron en sitios de difícil acceso protegidos por fortificaciones en forma de empalizadas y fosos escondidos, y defendidos por gente equipada con arcos, flechas y armas de fuego. En los reportes del gobernador de Cartagena, Gerónimo de Suazo, se menciona que cuando los soldados españoles lograban hallarlos para destruirlos, se encontraban con aldeas bien dispuestas en las que predominaban cultivos de maíz, gallinas y yuca.

Los palenques albergaban gentes de diversos orígenes africanos. El liderazgo político, militar y religioso fue una constante en este tipo de sociedades guerreras organizadas por grupos de edad, es decir, mediante un sistema que propendía por la reunión de todas las personas según sus años y su sexo. Esta forma de articular a la colectividad era una respuesta táctica a la necesidad de mantener en pie de guerra partidas de soldados dispuestos a defender el palenque.

El Palenque de San Basilio, situado a 60 km. de Cartagena, es una comunidad de descendientes de cimarrones africanos del siglo XVII. Domingo Biohó fue el líder mítico cuya

fierza quedó plasmada en los reportes que los gobernadores de la Provincia de Cartagena enviaban a la Corona. Desde 1603, la fuga de esclavizados de la ciudad de Cartagena y sus alrededores inquietó a las autoridades. Los fugitivos no sólo partían con las herramientas de labranza y las armas de fuego, sino que fundaban pueblos en las ciénagas inaccesibles de la región. Desde sus fortalezas descendían al valle del río Magdalena para asaltar las embarcaciones que transportaban víveres, oro y todo tipo de mercancías. La guerra duró casi un siglo hasta que, en 1691, el rey de España optó por la negociación y les otorgó las tierras en las que habían levantado sus poblados.

Gracias a los documentos coloniales se sabe que los palenques de la costa Caribe, en especial los que estaban situados en los Montes de María, como el Palenque de San Basilio, tuvieron una economía de subsistencia basada en sementeras de yuca y maíz, y que establecieron contactos con los esclavizados de las haciendas vecinas, quienes les servían de intermediarios para cambiar pequeñas cantidades de oro extraído de las arenas auríferas de los ríos por medio de armas de fuego.

Ubicación de los Palenques

La documentación colonial muestra que desde muy temprano hubo palenques en la Península de La Guajira y en las gobernaciones de Santa Marta y Cartagena. En el siglo XVI esta última contó con asentamientos de fugitivos ubicados en los alrededores de los pueblos de San Sebastián de Buenavista, Tofeme en el partido de Tolú y la barranca de Malambo. Estos palenques estaban densamente poblados.

En el siglo XVII el inconformismo de los esclavizados aumentó y los palenques se multiplicaron. En la Provincia de Cartagena fueron numerosos. Estaban diseminados a lo largo y ancho del territorio, ocupando el norte, centro y sur de la provincia. En el norte, la actividad se concentraba en la Sierra del Luruaco, donde tenían gran influencia los poblados rebeldes designados con los nombres de Betancur y Matuberé. En el centro, las comunidades cimarronas de

San Miguel y El Arenal, situadas en las estribaciones de la Sierra de María, eran reconocidas por su larga tradición de rebeldía y porque contaban con más de doscientos cimarrones cada una. En el sur, los asentamientos de Cimarrón y Norosi se establecieron en la Serranía de San Lucas y ejercieron su dominio en los territorios situados entre los ríos Magdalena y Nechí. Tanto en estos como en los del centro convivieron criollos y deportados africanos de diversos orígenes.

En el siglo XVIII los palenques se situaron a lo largo de los valles formados por los ríos Cauca y Magdalena. Un buen ejemplo lo constituye El Castigo, ubicado en el suroccidente del virreinato de Santa Fe, que congregó a más de cuatrocientas familias asentadas en dos poblados estables, y que basaban su subsistencia en una economía estacional.

Cimarronaje Jurídico

Esta forma de cimarronaje da razón de la manera como la gente africana, y sobretodo su descendencia criolla, se apropiaron de las leyes españolas.

La Manumisión

Utilizando un recurso legal que hacía parte integral del sistema jurídico español, muchos cautivos vieron cumplirse el sueño de alcanzar su libertad y la de sus parientes. Dentro de las variedades de manumisión existieron aquella lograda por concesión o gracia, la alcanzada por automanumisión y las obtenidas por la aplicación de la Ley de Libertad de Vientres y la Ley de Abolición.

Por concesión o gracia

Los documentos coloniales nos enseñan que esta modalidad de manumisión se sustentaba en el principio de propiedad. El propietario de esclavos, en vida o al momento de elaborar su testamento, podía disponer de los cautivos y liberarlos sin ninguna restricción. Sin embargo, este comportamiento no

debe interpretarse como reflejo de un acto benévolo, pues en la mayoría de los casos las condiciones que motivaban las liberaciones estaban asociadas a aspectos económicos, es decir, ocasiones en las que resultaba más rentable prescindir de los esclavizados (especialmente de quienes estuvieran impedidos físicamente), que alimentarlos.

Ley de Libertad de Vientres de 1821

Las luchas por la independencia del dominio español desencadenaron serios conflictos en la América hispana. Los ejércitos del Libertador estaban siempre urgidos de soldados para enfrentar a las tropas del rey. Bolívar sugirió que, si los esclavizados participaban en las batallas de emancipación, se le otorgaría la libertad tan pronto terminara la guerra. Esta propuesta no fue bien recibida por los dueños de los esclavos, quienes resultarían perdedores en cualquier caso: si el esclavizado partía a la guerra y moría en combate, lo perderían; si regresaba vivo y victorioso sería libre sin que su dueño recibiera dinero a cambio. Ante esta situación los amos exigieron ser indemnizados. La puesta en marcha de diversas medidas para lograr el respaldo de la población esclavizada generó un clima de gran expectativa frente a su liberación. Leyes como la promulgada en 1814 por la República de Antioquia, que prohibió el tráfico de esclavizados y estipuló la libertad de partos y la emancipación gradual de sus ascendientes, crearon el ambiente propicio para adoptar una legislación sobre manumisión.

La promulgación de la Ley de Libertad de Vientres fue, entonces, el recurso de un Estado liberal que trataba de mantener la paz de la joven república; tranquilidad que se veía alterada por la presión de los esclavizados que habían participado de forma activa en el proceso de independencia. Esta ley decretó la abolición del tráfico y concedió la libertad nominal a todos los afro descendientes nacidos de una mujer en cautiverio. La disposición comenzaría a regir desde el instante mismo en que fuera promulgada la norma. Sin embargo, y como medio para garantizar el derecho de propiedad de los esclavistas, la ley terminó por prolongar la

esclavitud al estipular un tutelaje obligatorio de 18 años y el cumplimiento de una serie de requisitos de difícil observancia por parte de los libertos, quienes quedaron sujetos a la benevolencia de los propietarios. Estos aspectos de la ley indujeron a la población esclavizada a un cimarronismo más acentuado y a la agitación social.

Ley de Abolición de 1851

La prolongación del periodo de tutela del liberto hasta los 25 años, la ineficacia extrema de las juntas de manumisión, encargadas de pagar al contado por cada esclavizado adulto que debiera ser redimido, y la reapertura del tráfico negrero fueron algunas de las estrategias que emplearon los esclavistas del país para disminuir los alcances de la Ley de Libertad de Vientres. Estas trabas, junto con la mala calidad de vida de la población esclavizada, generaron su alzamiento en los territorios sur occidentales del país; levantamiento que fue reprimido y castigado.

A raíz de estos acontecimientos, y gracias a la presión del pensamiento abolicionista, que veía en la servidumbre una traba para la imposición del trabajo libre asalariado, se decretó, en 1851, la libertad forzosa de la población esclava. El efecto de esta ley fue relativo porque la población cautiva era muy poca para entonces, pues la mayoría había logrado comprar, de manera progresiva desde finales del siglo XVII, su carta de libertad.

El Cimarronaje Cultural o Simbólico

Los palenques y las cartas de libertad no fueron los únicos escenarios de la resistencia contra la esclavitud en la Nueva Granada. Innumerables saberes, prácticas y técnicas también hicieron parte de la lucha contra el cautiverio y el castigo. Muchos de los africanos y africanas que vivieron en estas tierras durante el periodo colonial eran expertos botánicos y zoólogos que dominaban los misterios de los reinos vegetal y animal; los minerales y sus propiedades. Estos conocimientos estaban en consonancia con una visión

religiosa del universo que concibe el mundo de los vivos y el mundo de los muertos como una unidad. En esta particular manera de interpretar la realidad todos los seres de la naturaleza se consideran criaturas capaces de comunicar y es por esta razón que se hace posible curar con plantas, con porciones animales o con minerales. Es a estos conceptos a los que Occidente ha denominado pensamiento mágico o magia. Todas estas pericias eran empleadas con fines curativos: los curanderos se dedicaban a sanar los males del cuerpo y algunas mujeres, llamadas hechiceras, se ocupaban de aliviar los males del alma, en especial el mal de amores. Muchas de las prácticas realizadas con estos fines están en relación directa con legados ancestrales de origen africano.

Esta forma de relacionar lo natural con lo espiritual, propia de las tradiciones africanas, se expresó con tal fuerza en la sociedad colonial que cada uno de estos saberes fue considerado peligroso. Desde entonces, la justicia civil y el poder eclesiástico consideraron que su aplicación infringía la moral establecida. Quienes obraban este tipo de habilidades botánicas, mágicoreligiosas y adivinatorias fueron acusados de curandería, brujería y hechicería ante el Tribunal del Santo Oficio y recibieron implacables castigos por ello.

Los saberes botánicos y medicinales o la curandería

Los esclavizados sostuvieron una relación con los reinos vegetal y animal mediada por la interacción constante con el mundo de los espíritus. Las propiedades de las plantas que sirvieron como ingredientes para preparar brebajes, ungüentos y polvos eran liberadas por medio de palabras mágicas, gestos y ofrendas ejecutadas en los contextos de curación. En este sentido, poder, saber botánico y espiritualidad constituyeron una unidad sagrada en la que fueron entrenados los hijos e hijas de los primeros africanos con el fin de sostener un diálogo con los seres del mundo natural y mantener vivas las tradiciones curativas africanas en el Nuevo Mundo.

Los curanderos, llamados maestros o mohanes, sobresalieron por su erudición en las virtudes o propiedades de los

vegetales y por sus artes curativas. Mediante procesos creativos aprendieron las propiedades de la flora y la fauna americanas, y construyeron los instrumentos necesarios para aplicarlas con fines terapéuticos. Emplearon una taxonomía fundamentada en criterios olfativos y térmicos para clasificar las bondades de las plantas en frío y en caliente. La masticación y la cocción fueron métodos utilizados para liberar tales esencias, que aplicaron en forma de emplastos e infusiones para combatir enfermedades de características opuestas.

Una concepción particular de la enfermedad, que contemplaba criterios fisiológicos y causas sobrenaturales, hizo que los mohanés, además de su cultura botánica, manejaran técnicas de adivinación que actuaban en la fase preliminar del diagnóstico. Este conocimiento particular les brindó gran movilidad en el seno de la sociedad esclavista. Sin embargo, mantener viva la tradición y utilizarla como una estrategia de sobrevivencia les mereció la persecución de la justicia civil y de la iglesia, acusados de yerbatería y curandería.

Los saberes mágico – religiosos o la brujería

La gente desterrada del continente africano era portadora de una particular visión religiosa del mundo, fundamentada en un sistema complejo que integraba, mediante la oralidad, el espacio de los vivos con el de los muertos. El culto a los antepasados se constituyó, entonces, en un ámbito sagrado que se ritualizaba a partir de la palabra, el gesto y el despliegue iconográfico; así se creaba el escenario donde se podían adquirir los fundamentos del ser individual, social, religioso y político.

Esta concepción de la realidad, que integraba la naturaleza con la mente, suponía la existencia de potencias, espíritus o almas interactuantes propias de los seres del mundo material que, al ser liberadas a través de la palabra, debían establecer la comunicación entre los vivos y los muertos. En este sentido, la palabra era considerada el agente activo de la magia y un soporte de la memoria colectiva. En la Nueva

Granada, los esclavizados africanos y sus descendientes heredaron y conservaron esta línea de pensamiento y la emplearon para crear y recrear prácticas mágico-religiosas que les permitieron garantizar su supervivencia física y cultural. Esta forma de resistencia tuvo variados matices: se hacía renegando de forma voluntaria de la fe que profesaban los amos y colocándose así por fuera de la religión católica; o manipulando y utilizando las potencias de los seres del mundo material con el propósito de generar desequilibrios y atacar a los representantes del sistema esclavista.

La sociedad colonial valoró de forma negativa este tipo de prácticas culturales y espirituales, se apartó de su sentido real llamándolas brujería y buscó, a toda costa mediante la evangelización, que el cautivo africano renegara de sus tradiciones con el fin de integrarlo a las del mundo católico occidental.

Las prácticas adivinatorias o la hechicería

La magia amorosa fue empleada para curar los males del alma. Era un instrumento para ejercitar las pasiones y la sexualidad. La sociedad católica denominó hechicería a este tipo de rutinas con fines amorosos, en las que se recurría a exhortos adivinatorios y conjuros. La estigmatización de esta práctica por parte de la justicia colonial pretendió en principio ejercer un control social sobre la sexualidad de los esclavizados, imponiéndoles la ética de la monogamia, pero más tarde se extendió a todos los sectores de la población del Nuevo Reino de Granada, entre los que intentó suprimir este tipo de creencias.

La resistencia lingüística

Cuando personas de diversas culturas, que hablan idiomas diferentes, se ven repentinamente obligadas a compartir un mismo espacio, surge un problema de comunicación. Ese tipo de contacto cultural forzado tuvo lugar durante todo el periodo de la trata en los puertos y ciudades a donde llegaron las gentes africanas. Para resolver este inconveniente, los

grupos humanos en contacto elaboraron nuevas lenguas que los lingüistas llaman lenguas criollas. En este tipo de situaciones surgen primero lo que se conoce como lenguas de contacto, llamadas *pidgin*. Estas primeras expresiones representan un intento de aprendizaje de la lengua del grupo dominante. En el caso de los africanos que estuvieron involucrados en la trata, la lengua dominante era el portugués, pues su presencia fue muy importante en las costas del África occidental durante todo el periodo de la trata negrera. Los *pidgin* son lenguas rudimentarias y limitadas porque carecen de recursos gramaticales, tales como los artículos, las preposiciones y los verbos auxiliares. Cuando un *pidgin* se convierte en la lengua materna de una comunidad, pasa a ser una lengua criolla. El *pidgin* rudimentario evoluciona y permite expresar todas las situaciones y sentimientos asociados a la vida cotidiana. Las lenguas criollas resultantes de la adopción de un *pidgin* por parte de una comunidad determinada poseen la misma complejidad, fuerza de expresión y plasticidad propias de cualquier lengua. Colombia es un país que cuenta en su abanico lingüístico con dos lenguas criollas habladas por la gente afrocolombiana: la de San Basilio de Palenque y la del Archipiélago de San Andrés y Providencia. La primera se conoce como palenquero y la segunda como inglés criollo de las islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina.

El palenquero de San Basilio

Entre los siglos XV y XVIII muchos grupos de cimarrones se fugaron hacia los montes y ciénagas aledañas a la ciudad de Cartagena de Indias. Allí fundaron palenques en donde vivían de manera autónoma, al margen de la sociedad esclavista. Las condiciones de relativo aislamiento en las que permaneció el palenque permitieron el desarrollo de una lengua propia. La lengua del palenque es la única lengua criolla de base léxica española que ha sobrevivido en el Caribe. Por esta razón se le reconoce como una reliquia lingüística. La base de esta lengua está conformada por las diversas lenguas africanas habladas por los ancestros de los fundadores del palenque de San Basilio. Según los expertos,

en la lengua criolla palenquera existe una gran influencia de las lenguas bantúes del África Central, en especial el *kikongo* y el *kimbundu*. Vocablos como *ngombe*, que significa ganado; *moná*, que significa niño o niña; y muchos otros son prueba de ello. Así surgió el palenquero, que fue un instrumento de resistencia cultural para los cimarrones asentados en el Palenque de San Basilio. La lengua de los palenqueros ha sido estigmatizada durante mucho tiempo. Hasta hace pocos años, en la escuela se prohibía a los niños y niñas hablar en la lengua que habían aprendido en sus hogares. Se le consideraba un español mal hablado. Esta actitud se inscribe dentro de una larga trayectoria de discriminación hacia los descendientes de los africanos en todo el mundo. Sin embargo, hoy por hoy, se llevan a cabo proyectos para que los niños y jóvenes palenqueros aprendan su lengua en la escuela al mismo tiempo que el español.

El criollo Sanandresano

En 1631 los ingleses puritanos se asentaron en el Archipiélago de San Andrés y Providencia con el fin de fundar una colonia agrícola. Gente del África centro – occidental fue traída desde las costas africanas y desde Jamaica para trabajar en las plantaciones de tabaco y algodón. En este contexto la lengua dominante era el inglés. Las lenguas africanas predominantes que hicieron parte de la lengua criolla que allí se originó son las aportadas por los grupos *ewe*, *ibo* y *mandinga* (y quizás otras que aún no han sido identificadas). La palabra *fufú*, que significa papilla de yuca, podría proceder de las lenguas *twi*, *ewe* o *mende*, en las cuales *fufú* significa papilla blanca. Como éste habría muchos otros ejemplos. La realidad lingüística del Archipiélago es muy compleja. La posterior irrupción del español creó conflictos culturales en una sociedad en la cual la gente aprendía a hablar en su lengua criolla al tiempo que se apropiaba del inglés estándar, el cual sigue siendo calificado como una lengua de prestigio. En la actualidad, en las islas coexisten las tres lenguas y cada una cumple funciones diferentes. Del mismo modo que el palenquero, y a pesar de ser la más hablada por la comunidad isleña, la

lengua criolla también ha sido despreciada por recordar el pasado africano de la comunidad, inevitablemente asociado con la esclavitud. En ambos lugares del Caribe se han formado grupos para luchar por la recuperación de los valores culturales. Ellos trabajan por la redignificación de su lengua materna y su inclusión en la enseñanza.

*Luz Adriana Maya Restrepo
Ministerio Educación de la República de Colombia

18 de mayo de 1871: Tupac Amaru Padre de la Emancipación americana*

*Ya en Cuzco con empeño quieren sacudir, y es ley, el yugo
de ajeno rey y reponer al que es dueño. ¡Levantarse
americanos! Tomen armas en las manos Y con osado furor
¡maten sin temor a los ministros tiranos!
(Afiche pegado en Oruro en abril de 1780 por los criollos
Tupamaristas)⁸*

1.- 4 de noviembre de 1780: El inicio de la Rebelión Túpac Amaru II encabezó la mayor rebelión que conoce la historia de los países del Tercer Mundo, hasta muy entrado el siglo XX, luego de la ocupación y expansión europea, iniciada a lo largo del siglo XV, con la llegada de Colón a América y de Vasco da Gama a África y Oriente. Organizó y armó a 100.000 americanos originarios contra el poder español, proclamando la libertad y la independencia de América. Su rebelión fue el golpe más fuerte sufrido por el imperio español, desde la invasión a América en 1492. El jefe del gabinete de Carlos IV, “el favorito” (de la reina) Don Manuel Godoy, exclamaría unos años más tarde: *Nadie ignora cuánto se halló cerca de ser perdido, por los años de 1781 y 1782, todo el virreinato del Perú y una parte del de la Plata cuando alzó el estandarte de la insurrección el famoso Condorcanqui, más conocido por el nombre de Tupac Amaru*⁹.

El 4 de noviembre de 1780 Túpac Amaru da comienzo a la sublevación. (...) Tupac Amaru y el corregidor de la provincia de Tinta, Antonio Arriaga, se reunieron en la casa del cura de Yanaoca, doctor Carlos Rodríguez, para ‘celebrar el día de nuestro augusto soberano’. Antes de

⁸ LEWIN, Boleslao: *La rebelión de Túpac Amaru y los Orígenes de la Independencia Hispanoamericana*, Editorial SELA, (Bs.As. 2004).

⁹ PIGNA, Felipe: *Los Mitos de la Historia argentina* (Tomo I), Editorial Norma, (Bs.As. 2004).

terminar la comida, fingiendo haber recibido un llamado urgente del Cuzco, Túpac Amaru se retiró de la casa del eclesiástico, y oculto en el camino que conducía a Tinta con un grupo de sus partidarios, esperaba el paso de Arriaga de vuelta para el pueblo (...)

Retirábase [el corregidor Arriaga] después de comer al pueblo de Tinta, y en la travesía que media le acometió Tupac Amaru con alguna gente que le acompañaba. Echáronle un lazo al cuello y lo trajeron de la mula a la tierra, hicieron a un criado que con él venía y presos dos negros esclavos que a alguna distancia lo seguían, fueron todos conducidos a un sitio separado y secreto, y allí detenidos hasta la medianoche en que fueron introducidos en el pueblo de Tungasuca, y encarcelado el corregidor en una pieza o calabozo en la casa de Tupac Amaru. Observase tal secreto en orden a su situación que absolutamente se ignoraba donde se hallaba el corregidor; a unos se decía que estaba actuando ciertas diligencias de importancia que lo negaban a otra atención.

Túpac Amaru llevó al corregidor a Tungasuca y allí estableció su cuartel general, y no en Tinta capital de la provincia. Los motivos saltan a la vista: la situación estratégica de Tinta es mucho menos favorable que la de Tungasuca, que se halla en la cordillera y es de difícil acceso. De acuerdo con el plan previamente fijado y perfectamente ejecutado, obligó de inmediato al corregidor a firmar una carta dirigida a su cajero, en la que le ordenaba remitirle todos los fondos disponibles y todas las armas alcanzables. La fingida carta produjo su efecto. El jefe rebelde, que necesitaba tan apremiosamente armas, sobre todo de fuego, y dinero, gracias a su ardid obtuvo 22000 pesos, algunas barras de oro, 75 mosquetes, bestias de carga y mulas. Pero el corregidor no sólo se vio obligado a firmar esa carta; también tuvo que poner su firma bajo la misiva a su dependiente Manuel de San Roque, natural de Santiago de Chile, que no le podía presagiar nada bueno. En ésta le ordenaba (...) *fuese a Tungasuca llevando dos pares de grillos, su cama, y llaves de las principales viviendas del Cabildo.* Él antes tan soberbio funcionario español, bajo el dictado de Tupac Amaru, el 8 de noviembre de 1780, tuvo

que extender órdenes a todos los pueblos de la provincia para que sus habitantes en el término de 24 horas, se presentaran en Tungasuca. (...) *Don Miguel de Mesa y don Félix Castelo, a quienes se da la comisión en derecho necesaria, pasarán al pueblo de Citarangani y notificarán a todos los españoles que restan, para que dentro del término de veinte y cuatro horas se presenten en este pueblo. Asimismo a los indios de ambos ayllus; sin que en esto haya reserva de persona alguna, por convenir al servicio del Rey y causa pública. Tungasuca, y noviembre ocho, de mil setecientos ochenta. Antonio de Arriaga.* Naturalmente, la rigurosa orden del gobernador de la provincia fue ejecutada con toda puntualidad. En Tungasuca se hicieron, pues, presentes miles de criollos, mestizos e indios, y aun algunos europeos. Un genovés residente en Sicuani, en su declaración judicial nos ofrece algunos detalles interesantes sobre los momentos iniciales de la gran rebelión. Según dice, ya el día 8 comenzaron a afluir a Tungasuca muchas personas. De inmediato fueron puestas en pie de guerra, por Tupac Amaru, quien montado en un caballo blanco y vestido de terciopelo negro, dirigía los ejercicios militares en la pampa vecina a Tungasuca. Daba órdenes en los dos idiomas: a los criollos y mestizos, en castellano; a los indios en quechua.

2.- La primera Independencia: Entre el 4 de noviembre de 1780 y el 18 de mayo de 1781 (fecha del horrendo sacrificio de Tupac Amaru, su esposa Micaela Bastidas Puyucawa y toda su familia) América disfrutó el único período de libertad desde el inicio de la invasión y opresión española, hasta su emancipación general en 1824. En ese breve período, que en verdad se extiende hasta 1784 en la continuidad de la rebelión por los diferentes jefes indios del Perú, del Alto Perú y del Norte Argentino, quienes prosiguieron la rebelión iniciada por Tupac, hasta ser totalmente exterminados a sangre y fuego por los genocidas españoles. Cien mil hombres en armas levantó Tupac Amaru a lo largo de más de 1500 kilómetros en una insurrección india preparada a lo largo de varios años, que contaba con jefes y lugartenientes tan importantes como su esposa

Micaela Bastidas Puyucawa, Julián Tupac Katari (proclamado virrey del Alto Perú, en concordancia con que Tupac Amaru era el Inca de todo el Tuhwantysuwu restaurado), su esposa Bartolina Sisa, Diego Cristóbal Tupac Amaru (el más destacado de los colaboradores del Inca), Mariano Tupac Amaru, Miguel Tupac Amaru, Andrés Tupac Amaru y Dámaso Katari entre otros. Todos ellos (y sus completas familias, incluido el desaparecido hijo de Tupac Katari de 8 años) asesinados de la misma atroz manera que el gran Inca, por los "civilizados" españoles. Cien mil indios levantados en armas, con palos, piedras, recursos hidráulicos, macanas y lanzas, pero con muy pocas armas de fuego y sin conocimiento de su manejo. Cien mil indios asesinó en represalia el terror español, en otro de los genocidios con que los europeos trataron históricamente a los americanos nativos. Pero fue en noviembre de 1780, cuando una nueva generación india recobró la dignidad mancillada por el opresor y expresó su grito de libertad e independencia, extendida al corazón de la América india. De hecho, Condorcanqui retomaba el estandarte invicto de Juan Santos Atahualpa, quien había combatido entre 1742 y 1761, sin ser nunca vencido por los españoles. Santos Atahualpa llegó a crear un estado libre de la dominación goda en la selva central del Perú extendido hasta el Matto Grosso, en alianza con una diversidad de pueblos guaraníes. Aún hoy, los pueblos de la selva esperan su regreso. Vinculada con su rebelión, se había producido una insurrección india en Lima en 1750, con apoyo criollo, sofocada a sangre y fuego por el poder español. Luego de la muerte de Juan Santos en 1761, sería Tupac Amaru quien continuaría la heroica resistencia india iniciada el 13 de octubre de 1492.

El 4 de noviembre de 1780 el Inca dio inicio a la rebelión (según dicen algunos historiadores, antes del tiempo previsto, precipitada por la detección de la rebelión criolla de Farfán de los Godos en Cuzco, que lo obligó a actuar antes de tiempo para eludir la represión). Según lo relatado, el día 4, el Inca detuvo al odiado y perverso corregidor Arriaga. El día 10 Arriaga fue ejecutado por Tupac Amaru en la plaza de Tungasuca, ante un gentío exultante de indios y mestizos que no podían dar crédito a lo que sus ojos veían.

En los días siguientes continuó Tupac, al mando de sus hombres recorriendo la provincia y liberando indios y mestizos esclavos de las encomiendas y obrajes, repartiendo su bienes entre los pobres americanos y ejecutando a todos los españoles europeos presentes, las mujeres españolas eran obligadas a vestirse con ropas de las mujeres americanas, para escándalo de las ibéricas damas. La rebelión se extendió como un reguero de pólvora sobre la mancillada tierra americana. *Causa admiración al ver la prontitud con que obedecieron las voz de este Rebelde en todo el Reino del Perú, pues se sabe notoriamente que en toda la costa de Arica, Tacna y Huantajaya hicieron los indios iguales muertes, robos y atrocidades que en la Sierra, manteniéndose sin sujeción alguna. Y hasta los bárbaros Mocolvíes y Pampas de la parte de Jujuy y Salta, tuvieron noticia de esta rebelión, y salieron de sus términos insultando e intentando asolar estas dos ciudades, en donde tuvieron la fortuna de haber llegado a ese tiempo la Compañía de Granaderos del regimiento de Saboya, que venía de Buenos Aires, con la cual pudieron resistir sus terribles invasiones. También los Chiriguano de la frontera de Tomina, hicieron sus salidas costosos con los deseos que tuvieron de conocer al Titulado Rey Tupac Amaru. (...) Pocas veces se habrá visto desolación tan terrible, ni fuego que con más rapidez se comunicase a tantas distancias, siendo digno, de notar, que en 300 leguas que se cuenta de longitud, desde el Cuzco hasta la frontera del Tucumán, en que se contienen 24 provincias, en todas prendió casi a un mismo tiempo el fuego de la rebelión.* (Relato de dos Relaciones españolas de la época.) El día 12, Condorcanqui ocupó el obraje de Pomacancha, liberando a los indios allí esclavizados, repartiendo entre ellos sus bienes, dejando a cargo del mismo (ya no como obraje, sino como propiedad comunal indígena, Ayllú) a su hermano menor Juan Bautista Tupac Amaru. Juan Bautista (único sobreviviente de la familia del Inca), pasaría cuarenta años en las prisiones españolas en África (en Ceuta) y sería proclamado Rey Inca por el general Belgrano en el Congreso de Tucumán, propuesta que el Congreso aprobara el 31 de julio de 1816. Juan Bautista moriría en Buenos Aires en 1827,

encontrándose enterrado en una tumba sin nombre en el cementerio de la Recoleta.

3.- Tupac Amaru proclama la Independencia americana: Luego de liberar obrajes, indios esclavos y ejecutar corregidores, Tupac Amaru hizo públicas reiteradas proclamas, reclamando la libertad e independencia de los pueblos de América. Su proclama más difundida es, sin dudas, uno de los documentos liminares de nuestra independencia, la misma casi repite los argumentos del *Manifiesto por la Independencia de América* de Juan Vélez de Córdova, proclamados en la Revolución India Criolla de Oruro del 8 de julio 1739. Por supuesto Vélez de Córdova sufrió la misma suerte de Tupac Amaru, a manos de los piadosos opresores españoles.

La diferencia entre el proyecto de Condorcanqui y el que luego triunfaría en el siglo siguiente, radica en que él proponía una nación India – mestiza – criolla con hegemonía indígena y no una nación hispano – blanca – criolla – británica, con exterminio y genocidio permanente del indio, como luego seríamos. *Yo Don José I por la gracia de Dios, Inca, Rey del Perú, Santa Fe (Bogotá), Quito, Chile, Buenos Aires, y continentes de los mares del sud, duque de la Superlativa, señor de los Césares y Amazonas con dominio en el gran Paititi, Comisario distribuidor de la piedad divina por erario sin par, etcétera. Por cuanto es acordado en mi Consejo por junta prolija por repetidas ocasiones, ya secreta, ya pública, que los Reyes de Castilla me han tenido usurpada la corona y dominio de mis gentes, cerca de tres siglos, pensionándome los vasallos con insoportables gabelas, tributos piezas, lanzas, aduanas, alcábalas, estancos, catastros, diezmos, quintos, virreyes, audiencias, corregidores, y demás ministros, todos iguales en la tiranía, vendiendo la justicia, en almoneda con los escribanos de esta fe a quien más puja y a quien más da, entrando en esto los empleos eclesiásticos y seculares, sin temor de Dios, estropeando como a bestias a los naturales del reino; quitando la vida a todos los que no supieron robar, todo digno del más severo reparo. Por eso y por los clamores que con generalidad han llegado al cielo, en el nombre de Dios*

*Todopoderoso, ordenamos y mandamos que ninguna de las personas dichas, pague ni obedezca en cosa alguna a los ministros europeos intrusos, y sólo se deberá tener todo respeto al sacerdocio, pagándole el diezmo y la primicia como, que se da a Dios inmediatamente, y el tributo y el quinto a su Rey y Señor natural, y esto con la moderación con que se hará saber, con las demás leyes de observar y guardar. Y para el pronto remedio de todo lo uso expresado, mando se reitere y se publique la jura hecha a mi Real Corona en todas las ciudades, villas y lugares de mis dominios, dándome parte con toda la verdad de los vasallos prontos y fieles para el premio igual, y de los que se rebelaren, para la pena que les compite remitiéndonos la jura hecha, con razón de cuanto nos conduzca, etc.*¹⁰.

4.- La batalla de Sangarará, día de redención americana: Finalmente en el apogeo de la primera Independencia americana, Tupac Amaru derrotó a las tropas españolas en la batalla de Sangarará el 18 de noviembre de 1780. Tal vez el máximo día de libertad e independencia americana desde la llegada de los españoles hasta entonces. El terror se apoderó de los ibéricos: *La tropa al mando del señor mariscal de campo, don José del Valle, volvió al Cuzco muy disminuida por muertos y desertores, y los que entraron en dicha ciudad causaban compasión, viéndolos cubiertos de piojos, muchos o los más descalzos y otros envueltos en pellejos. Fueron a alojarse en los hospitales, porque de los malos alimentos estaban padeciendo disentería; no tuvieron un colchón, casa de medicina, ni médicos para la curación de los enfermos, y las tiendas de campaña estaban hechas pedazos, de podridas y maltratadas. Dicen que no se puede leer sin lágrimas los diarios de los señores Valle y Avilés, y conviene en que aquellos infelices que dejaron el bello temperamento de Lima, la quietud y regalo de sus casas para servir al rey, como sus buenos vasallos, no han sido pagados.* (Relato

¹⁰ LEWIN, Boleslao: *La rebelión de Túpac Amaru y los Orígenes de la Independencia Hispanoamericana*, Editorial SELA, (Bs.As. 2004).

español del regreso de las tropas imperiales vencidas en Sangarará)¹¹.

Los españoles del Cuzco estaban espantados; no sólo se refugiaban en las Iglesias, sino que *pedían a los sacristanes les franqueasen las bóvedas para sepultarse vivos*¹² (cita original de De Angelis Pedro, *Colección de obras y documentos...*). La pavura realista, llegó hasta Buenos Aires, donde el fiscal del Virreinato, doctor Pacheco, lanzó una proclama contra la rebelión: *Cree el fiscal poderse declarar por rebelde al cacique Túpac Amaru, y en caso no se entregue, o le entreguen sus partidarios a las reconvenções o requerimientos que permitan las situaciones de cada partido, autorizarse a todo vasallo del Rey, tanto del partido rebelde como del que pase a subyugarle, para que le aprendan o maten para la más cabal inteligencia de aquel excelentísimo señor Virrey, y que las tropas de una y otra parte procedan con la mayor armonía. Buenos Aires y enero 15 de 1781*¹³.

*Y pues, el indio ha exhortado
a criollos, atrevido
a seguir el vil partido
que alevoso se ha fraguado
para que entienda el alzado
que a todas luces se engaña
criollo es el que desengaña
y exhorta a la recia plebe
que sólo conocer debe
por Padre y Rey al de España.*¹⁴

Pero el terror de los españoles, no residía sólo en la posibilidad de perder la vida a manos de los esclavizados indios, sino en algo mucho peor para la hidalga raza ibérica:

¹¹ PIGNA, Felipe: *Los Mitos de la Historia argentina* (Tomo I), Editorial Norma, (Bs.As. 2004).

¹² *Ibíd*em ant.

¹³ PIGNA, Felipe: *Los Mitos de la Historia argentina* (Tomo I), Editorial Norma, (Bs.As. 2004).

¹⁴ Panfleto arequipeño español

tener que trabajar con sus propias manos, la peor de las maldiciones para un señorito, caballero o hijodalgo español, que tenía prohibido ejercer oficios “serviles”:

*Nos hicieran (los victoriosos indios) trabajar
del modo que ellos trabajan
y cuanto ahora los rebajan, nos hicieran rebajar;
ande pudiera esperar
casa, hacienda ni esplendores
ninguno alcanzara honores
todos fueran plebeyos
fuéramos los indios de ellos
y ellos fueran los señores...*¹⁵

Luego del triunfo de Sangarará, Tupac Amaru expidió un mensaje a los pueblos del Perú, volviendo a convocar a los criollos a la unidad con la causa india: *Vivamos como hermanos y congregados en un solo cuerpo. Cuidemos de la protección y conservación de los españoles; criollos, mestizos, zambos e indios por ser todos compatriotas, como nacidos en estas tierras y de un mismo origen.*

5.- La derrota demasiado conocida: Como muy bien ha señalado Felipe Pigna, la historia escolar y oficial se ha encargado (y solozado) en enseñar la derrota, captura y posterior descuartizamiento de Tupac Amaru, por los genocidas españoles, pero ha ocultado deliberadamente el carácter y la magnitud de su lucha y su movimiento. Como si sólo se quisiera mostrar que es lo que puede ocurrirle a quien osara rebelarse contra el poder. También se ha soslayado la inocultable relación entre la rebelión de Tupac Amaru y la Revolución y Emancipación americanas que estallarían a menos de treinta años de su movimiento. Aquello, que en términos históricos constituye una inocultable procesión generacional. Serían los hijos de los derrotados con Tupac Amaru (como justamente ha señalado Alcira Argumedo) quienes conformarían los ejércitos emancipadores que incendiarían el continente y destruirían

¹⁵ Copla colonial española, fragmento.

al imperio español, vengando al Inca. Sólo que, en esta nueva etapa de la lucha liberadora la hegemonía final sería burguesa (criolla) y no india. Por el contrario, los indios, los mestizos, los mulatos, los negros y los gauchos, serían los derrotados por el recambio de clases dominantes. Ya no serían esclavizados por los godos, sino por sus descendientes directos las oligarquías blancas – criollas asociadas a un nuevo amo imperial: el británico. Sin embargo, es imposible eludir la continuidad histórica de la gran rebelión de los Andes iniciada por Tupac Amaru en 1780, con los sucesos despuntados en 1809-1810. Es más, de alguna u otra manera, la rebelión perduró en los pueblos indios del Norte casi hasta empalmar con la etapa siguiente, ya que territorios del actual norte argentino y del sur boliviano mantendrían sublevaciones indias indómitas casi hasta 1805.

Luego de su triunfo en Sangarará el Inca, no ocupó el Cuzco, que se hallaba desguarnecido, en un error fatal para su campaña. *El mayor recelo que se tenía era de que el traidor llegase a entrar y fortificarse en el Cuzco, por el crecido número de indios que hay dentro de sus muros, pues si lograra, costaría más el desalojar que lo que costó la Conquista de todo el reino; pero una vez que Dios por su misericordia le negó el concurso para internarlo al principio de su rebelión o después de la derrota de Sangarará (...), en que sin resistencia lo hubiera verificado, pues sus habitantes sobrecogidos de un temor pánico, sin armas, sin municiones, sin tropa, no pensaban en defenderse, sino en hacer fuga muchos de ambos sexos y estados, temerosos del golpe que los amenazaba*¹⁶. Es dable pensar que el Inca (tal como Aníbal) no quería quedar encerrado en una ciudad y prefirió el movimiento liberador de sus tropas. Sin embargo el hecho de no tomar el Cuzco, unido a la falta de apoyo de los criollos al movimiento indio (los criollos del Perú y Alto Perú eran parte de la clase social que explotaba a los indios y no querían de ninguna manera una Revolución India, tal como comprobarían luego Castelli, Belgrano, Güemes, Juana Azurduy, Ascencio Padilla, San Martín, Artigas, Andresito, O' Higgins, Sucre y Dorrego).

¹⁶ Documento español de la época.

Este conjunto de factores lo llevarían a la derrota. A esto se sumaba el envío de refuerzos de todas partes de la América española (incluido un fuerte destacamento del Plata enviado por el “muy progresista” virrey Vértiz), la traición de los criollos que Tupac había incluido como artilleros (los indios no sabían usar la artillería, ni la mayoría de las armas de fuego), la indudable superioridad militar de las armas de fuego españolas y en particular la participación militar directa de la Iglesia en la lucha contra el Inca. Al punto, que en la batalla final, fue decisivo el papel de las tropas armadas por la iglesia española en América, en lucha contra el “indio hereje”. La Iglesia estuvo en la primera línea de la represión a la sublevación tupamarista, considerando la rebelión del pueblo americano casi como un asunto particular de desafío a su labor evangelizadora – esclavizadora. Para la Iglesia se trataba de la restauración de la herejía. Como muy bien lo expresaría más tarde, Fray Justo Santa María de Oro en el Congreso de Tucumán en 1816, cuando el General Manuel Belgrano propusiera la monarquía inca. Como dijimos, el candidato propuesto era el único familiar sobreviviente del Inca, Don Juan Bautista. En dicha ocasión, Santa María de Oro amenazó con *renunciar al Congreso si se elegía tal Rey*¹⁷. Su oposición, no resultaba precisamente por fe republicana. En 1818 apoyó sin remilgos la posibilidad de coronar a un medio hermano de Fernando VII. De ninguna manera podía aceptar a un “indio hereje” como Rey de los americanos.

Finalmente Tupac fue derrotado, por fuerzas superiores. Traicionado a cambio de la promesa de libertad por un lugarteniente mestizo llamado Francisco de Santa Cruz, ayudado en su infamia por el cura del pueblo de Langui (donde libró su última batalla) Antonio Martínez. Los españoles acudieron al mismo sistema que usaron siempre para dominar a los pueblos americanos: el engaño, la doblez, la traición a los acuerdos establecidos y la violación de la palabra empeñada. También buscaron debilitar la rebelión,

otorgando varios de los reclamos del Inca, y desatando una represión de exterminio sobre todos los pueblos que lo apoyaban. Mataron a todos los indios que pudieron: cien mil en total entre 1871 y 1875.

6.- La dignidad del Inca, “Volveré y seré millones”: El 18 de mayo de 1871, Tupac Amaru fue ejecutado en el suplicio en la plaza principal del Cuzco. Junto a él fue asesinada toda su familia, incluida su esposa y principal lugarteniente Micaela Bastidas Puyucawa. También sus hijos, demás hermanos y familiares directos, quienes fueron asesinados previamente al gran Inca. Lo obligaron a observar cómo uno a uno, sus seres queridos eran atrocemente asesinados por los “civilizados” españoles. Pese al inmenso dolor de ver morir a sus seres amados y a las torturas por él recibidas y al terrible martirio que le esperaba, el Inca no sólo no quebró su coraje y dignidad sino, que volvió a desafiar a los criminales invasores españoles. Antes que el verdugo le cortara la lengua, Tupac Amaru expresó en Qeshwa y castellano: “Volveré y seré millones”. Dicho y hecho. El dominio español en América no duraría treinta años más. Al ser capturado, el Inca tenía entre sus ropas una copia de la proclama independentista que reproducimos más arriba. Aparentemente la misma estaba destinada a ser entregada a un aliado criollo que encabezaría una revolución criolla en Lima. Pese a las atroces torturas aplicadas por el infame Areche, Tupac guardó el secreto de su socio blanco y respondió con dignidad y desprecio al torturador español. *El visitador Areche entró intempestivamente en su calabozo para exigirle, a cambio de promesas, los nombres de los cómplices de la rebelión. Tupac Amaru le contestó con desprecio: ‘Nosotros dos somos los únicos conspiradores; Vuestra merced por haber agobiado al país con exacciones insoportables y yo por haber querido libertar al pueblo de semejante tiranía. Aquí estoy yo para que me castiguen solo, al fin de que otros queden con vida y yo solo en el castigo.’ (...) fue sometido a las más horribles torturas durante varios días. En uno de los interrogatorios le respondió así al sádico juez Mata Linares: ‘Siendo descendiente de los Incas, como tal viendo que sus paisanos estaban acongojados,*

maltratados, perseguidos, él se creyó en la obligación de defenderlos, para ver si los sacaba de la opresión en que estaban’.

La sentencia del visitador real Areche es muy elocuente sobre le carácter de la dominación española en América, mostrando a su vez el origen de las políticas del Terrorismo de Estado aplicadas sobre nuestros pueblos hasta hoy. *Debo condenar, y condeno a José Gabriel Túpac Amaru, a que sea sacado a la plaza principal y pública de esta ciudad, arrastrado hasta el lugar del suplicio, donde presencia la ejecución de las sentencias que se dieran a su mujer, Micaela Bastidas, sus hijos Hipólito y Fernando Túpac Amaru, a su tío Francisco Túpac Amaru, su cuñado Antonio Bastidas, y algunos de los principales capitanes o auxiliares de su inicua y perversa intención o proyecto, los cuales han de morir en el propio día; y concluidas estas sentencias, se le cortará por el verdugo la lengua y después amarrado o atado por cada uno de sus brazos y pies con cuerdas fuertes, y de modo que cada uno de éstas se pueda atar o prender con facilidad a otras que penden de las cinchas de cuatro caballos; para que puesto de este modo, o de suerte que cada uno de éstos tire de su fado, mirando a otras cuatro esquinas, o puntas de la plaza, marchen, partan o arranquen de una vez los caballos de modo que quede dividido el cuerpo en otras tantas partes, llevándose éste, luego que sea hora al cerro o altura llamado Picchu, adonde tuvo el impedimento de venir a intimidar sitiar y pedir que se le rindiese esta ciudad, para que allí se quemé en una hoguera que estará preparada, echando sus cenizas al aire, y en cuyo lugar se pondrá una lápida de piedra que exprese sus principales delitos y muerte, para sola memoria y escarmiento de su execrable acción. Su cabeza se remitirá, al pueblo de Tinta, para que estando tres días en la horca, se ponga después en un palo a la entrada más pública de él; uno de los brazos al de Tungasuca, donde fue cacique, para lo mismo y el otro para que se ponga y ejecute lo propio en la capital de la provincia de Carabaya; enviándose igualmente y para que se observe la referida demostración, una pierna al pueblo de Livitaca en la de Chumbivilcas y la restante al de Santa Rosa, en la de Lampa.(...) Que las*

¹⁷ AMUCHÁSTEGUI, A. J. P.: *Crónica Histórica Argentina* (Tomo II), Editorial Codex (Bs.As. 1968).

*casas de éste sean arrasadas, o batidas y saladas a la vista de todos los vecinos del pueblo o pueblos donde los tuviera o existan. Que se confiscuen todos sus bienes, a cuyo fin se da la correspondiente comisión a los jueces provinciales. Que todos los individuos de su familia, que hasta ahora no hayan venido, ni vinieran a poder de nuestras armas y la justicia que suspira por ellos para castigarlos con iguales rigurosas y afrentosas penas, queden infames e inhábiles para adquirir, poseer u obtener de cualquier modo herencia alguna o sucesión, si en algún tiempo quisiesen, o hubiese quienes pretendan derecho a ella. Que se recojan los autos seguidos sobre su descendencia en la expresada real Audiencia, quemándose públicamente por el verdugo en la plaza pública de Lima, para que no quede memoria de tales documentos; y de los que sólo hubiese en ellos testimonio, se reconocerá y averiguará adonde paran los originales, dentro del término que se asigne para la propia ejecución*¹⁸. Pero el terror no terminó allí: como respuesta a la rebelión, el rey de España proclamó la Ley del Terror en América, a través del llamado Catecismo Regio. La Iglesia sería su principal difusora: *La cárcel, el destierro, el presidio, los azotes o la confiscación, el fuego, el cadalso, el cuchillo y la muerte son penas justamente establecidas contra el vasallo inobediente, díscolo, tumultuario, sedicioso, infiel y traidor a su Soberano. El vasallo deberá denunciar toda conjuración que llegue a su conocimiento; aun cuando los conjurados fueran amigos, parientes, hermanos o padres, hay obligación de delatarlos.* (El mismo fue reproducido y difundido en nuestro territorio por el arzobispo de Córdoba, José de San Alberto)¹⁹. Como puede verse, el Terrorismo de Estado y la colaboración de la

jerarquía católica con él, tiene raíces profundas en nuestra historia.

7.- Tupac Amaru y la Emancipación Americana: Sólo una visión racista fundante de la historiografía y sociología argentinas y latinoamericanas, basada en el racismo estructural de nuestras sociedades, sustentadas en la supremacía racial blanca – criolla – europea, impuesta por la invasión europea y la derrota de las naciones indias (racismo expresado sin ambages en las genocidas consignas tales como “civilización o barbarie” u “orden y progreso”) sólo desde esa visión se puede intentar ocultar lo evidente. La revolución norteamericana estalló en 1774, la Revolución Francesa en 1789, en medio de ambas la historiografía liberal o la católico – nacionalista, no ubican absolutamente nada hasta llegar a la Revolución de Mayo de 1810, hecho en la que coinciden con distintas miradas ambas corrientes europeístas argentinas. Una tributaria de la dominación británica y de la hispana – católica la otra. Este déficit se extiende a la mayoría de la historiografía occidental, con honrosas excepciones como las de Boleslao Lewin, Eduardo Astesano, Rodolfo Kusch, José Carlos Mariátegui, Alcira Argumedo, Ernesto Giúdice, Gabriela Mistral, César Vallejo, Pablo Neruda, Osvaldo Bayer, Felipe Pigna y Enrique Dussel, entre otros. Autores que han aportado una mirada diferente, abarcatoria de la real dimensión de la rebelión Tupamara y del Incario fundante. El resto, ignora que en el período comprendido entre la revolución norteamericana y nueve años antes de la francesa, estalló una revolución que conmovería el corazón estratégico del imperio español en América, y que a punto estuvo de liberar los inmensos territorios del Incario. Es imposible negar su conexión con el estallido de la revolución en el norte de América. Siendo además que, entre 1774 y 1789 se sucedieron en la América española decenas de rebeliones indias y criollas, siendo la Tupamara la principal y más profunda. Ambas visiones dominantes ignoran (u ocultan) que los planteos de Tupac Amaru, proclamando la abolición de la esclavitud, la encomienda y la servidumbre indias, y de toda dominación sobre otras personas, así como de todo poder colonial sobre

los pueblos americanos, eran mucho más avanzados que los principios de supremacía blanca de las revoluciones norteamericana y francesa. Movimientos que no abolieron ni la esclavitud, ni el poder colonial sobre sus territorios sometidos, a excepción de los planteos revolucionarios de Maximilien Robespierre. Es de tal magnitud el racismo de ambas corrientes historiográficas, que incluso al hablar de la Revolución de Mayo, dan por iniciado el proceso el 25 de mayo de 1810 en Buenos Aires. Sin embargo, el proceso emancipatorio realmente comienza como proceso histórico, el 25 de mayo de 1809 en Chuquisaca y en junio del mismo año en La Paz. Ambas ciudades de clara connotación india y Tupamara, situadas en el corazón estratégico del imperio español en América. Claro que, iniciar la emancipación americana con los sucesos del Alto Perú, sería reconocer la herencia tupamara y el carácter mayoritariamente indio de la América del siglo XIX; y aun de la actual. Baste señalar que Buenos Aires contaba en 1810 con 42.000 habitantes, sin embargo en el Perú y el Alto Perú residían casi 2.500.000 de personas, el 85% de ellos indios y mestizos. Es imposible, como hacen Mitre, Vicente Fidel López y Sarmiento, o el Pepe Rosa, Ibarguren y Palacio, por ejemplo, centrar la emancipación americana en Buenos Aires. El puerto carecía de importancia real en el contexto americano, más allá de su importancia estratégica. Peor aun, centrar el movimiento o la mirada en Buenos Aires, llevaría a la destrucción de la unidad continental, tal como ocurrió. Ni Moreno, ni Belgrano, ni Castelli, ni San Martín, ni Artigas, ni Güemes pensaron así. Tampoco Monteagudo, Murillo, O'Higgins, Miranda, Nariño, o Bolívar. Nadie que se propusiera una Revolución continental (nadie pensaba en los paisitos actuales por entonces), ignoraría ese hecho fundamental: el corazón de la América española no era Buenos Aires, ni Caracas, ni Santiago de Chile, sino el Alto Perú y el Perú. De allí la importancia de la revolución encabezada por Túpac Amaru y sus ecos en la generación que lo sucedió.

8.- Los continuadores y vengadores de Túpac Amaru:

*Al amigo Ño Fernando
vaya que lo llama un buey*

¹⁸ LEWIN, Boleslao: La rebelión de Túpac Amaru y los Orígenes de la Independencia Hispanoamericana, Editorial SELA, (Bs.As. 2004).

¹⁹ AMUCHÁSTEGUI, A. J. P.: *Crónica Histórica Argentina* (Tomo II), Editorial Codex (Bs.As. 1968).

*porque los tupamaros
no queremos tener Rey...*²⁰

Tampoco lo ignoraron quienes se consideraron los continuadores de la rebelión Tupamara. Así Juan José Castelli (*el más peligroso tupamaro de la América del Sud*, según la policía secreta española en 1803) tendría el honor de conducir los ejércitos de la Revolución a vengar al Inca y redimir a los pueblos indios hacia el Alto Perú. Su accionar sería exitoso y altamente revolucionario en lo social, lo político, lo cultural y en la propia marcha de la Revolución. Sólo podría ser derrotado por la traición. Traición que incluyó el pacto con el general enemigo Goyeneche, llevado adelante por la alianza del saavedrismo con las burguesías del interior en la batalla de Huaqui. Los criollos y españoles del Norte (y los comerciantes de Buenos Aires) estaban aterrados de perder su dominio sobre las encomiendas, obrajes, haciendas y mitas con mano de obra esclava o servidumbre india, que llevaba adelante Castelli cumpliendo el *Plan de Operaciones* y las órdenes secretas de Moreno. (Saavedra era originario de Potosí, minero y terrateniente. El Deán Funes miembro de la iglesia cordobesa y su mirada sobre los indios era la del racismo hispano – católico.) Ese sería también el pensamiento de Moreno, de su obra y de su estrategia expresada sin ambages en el *Plan de Operaciones*. Tanto Moreno y Castelli, como Bernardo de Monteagudo (su heredero más directo, uno de los jefes de la revolución chuquisaqueña, refundador luego de la derrota morenista con San Martín de la Logia Lautaro) eran hombres del Alto Perú, habían estudiado en Chuquisaca. Castelli y Moreno habían trabajado como abogados (en distintos períodos) en el estudio de Agustín Gascón, defendiendo *indios pobres y abusados*. Eran amigos de Ascencio Padilla y su mujer, Doña Juana Azurduy. La tesis doctoral de Moreno (escrita luego de visitar los horrores de la bocamina de Potosí) se refiere exactamente a la *Disertación jurídica sobre el servicio personal de los indios en general y sobre el particular de Yanaconas y Mitarios*. Sus instrucciones a

Castelli y Belgrano son claramente indigenistas (indianas en el lenguaje de los patriotas). Tanto Belgrano, pero en particular Castelli durante su gobierno del Alto Perú, librarían una verdadera redención india y una venganza concreta de la derrota de Túpac Amaru. Castelli escarmentaría a los feroces explotadores españoles, simbolizados en el fusilamiento de Francisco De Paula Sanz, Nieto y Córdova, y en la deportación masiva de los españoles del Alto Perú hacia Buenos Aires (dejada sin efecto por la Junta, ya derrotado Moreno). En estos hechos revolucionarios y redentores, radica la razón de la traición saavedrista. Son también, la causa del posterior arresto de Castelli, su enjuiciamiento y su ocultamiento por la historia oficial de ambos lados. En su fervor indiano, se explica que Juan José Castelli sea uno de los execrados de nuestra historia, y que la oligarquía del norte (el más esclavista, reaccionaria y racista de nuestro país) siga acusándolo de hereje, impío, lujurioso y autoritario. No le perdonan su intento por vengar la memoria y retomar el programa de Túpac Amaru.

Igual sentido indiano, tuvo el accionar de Manuel Belgrano en sus campañas al Paraguay, a la Banda Oriental y luego al norte y al Alto Perú, donde apoyaría incondicionalmente a los ejércitos indios de los 105 caudillos altoperuanos, encabezados entre otros por (su secretario en la campaña del Paraguay) el héroe Ignacio Warnes, Manuel Ascencio Padilla, Juana Azurduy y Martín Miguel de Güemes, coordinados por Antonio Álvarez de Arenales; uno de los sobrevivientes de la Revolución de La Paz de 1809. El mismo sentido tendría Belgrano cuando propusiera en el Congreso de Tucumán (en acuerdo con San Martín y Güemes) la monarquía Inca (la vieja propuesta de Miranda), coronando al hermano menor de Tupac Amaru, don Juan Bautista. El proyecto, aprobado el 31 de julio de 1816, también incluía que la capital de las Provincias Unidas en Sud América (con ese nombre proclamó la independencia el Congreso el 9 de julio de 1816) tuviera su lugar en el Cuzco y no en Buenos Aires. En el mismo ocultamiento racista también silencio, la mirada indiana de la Revolución de Mayo. La misma es distorsionada ya fuera detrás de

supuestos objetivos librecambistas o de unidad de los españoles americanos y criollos en una única Revolución Hispanoamericana, sin indios, o mejor dicho con los indios siguiendo como esclavos, según la visión que algunos atribuyen a Saavedra y al Deán Funes. No era por cierto, ese el pensamiento del núcleo revolucionario central: Moreno, Castelli, Belgrano, Murillo y Monteagudo. Ellos planteaban una revolución americana continental, agraria, nacionalista, con las masas indias en el centro de la escena y en completa libertad y restitución de sus derechos. Ellos, y luego San Martín, Artigas, O' Higgins, Sucre, Güemes y Dorrego intentarían juntar ambas revoluciones: la india, de emancipación social y redención; y la criolla de liberación nacional e independencia. Es decir una revolución popular – quasisocialista y otra burguesa. En términos actuales: “piquete y cacerola”. Tal como efectuara Belgrano en la Banda Oriental, allí designó dos jefes: Artigas por los indios, mestizos, negros y mulatos (la chusma, la plebe) y Rondeau por la “gente decente”. Quedaba claro en ese esquema belgraniano, que el jefe real del pueblo Oriental era Artigas (como lo señaló Moreno en el *Plan de Operaciones*), pero Don Manuel guardaba el lugar a la gente decente para tenerla adentro. Pero la contrarrevolución saavedristas – rivadaviana eliminó a Artigas y dejó a Rondeau. La “revolución” sería sólo para la “gente decente”, como aclararía después Vicente Fidel López. Desde esta perspectiva de Revolución Social que proclamaran Tupac Amaru primero, y los Revolucionarios de Mayo a posteriori, es comprensible, que no existiera en la historia mundial ningún documento similar al *Plan Revolucionario* de Moreno (aun cuando Gaspar Rodríguez de Francia, O'Higgins y San Martín gobernarían con políticas muy parecidas a las propuestas por el ...), hasta el estallido de la Revolución Rusa y los escritos de Lenin y Trotsky posteriores a 1920 – 22, cuando ambos desarrollaran sus trabajos sobre el desarrollo del capitalismo nacional en los países carecientes de burguesía industrial nacional.

9.- Reparación histórica de Tupac Amaru: Ya que los indios y mestizos constituían la mayoría absoluta de la población

²⁰ Copla anónima argentina durante la guerra de la independencia

de los Virreinos del Plata y del Perú, ellos constituían el sujeto social central de la Revolución. Debían ser liberados, y debía devolverseles su soberanía y libertad. Tal fue la proclama clara y nítida del fundador de la Revolución Americana, el Inca Tupac Amaru II en 1780. Él propuso especialmente la unidad a los criollos. Pero éstos no aceptaron. No querían perder la mano de obra esclava y la servidumbre india. Y ése sería el conflicto central que se desarrollaría en la larga guerra civil que estallaría apenas producido el inicio de la emancipación. Sería el choque entre las dos revoluciones (para la chusma o para la gente decente) que habían madurado en América: la de independencia y la que además propiciaba el cambio de régimen social. Como señalara Boleslao Lewin, una revolución india y una revolución criolla, que maduran a veces en contacto pero en general enfrentadas a todo lo largo del siglo XVIII. Pero en particular, luego de la independencia de las colonias inglesas del norte de América, que como no podía ser de otra forma, impactó fatalmente al sur del Río Mississippi (por entonces el límite entre la América española y la anglosajona). La revolución norteamericana estalló en 1774, la francesa recién en 1789. Pero la de Tupac Amaru II y la de Farfán de los Godos (es decir una india y otra criolla) ocurren en 1780; es decir apenas producido el estallido de libertad en América del norte. Dos revoluciones en 1780. Una radical, india y otra burguesa. Una obligatoriamente destinada a borrar de raíz todas las formas de explotación, incluidas la Mita, la Encomienda, la Servidumbre, los Obrajes, los Repartos y la esclavitud tal cual entendió y proclamó Tupac Amaru II, eliminando también por lo tanto el dominio colonial. Así lo entendieron y plantearon Moreno, Castelli, Belgrano, Monteagudo, Artigas, San Martín, O' Higgins, Güemes, Sucre y Dorrego, sus continuadores. La revolución criolla por su parte, sólo se proponía romper los lazos coloniales con España, y a lo sumo ser independientes o neocolonia asociada de Inglaterra, como expresarían el Déan Funes, Saavedra, Rivadavia, los directoriales, los unitarios, los liberales y algunos federales. Está demás decir que esta última es la línea que triunfó, acción británica de por medio.

La historia americana y universal, está en deuda con el Inca Tupac Amaru, de la misma manera que está en deuda con las naciones indias sojuzgadas y asesinadas por la invasión española. Es necesario ubicar en su justo lugar al Inca, junto a los revolucionarios que en 1774 levantaron el estandarte de la libertad (para los blancos poseedores) en las colonias inglesas del norte de América y los que nueve años más tarde que él, recién en 1789, proclamaron los Derechos del Hombre (blanco y poseedor) y del Ciudadano Francés (es decir no para las colonias de Francia, ni sus esclavos y pobladores originarios) en París en 1789. En medio de ambos hechos, sin duda cataclísmicos para occidente, emerge la inmensa figura del Padre de nuestra Emancipación, quien se animó a enfrentar al más sanguinario y atroz poder del mundo de entonces: el imperio español, absolutista, esclavista saqueador, e inquisitorial. No sólo se atrevió, organizando el mayor ejército popular que poblara las tierras de la América española hasta hoy (baste recordar que San Martín invadió el Perú con 4990 hombres), sino que proclamó además por primera vez, en las revoluciones de finales del siglo XVIII, la igualdad y la libertad real y efectiva para todos los hombres que poblaban la América española, suprimiendo toda forma de esclavitud y servidumbre. Cuestión que, ni Washington, ni Paine, ni Jefferson, ni Laffayette, ni Danton, ni Napoleón se atrevieron a plantear. Tupac Amaru debe ser ubicado en su justo sitio, como impulsor primigenio de los Derechos del Hombre, la igualdad, la libertad y la Independencia de América. Con mucha mayor razón, en esta nueva etapa americana donde los Andes han vuelto a sacudir sus cimientos y de la mano de Hugo Chávez, de Evo Morales, del Subcomandante Marcos, de los manes del gran padre Pachacutik, comienzan a completar la obra de inconclusa de José Gabriel Condorcanqui, el gran Tupac Amaru II.

*El general Inca viva,
jurémosle por Rey
porque es muy justo y de ley
que lo que es suyo reciba.
Todo Indiano se apereciba*

*a defender su derecho
porque Carlos con despecho
los aniquila y despluma,
y viene a ser todo en suma
robo al revés y al derecho.*

*Tanto daño penetrado
vengarse a gusto cumplido
pues españoles han sido
autores del mal causado.
Morirán con el soldado
alcaldes, corregidores
ricos, pobre y oidores.*

O no he de ser Tupac Amaru.²¹

**Por Desarrollo Rural y Políticas
info@desruralpoliticas.com.ar
www.desruralpoliticas.com.ar/index.php*

²¹ Proclama pegada en Chuquisaca el 22 de marzo de 1782

Cultura de la resistencia en América Latina: ensayo preliminar para su estudio*

El problema de la cultura de la resistencia cobra vigencia en el contexto del pensamiento cubano y latinoamericano. Hoy se despliega una intensa actividad intelectual en torno al tema que se sintetiza en el tratamiento del problema de la identidad y se dirige a la configuración de una cultura de resistencia y liberación frente a la penetración foránea con fines hegemónicos.

El afán por desarrollar un espíritu abierto a las propuestas de cambio, que supere el atraso intelectual que la condición de dependencia fomenta, ha impulsado al pensamiento latinoamericano a plantearse una y otra vez diferentes alternativas liberadoras, sostenidas por corrientes ideológicas que rechazaron la dominación económica, política y cultural de potencias extranjeras y se proyectaron como sostén de esa cultura de la resistencia que abrió nuevas perspectivas para la emancipación humana de todo el continente. Por eso, el estudio de la cultura de la resistencia en estas tierras se convierte en una reflexión teórica imprescindible que muestra la continuidad de todo el proceso de rechazo a la penetración foránea con fines colonizadores, con sus momentos de contradicción, choques y rupturas.

En toda relación de dominio cultural aparece la dicotomía de esquemas de pensamiento enfrentados en torno a la valoración del carácter de la relación entre la cultura dominante y la cultura dominada. Una línea de pensamiento, asociada a los intereses que se benefician con la dominación, desarrollará una cultura justificadora de las condiciones que la sostienen. Otra línea, que percibe las inconveniencias y efectos negativos, optará por recoger del pasado los elementos que le permitan negar la situación de opresión. La primera se constituirá en cultura de la dominación, manifestándose en expresiones discriminatorias de racismo, de diferenciación social, de fragmentación al interior del cuerpo social. La segunda podrá constituirse en cultura de la resistencia o cultura de la liberación.

Dentro del proceso histórico de América Latina se ha dado una contraposición entre las formas y manifestaciones de la cultura de la resistencia y los elementos pertenecientes a una cultura de dominación de quienes han tratado de imponer esquemas metropolitanos. Expresiones frecuentes de esta anti-cultura han sido, entre otros: el problema de la supuesta inferioridad del hombre latinoamericano, la copia e imitación servil de los modelos culturales de las grandes naciones, el deslumbramiento por lo extranjero y el desprecio por lo nacional, etcétera. La propia dependencia económica ha impedido que en todo el continente se admita en determinados momentos que el avance y desarrollo de las repúblicas pueda partir de una liberación radical y el estímulo sobre esta base, de las capacidades culturales que existen en la mayor parte de la población. Una mentalidad colonizada, sustentada por un orden de dominación que en definitiva beneficia a muchos gobiernos, les ha impedido considerar cualquier alternativa cultural que se aparte del esquema dominante.

También en Cuba en todos los tiempos ha habido fuerzas, corrientes, tendencias convertidas en cómplices de la desnacionalización del país. Son, en la opinión de Abel Prieto la manifestación de la llamada "cultura plattista", que cruza *como una línea de sombra los empeños de emancipación de los cubanos y su afán de completar el proyecto nacional*. Son fuerzas en las que late el anexionismo, "factor grave y continuo" en la política cubana y cuya armazón está sostenida por una mediocre filosofía de la vida, que implica concesiones respecto a la dignidad y a la conciencia nacional.

Los términos cultura de resistencia y cultura de liberación son correlativos. Indican aspectos diferentes de un mismo fenómeno: el fenómeno de enfrentamiento a un poder que no se legitima como propio. Cuando se hace énfasis en el momento de rechazo a las imposiciones que resultan extrañas al normal desenvolvimiento de la sociedad, estamos designando una cultura de la resistencia. Cuando el énfasis se pone en la superación de las circunstancias que propician la dominación, estamos tratando de una cultura de la liberación. Los momentos se identifican cuando se

comprende que no hay una efectiva resistencia si ésta no está encaminada a la liberación total y definitiva del yugo opresor. En este sentido "cultura de la resistencia" y "cultura de la liberación" pudieran considerarse términos idénticos, pero en realidad se diferencian por razones que más adelante señalaremos.

Cultura de la resistencia: armar un concepto

El concepto de "cultura de la resistencia" no se encuentra claramente definido en los estudios de autores cubanos y latinoamericanos, sino diluido en los análisis de otros problemas como el de la identidad cultural, los procesos de liberación y descolonización, etcétera. Este tema merece un desarrollo particular respecto al que ya se ha realizado en las cuestiones relativas al problema de la identidad cultural propiamente o de la cultura de liberación y debe expresarse en forma de concepto independiente, por lo que puede representar en la lucha antimperialista contemporánea. La cultura de la resistencia se manifiesta como esquema de pensamiento en la totalidad de las expresiones culturales, las que son permeadas desde la política (su manifestación esencial).

Implícitamente este problema ha sido trabajado por diferentes investigadores al adentrarse en el análisis de la llamada teoría poscolonial. Tal es el caso de Peter Hulme, quien utiliza esta teoría para describir un cuerpo de trabajo cuyo intento es romper con los supuestos colonialistas que han marcado muchos de los proyectos de crítica política y cultural lanzados desde Europa y Estados Unidos. Pero Hulme aprende y remodela estos proyectos con el interés de analizar y resistir las redes imperiales que controlan gran parte del mundo y por ende sus productos culturales.

En los marcos de la teoría poscolonial están los estudios del investigador norteamericano Edward Said. Este autor nos deja una caracterización de las formas de resistencia observadas en la historia del enfrentamiento al colonialismo y al imperialismo por parte de las culturas dominadas. Después de un período que él denomina de resistencia

primaria, de lucha literal contra la intrusión externa, Said apunta hacia un período de resistencia secundaria, es decir, ideológica, cuando se hacen esfuerzos por salvar o restaurar el sentido y la realidad de la comunidad contra todas las presiones del sistema colonial.

Apoyándose en múltiples trabajos de escritores e investigadores portadores de un discurso descolonizador, Edward Said señala tres grandes tópicos que surgen en todo el proceso de la resistencia cultural: insistencia en el hecho de ver la historia de la comunidad coherente e integralmente como un todo; la idea de que la resistencia, lejos de ser sólo una reacción al imperialismo, es una manera alternativa de concebir la historia humana; y, además, un visible alejamiento del nacionalismo separatista hacia una visión más integradora de la comunidad humana y de la liberación.

Desde una perspectiva indigenista, otros investigadores han realizado estudios sobre el proceso de la resistencia latinoamericana, aclarando visiones erradas alrededor de esta problemática. No puede decirse que han logrado sistematizar desde el punto de vista teórico el concepto de “cultura de la resistencia”, pero sí han señalado elementos que nos ayudan a estudiar el fenómeno no solo en las condiciones actuales, sino remontándonos a la historia de América Latina y el Caribe.

En esta perspectiva se insertan los trabajos de Josefina Oliva de Coll y Domitila Chungara, que enfocan el problema de la resistencia a partir del rechazo de las culturas indígenas a la conquista y la colonización. Hacen énfasis en las diversas formas que presenta este rechazo, asumiéndolo como prueba de que la población invadida no aceptó conscientemente la dominación de sus territorios. Su visión de la resistencia está vinculada a la no – aceptación de los mecanismos de dominación por parte de las culturas dominadas, sin llegar a una concepción que manifieste el carácter activo que en determinadas circunstancias adquiere la cultura de la resistencia.

Ante los esfuerzos de muchas poblaciones por reconstituir sus comunidades y salvar el sentido y la identidad de las mismas contra todas las presiones del sistema colonial,

investigadores como el mexicano Guillermo Bonfill Batalla y el argentino Miguel A. Bartolomé aprecian las diversas manifestaciones de la resistencia, describiéndolas como muestras encubiertas, que hacen pensar en una resistencia pasiva (el rechazo al cristianismo y al uso del ropaje occidental).

Bonfill Batalla señala cómo las formas de resistencia se dan simultánea o alternativamente (resistencia pasiva, rebelión, lucha política) pudiendo entenderse en términos de una lucha por conservar e incrementar el control cultural, es decir, como defensa de una cultura propia, que abarca los ámbitos de la cultura autóctona y la apropiada. En su concepción hay un reconocimiento de las formas diferentes que puede asumir la resistencia de la cultura autóctona, según el grado de asedio a que esté sometida y la correlación de fuerzas que exista en un momento dado, incluyendo la defensa de los recursos culturales propios y la capacidad de decidir sobre ellos. Se considera que la resistencia puede llevar eventualmente a una lucha violenta, pero su manifestación constante es una lucha pasiva que consiste en el apego a normas y formas tradicionales.

Desde esta perspectiva, Bartolomé reconoce la existencia de siglos de resistencia aparentemente pasiva, donde la identidad de millones de personas se vio obligada a refugiarse en el marco de lo cotidiano, en el seno de los ámbitos exclusivos que mantuvieron su conciencia fuera del alcance de las pretensiones hegemónicas de los aparatos coloniales y neocoloniales, configurando una cultura de resistencia que logró mantener la identidad cultural distintiva de sus miembros, (transformada, mutada, pero propia) hasta nuestros días. De esta forma, Bartolomé ve la resistencia mucho más allá del enfrentamiento militar, en el plano más general de la cultura, siempre vinculada a la lucha por la identidad cultural de una región.

En esta misma línea se inscribe la investigadora argentina Alicia Barabas que señala en sus trabajos la capacidad de resistencia y creatividad cultural de las etnias americanas, capaces no solo de reproducirse a lo largo de cinco siglos de

agresión colonial como culturas singulares, sino también de rebelarse ante la existencia misma del colonialismo.

En general, los estudios de investigadores latinoamericanos se adentran en un análisis del problema tratado de forma parcial, no llegan a una visión integral ni sistematizada de la cultura de la resistencia, que permita observarla como concepto. Pero sí insisten en que en el análisis de este fenómeno debe asumirse una línea de historicidad, teniendo en cuenta no sólo lo que se logró a partir de las luchas étnicas, sino hasta qué punto a partir de un fracaso se alcanzaron exigencias que sentaron pautas para procesos posteriores. Realmente, si se observa el panorama de la historia latinoamericana veremos que muchos procesos inconclusos se pueden identificar con la búsqueda de nuevas alternativas y el nacimiento de nuevos ideales. Por ejemplo, Julio Le Riverend, en su análisis histórico de la conquista de América hace referencia a que ya en el siglo XVI, el indio adquirió un sentido de libertad que no pudo detener la violencia de la dominación, independientemente de que las sublevaciones fuesen aplastadas. Por otra parte, ya en el ámbito de las luchas del hombre latinoamericano por sus reivindicaciones, el proceso de la independencia del siglo XIX, como proceso histórico, tuvo logros y fracasos. No todas las aspiraciones que llevaron a la revolución fueron cumplidas, ni en el orden de la independencia económica, ni de las libertades civiles dentro de la república, sin embargo, en el orden de la democracia se observaron significativos avances.

De aquí puede sacarse una importante conclusión: independientemente de que no se logren las exigencias que el proceso de la resistencia está planteando, y que tienen que ver en lo fundamental con el robustecimiento de la nacionalidad en su lucha contra la dominación, sí se producen cambios y rupturas en la cultura del dominador que se ve obligado a variar las formas de explotación, a conceder reformas, a reconocer derechos habitualmente violados. Esto tiene mucho que ver con los ideales que todo proceso de este tipo promueve, con el movimiento de ideas que necesariamente se genera a escala social y cuyo saldo,

para el desarrollo de una cultura de la resistencia, siempre será positivo.

Diferentes intelectuales cubanos también han tratado de alguna forma el problema de la resistencia latinoamericana, profundizando en el caso de Cuba. No se refieren concretamente al problema utilizando el concepto de cultura de la resistencia, pero esencialmente éste está implícito en toda su obra. El fenómeno denominado por Fernando Ortiz transculturación constituyó uno de los aportes fundamentales al tema tratado, si tenemos en cuenta que el reconocimiento del mismo permite una comprensión cabal del proceso de la identidad cultural. A partir de aquí podemos inferir que el proceso de la resistencia va más allá de la resistencia propia de las etnias americanas, para adentrarse en un proceso que involucra a varias culturas: la indígena, la africana, la hispanoamericana y otras llegadas al continente. El problema de la resistencia no puede verse solo a través del prisma de lo indígena, y esto lleva al reconocimiento de la necesidad de luchar no solo por lo étnico, sino también por lo nacional en ese intento que es la construcción de la identidad latinoamericana. La asimilación, que caracteriza uno de los momentos de la cultura de la resistencia, no puede entenderse plenamente fuera de la mezcla de culturas que Ortiz describe al fundamentar el proceso de transculturación.

Son indiscutibles los fuertes vínculos históricos que unieron, primeramente a Cuba con Europa, y después con Estados Unidos. Pero Cuba no es en modo alguno la “reproducción y copia” de Occidente. Es cierto que en el proceso de asimilación, en la medida que se asumen elementos y valores foráneos puede crearse cierta dependencia e imitación de otras culturas, mucho más si la fuente resulta una cultura dominante. El peligro surgirá inevitablemente y tiene su raíz en la relación que se establece, según Fernando Ortiz (y volvemos a él necesariamente) entre la fase de “desculturación” (en el sentido de abandono, pérdida o desarraigo de la cultura como consecuencia de la dominación) y una segunda fase de “aculturación” (entendida como adaptación a determinadas exigencias y patrones culturales, dando lugar a una nueva cultura,

originada por ese proceso de transculturación anteriormente mencionado).

No podría llegarse tampoco a la raíz de este problema en América sin un estudio de la obra de José Lezama Lima. Su idea sobre la resistencia cultural se apoya en una revisión de la historia desde los viejos mitos hasta realidades más actuales: *Todo tendrá que ser reconstruido, invencionado de nuevo, y los viejos mitos, al reaparecer de nuevo, nos ofrecerán sus conjuros y sus enigmas con un rostro desconocido*. De esta forma aporta ideas alrededor de la apreciación de la historia cultural y política del continente en su totalidad, en un constante regreso a la raíz para lograr sentido de integración, que apoye la búsqueda de lo que él llama “centros irradiantes” (cultura precolombina), puntos de partida necesarios en la construcción de nuevos paradigmas emancipatorios. *Sólo lo difícil es estimulante*, (señala Lezama) *sólo la resistencia que nos reta es capaz de enarcar, suscitar y mantener nuestra potencia de conocimiento*. Esta resistencia es percibida por Lezama en toda la magnitud de la recíproca influencia americana sobre lo hispánico, que sin dudas marcó hitos de riqueza en el diverso mundo colonial. Aquí se aprecia una tendencia a apreciar la historia política y cultural americana como una totalidad, analizando influencias y asimilaciones de ambas partes, tanto de la cultura que resiste como de la cultura dominante. Esta visión lo lleva a observar la incidencia que tuvo lo americano sobre lo hispánico, y la manera que lo mejor de España también penetró en la imagen de América. *Por lo americano, el estoicismo quevediano y el destello gongorino tienen soterramiento popular. Engendran un criollo de excelente resistencia para lo ético y una punta fina para el habla y la distinción de donde viene la independencia*. De esta visión fluye la tendencia a observar cómo en América todo se desprende de su lugar de origen para realizar no una nueva síntesis, sino una confluencia de heterogeneidades. Después de Lezama ha habido que establecer necesariamente un nuevo sistema de coordenadas para penetrar en el nuevo sentido de lo americano.

En la obra de Alejo Carpentier se encuentra un reconocimiento implícito del proceso de la resistencia a

través de las paradojas de la cultura latinoamericana. Obras suyas como *El reino de este mundo* o *Concierto barroco* fueron concebidas en la dialéctica dependencia – liberación, en trance de búsqueda de una identidad histórica, a través de personajes que se debaten ante la necesidad de autoidentificarse y encontrar no solo sus raíces sino también una mayor altura. El problema de la resistencia de las culturas a la dominación externa e interna es abordado por Carpentier teniendo en cuenta la rebelión a determinados mecanismos de dominación, tanto en el plano individual y psicológico como social.

Refiriéndose a toda esta problemática, Roberto Fernández Retamar concluye que frente a las pretensiones de los conquistadores, de las oligarquías criollas y finalmente del imperialismo, ha ido forjándose la cultura latinoamericana. En sus estudios esta cultura trasciende como una cultura de resistencia, por el reconocimiento que hace a la rebeldía de los latinoamericanos ante la implantación hegemónica de la “verdadera cultura” de los pueblos modernos, pero, sobre todo, por la nueva visión que da de “Calibán”, reconocido a partir de aquí como símbolo de la resistencia de las culturas dominadas. Calibán representa a los sectores populares que se enfrentan a la dominación con nuevas virtualidades revolucionarias y se convierten en agentes de transformaciones sociales. De manera metafórica Retamar se orienta hacia una caracterización de nuestra situación cultural, de una realidad reflejada en la historia del continente, que parte de un esfuerzo mayor por descubrir las bases de una identidad integral, de mostrar a través de Calibán que esta historia puede ser percibida por sí misma, como resultado de su propio esfuerzo y capaz de desarrollarse como parte del proceso de trabajo, crecimiento y maduración al cual solo los europeos habían tenido derecho. Esto es esencial, porque aunque la identidad es crucial, no basta con afirmar una identidad diferente, hay que potenciar su ulterior desarrollo.

Refiriéndose a la nueva interpretación de Calibán, el crítico Hernán Loyola lo define como el *máximo modelo ideal de héroe para la modernidad latinoamericana de izquierda del siglo XX, el nuevo protagonista que presupone un grado de*

rebelión, o al menos de resistencia contra el poder de Próspero. Hay en sentido general una nueva visión de todos los protagonistas. Haber asumido nuestra condición de “Calibán” implica repensar la historia americana en las condiciones de la modernidad.

En estudios como los de José A. Portuondo y Armando Hart la resistencia está implícita en las concepciones que desarrollaron sobre la cultura de liberación en estas tierras. Apoyándose en una periodización realizada por el argentino Gregorio Weinberg sobre las corrientes de pensamiento en América, Portuondo considera que la etapa más contemporánea de nuestra historia está caracterizada por una cultura de liberación que surge como reacción al imperialismo y a las formas de dependencia cultural impuestas por éste. Existe a partir de este criterio una relación entre cultura de liberación y cultura de la resistencia, aunque sin llegar a su total identificación.

Por su parte, ensayando algunas ideas sobre la formación y desarrollo en Cuba de una cultura de la resistencia Hart plantea: *La evolución económica de Cuba y las políticas derivadas de ella se caracterizaron por una composición social en la que predominaron las capas y sectores explotados. Ello generó una síntesis cultural de profunda raíz popular, de sólidos fundamentos políticos para las reivindicaciones de la población trabajadora y, consiguientemente, para las aspiraciones de justicia social. Se gestó un proceso de independencia nacional, latinoamericanista de vocación universal. En otras palabras: una cultura de resistencia, y en definitiva, de liberación nacional y social.*

Como puede observarse, Hart le concede un papel relevante al protagonismo de las masas populares en la gestación de la cultura de la resistencia, a la unión entre los distintos sectores de la población frente a la cultura hegemónica. El proceso que ocurre a partir de las inclinaciones emancipadoras de los pueblos y las acciones concretas que de ellas se derivan, Hart lo caracteriza como síntesis cultural, no en el orden de una visión aritmética de factores, sino de una integración e interacción de los momentos que

componen el proceso. Se valora la formación de sentimientos de hermandad y solidaridad que surgieron en las luchas, propiciando el desarrollo de valores en el proceso de la resistencia: antimperialismo, latinoamericanismo, solidaridad, respeto a la dignidad, la independencia y la soberanía.

Hart realiza un análisis de la necesaria articulación entre identidad, universalidad y civilización como única posibilidad de ubicar nuestra cultura en el camino de la superación. *No existen posibilidades de transformación radical revolucionaria y genuinamente moderna (dice) si no somos capaces de descubrir los hilos que articulan nuestra identidad nacional, nuestra proyección universal y nuestro derecho a una civilización superior.* En el análisis de la cultura de la resistencia, Hart se proyecta vinculándola a otros procesos políticos y emancipatorios, señalando a la vez la vocación política que tiene la cultura en América.

Tanto en el ámbito cubano como latinoamericano, ya sea de una manera implícita o explícita, el tema estudiado ha sido abordado sin lograrse su total sistematización. Como decíamos anteriormente, podemos encontrar muchas referencias sobre él en temas más generales, con los que en muchos casos se les suele identificar, pero no llega a describirse en forma de concepto.

Por “cultura de la resistencia” entendemos un proceso de elaboración ideológica transmitida como herencia a determinados agentes sociales que la asumen en forma de rechazo a lo artificialmente impuesto, de asimilación de lo extraño cuando sea compatible con lo propio y, por consiguiente, de desarrollo cultural, de creación de lo nuevo por encima de lo heredado.

Planteado así, el concepto pudiera ser identificable con el de cultura en general, porque realmente, desde el punto de vista filosófico se da esa identidad: toda cultura rechaza la penetración foránea, toda cultura trata de conservar sus valores, asimila valores extraños y crea nuevos valores. Pero en este caso estamos tratando de resaltar sus manifestaciones específicamente en el plano político – ideológico, destacando toda una tradición de pensamiento que se resiste

a una dominación que se le quiere imponer y se revela a través de toda la historia de la cultura latinoamericana. Así ganamos el derecho a tratarlo como concepto específico dentro del concepto más general de cultura.

Por otra parte, hablamos de la resistencia no como acción espontánea e irreflexiva, sino como elaboración ideológica de profundo contenido político, transmitida y transmisible culturalmente a nuevas generaciones. Elaboración ideológica en tanto mantiene una estrecha conexión con los ideales sociales, con su producción y circulación en perenne movimiento. *El secreto de toda ideología (explica Rubén Zardoya) radica en la producción y reproducción de un ideal social, de la imagen de una realidad en cuyos marcos las contradicciones se presentan como superadas y, por consiguiente, de una finalidad capaz de unificar y organizar a aquellos grupos y clases sociales en torno a la tarea común de realizarla.* En este sentido se plantea que la comprensión del pensamiento cubano es, ante todo, un estudio de las ideologías, siendo pues, en su estudio, donde podemos entender el sentido de la relación sociedad – pensamiento.

La lucha política de liberación nacional y la lucha cultural de autoconfirmación nacional expresan la esencia de la cultura de la resistencia y demuestran a su vez su relación con el proceso de configuración de una identidad nacional. La cultura de la resistencia se forja estrechamente vinculada a procesos políticos y revolucionarios, pero a la vez se manifiesta en la secular resistencia del hombre a los modelos culturales ajenos que expresen relaciones de dominación y le impidan la búsqueda de un proyecto propio en la diversidad cultural.

Entender el proceso de la resistencia como búsqueda, como movimiento de ideas, es importante para comprender su alcance. En él se dan elementos de progreso y retroceso, que originan múltiples contradicciones, por lo que su desarrollo se muestra muy controvertido y no del todo homogéneo. La penetración colonizadora arrincona y desnaturaliza la cultura y la historia con modelos y falsificaciones destructoras de todo cuanto en la conciencia nacional puede ser fuente de

autorrespeto y resistencia, convirtiendo los valores histórico – culturales en significaciones ajenas y extrañas a sus propios creadores, acentuando de esa manera su dependencia y enajenación. Por eso no siempre fructifican las acciones concretas del proceso de resistencia, lo cual no implica en modo alguno su extinción; al ser identificada como un esquema ideológico, como esquema de pensamiento, la cultura de la resistencia se manifiesta en el permanente movimiento de ideas que persiste en la búsqueda de otras alternativas ante cualquier fracaso o retroceso.

El proceso de la resistencia no debe observarse de manera fragmentada, sino como un todo. Llegar de forma dogmática al análisis de detalles nos hace perder la visión de totalidad y corremos el riesgo de no entender el carácter integrador de todo el proceso. Hegel abogaba por tener una visión general del conjunto antes de poder entrar en el detalle, de otro modo, *los detalles nos impedirán ver el todo*. No se trata de abarcar elementos aislados, sino de estudiar las especificidades que nos dirigen a lo diverso, y dentro de esa diversidad perfilar el todo, con todas sus tendencias y particularidades, describiendo todo el movimiento de las ideas que puede estarse gestando, tanto en la superficie como en lo más profundo de la sociedad. En esta perspectiva la realidad se presenta no como un conglomerado de elementos simples, de últimas causas y efectos, sino como sistema de relaciones que se desarrollan llegando a ser no el resultado de la historia anterior, sino una nueva cualidad que le aporta un nuevo sentido a los elementos que le constituyeran.

Cultura de la resistencia: conservar, asimilar, crear

Los momentos que contiene el proceso de conformación de una cultura de la resistencia (la conservación, la asimilación y la creación) son la expresión dialéctica de esa relación entre lo general y lo particular que se da en todo proceso cultural verdadero. Expresan una síntesis y, por tanto, no deben verse separados en el proceso. En determinadas circunstancias, no todos tienen el mismo nivel de madurez, ni tienen las mismas manifestaciones (no podemos olvidar

que la cultura de la resistencia es un proceso en construcción desde el punto de vista histórico). Aún así hay que observarlos en estrecha relación, sin olvidar que estos momentos dan coherencia a este proceso, por ellos transita el pensamiento que rechaza la dominación y la opresión tanto externa como interna. Este será un proceso ascendente, donde cada momento depende necesariamente del anterior, dando lugar, asimismo, de manera necesaria e inevitable al posterior.

El momento inicial abarca la protección de lo autóctono y lo culturalmente apropiado. Es el intento del hombre por conservar sus propios valores y debe desembocar en un profundo conocimiento de las fuentes, de su historia, de su cultura, convirtiéndolas en sólidos fundamentos para defender su nacionalidad. Este intento de conservación puede llevar a extremos reaccionarios originados por posiciones aislacionistas, pero estos extremos no se contemplarían dentro de una auténtica cultura de la resistencia. No se puede revivir la autenticidad precolombina para alcanzar la identidad cultural contemporánea. La identidad cultural es el principio dinámico en virtud del cual una sociedad, apoyándose en el pasado y acogiendo selectivamente los aportes externos, prosigue el proceso incesante de su propia creación, y por lo tanto las sociedades precolombinas se convierten en símbolos y así deben ser asumidas. Lo mismo puede decirse de lo auténtico de las culturas africanas que se expandieron por América como consecuencia de la trata de esclavos.

Explicando la conexión interna del pensamiento en un proceso que lleva necesariamente a la creación, se parte de un señalamiento de la herencia acumulada en el campo de la ciencia y la producción espiritual, porque cada generación tiene en cuenta esa herencia y la asume para entonces desarrollarla. Toda la actividad de cualquier época consiste en asimilar lo ya existente y formarse bajo este presupuesto, elevándose a un plano superior, porque al apropiarse de la herencia recibida y hacer de ella algo propio, ésta ya no será lo que era antes: he aquí lo que Hegel llamó *peculiar acción creadora*.

El momento de conservación dentro del proceso de la cultura de la resistencia revela la defensa de los valores culturales propios, tratando de recobrar el pasado en sus virtualidades transformadoras. La conservación se manifiesta en el intento de preservar y defender las esencias de la cultura nacional, las tradiciones, los valores propios, los intereses que puedan llevar a la defensa de la nacionalidad. No es el regreso que produce enquistamiento, sino la vuelta a los orígenes para encontrar nuevas respuestas, buscar nuevos rumbos. Hegel alertaba que en estas marchas atrás, cuando se percibe la nostalgia de volver a los comienzos para arrancar de un sólido punto de partida, este punto debía buscarse *en el mismo pensamiento, en la misma idea y no en una forma consagrada por una autoridad*. No coincidimos con la manera idealista en que Hegel aborda el problema, pero sí consideramos lógica su alerta de que este regreso a los comienzos puede ser la consecuencia de una actitud impotente frente al rico material de la evolución que el hombre tiene ante sí, y de allí la preferencia por *regresar* a una fase anterior. Querer resucitar viejos esquemas equivale a tratar de hacer regresar a una etapa anterior al espíritu más desarrollado y formado. Se debe aprender a distinguir entre lo progresista y lo reaccionario de una época, así como alertar sobre el peligro de liquidarlo todo, en un arranque de nihilismo, para comenzar todo de nuevo.

El pensamiento latinoamericano ha insistido en la necesidad de conservar y proteger los valores culturales propios. Mariátegui se proyectó por el conocimiento profundo de lo autóctono a partir de la conservación de lo propio sin caer en extremos reaccionarios. El pensador peruano desarrolla su polémica con algunas tendencias indigenistas, partiendo de una defensa del pasado sin negar el presente. Su admiración por el pasado incaico no lo lleva a una concepción restauracionista, porque unido al reconocimiento de la necesidad de conservar costumbres, tradiciones, observa el carácter irreversible de ciertas conquistas de la civilización occidental.

El momento de conservación se ha expresado en Cuba por la búsqueda constante de la nacionalidad. Es así como todo lo impuesto ha resultado ajeno, convirtiéndose los procesos de

rechazo a la dominación y la imposición de esquemas extraños en corrientes ideológicas importantes dentro de la conciencia nacional: antianexionismo, antinjerencismo, antiimperialismo. El desarrollo del conocimiento sobre determinados hechos del pasado puede contribuir al objetivo de elaborar una justificación válida acerca de la existencia de una nación independiente, de aquí que en las primeras décadas de este siglo fuera éste el eje alrededor del cual giró el esfuerzo intelectual de numerosos pensadores.

El problema de la memoria histórica adquiere así importancia cardinal. Se insiste en la revalorización crítica de la herencia cultural que comprende un examen crítico de las realizaciones cubanas en el campo cultural, tal y como planteara Carlos Rafael Rodríguez. Alfredo Guevara realiza este análisis apuntando hacia otra de sus aristas, cuando señala la necesidad de determinar, dentro de la herencia del pasado, la obra que sirve al pueblo y la que pretende contribuir a su esclavización. Se detiene a demostrar la importancia de aprender a discernir, a definir lo que hay de avanzado en una época y separarlo críticamente de lo reaccionario y lo caduco, como una condición ineludible para la asimilación de la herencia cultural, nacional y universal.

En el proceso de formación de una cultura de la resistencia se trata de lograr la tensión dialéctica entre el pasado, el presente y el futuro, enriqueciendo las esencias propias con valores nuevos, en una constante asimilación e incorporación de elementos culturales. Se trata de la asimilación de valores de otras culturas, un momento de reelaboración de lo propio y lo ajeno en una profunda interrelación. En ocasiones, el hombre se ve obligado a asimilar otros valores porque son más avanzados y coadyuvan a su desarrollo, pero también por la necesidad de protegerse ante condiciones adversas para su existencia social.

La asimilación es la transformación de elementos culturales ajenos en elementos de la propia cultura, es la capacidad de decisión sobre el uso de elementos culturales foráneos en bien de la cultura nacional. También se da en sentido

inverso, cuando la cultura del dominador comienza a ser influida por la dominada. Algunos autores, como Guillermo Bonfill Batalla, le llaman a este proceso apropiación, pero hay que insistir en que más que una apropiación de valores ajenos se efectúa un proceso de asimilación, porque no solo se adquiere capacidad de decisión sobre estos elementos culturales, sino que se alcanza la facultad de transformarlos. Luego de la asimilación, los elementos culturales ajenos ya no serán los mismos, habrán cambiado, se habrán transformado en nuevos valores, pero en la recepción del mensaje universal hay que cuidar que los elementos nacionales no sean destruidos.

En el ámbito del pensamiento socio – político latinoamericano, conceptos como libertad, igualdad, fraternidad han adquirido nuevos matices en nuestra realidad, constituyendo ejemplos concretos de una asimilación consecuente de valores universales. Pero la asimilación también se da en sentido inverso, en el sentido en que se manifiesta la asunción de elementos de la cultura dominada por parte del dominador. La cultura no es impermeable, es más bien una cuestión de apropiaciones, experiencias comunes e interdependencia de todo tipo con culturas diferentes.

El momento de asimilación se trata de un caso típico de contradicción lógica: ¿cómo entender que asimilando también resiste una cultura? En situaciones concretas, en las que median necesidades económicas reales, la asimilación de un determinado elemento cultural ajeno puede significar la preservación de los propios, aunque incorporándosele un nuevo contenido. De lo contrario, estos valores inevitablemente se perderían ante el embate de situaciones nuevas que requieren de cambios. La asimilación es en este sentido una forma de enriquecimiento cultural.

El tercer momento, dirigido a la creación dentro de la propia resistencia, comprende la búsqueda de alternativas emancipatorias que se manifiestan en acciones concretas en todos los ámbitos de la vida de la sociedad. A diferencia de la cultura de dominación, que manipula las mejores aptitudes de los hombres y sitúa lo social como elemento subordinado,

una cultura de la resistencia, genera una síntesis de profundas raíces populares, de sólidos fundamentos socio – políticos para la emancipación de las masas oprimidas y, por consiguiente, para las aspiraciones de justicia social. En este momento, al que denominamos de *creación* dentro de la cultura de la resistencia y que se extiende a todos los ámbitos de la vida, se trata de concretar por diferentes vías y en acciones bien definidas el rechazo a la penetración foránea que sustenta una resistencia consecuente. La búsqueda de nuevas alternativas de enfrentamiento a la dominación adquiere un lugar preponderante, radicalizándose las ideas para llegar a momentos de ruptura con etapas anteriores.

La creación va más allá de una innovación cultural, de cualquier improvisación espontánea. La resistencia debe convertirse en un problema de inteligencia y superación constante. Se impone el desarrollo, el mejoramiento de lo humano, porque la búsqueda de lo nacional en la cultura (elemento esencial de una cultura de la resistencia), no puede ser en realidad únicamente ejercicio de conservación y rescate, sino también (y sobretodo) ejercicio de creación.

De aquí se desprende la relación entre la cultura de la resistencia y la cultura de la liberación. La defensa de lo propio y la rebeldía contra cualquier forma de penetración que afecte la dignidad del ser humano (elementos presentes en la resistencia) se realizan plenamente en la medida en que pueda llevarse a efecto la liberación real del individuo. Si la resistencia desemboca en una acción concreta, cuyo objetivo sea rescatar aquellos principios contenidos en la aspiración de acabar con la explotación del hombre, la liberación que expresa este ideal, puede coincidir con el proceso de resistencia, que tratará de suprimir cualquier sujeción que impida el desarrollo y la superación del individuo, manifestándose de las más disímiles formas, desde las más sutiles y encubiertas, hasta las más abiertas y radicales.

El momento de creación dentro de la cultura de la resistencia comprende una denuncia de las conductas sociales propias del colonialismo y el imperialismo, denuncia que de hecho se refiere a la cultura oligárquica neocolonial dominante, o

implícitamente al Estado que en ella se legitima. A partir de aquí pueden llevarse a efecto determinadas acciones contra ese orden. En este momento de creación, la sociedad portadora de una cultura de la resistencia se acerca a las aspiraciones que se manifiestan a través de una cultura de liberación, a pesar de que no siempre llega a la comprensión de la necesidad de subvertir el sistema imperante y de liberar a los pueblos de las trabas que imponen a su desarrollo las relaciones de dominación que generan las estructuras económicas y sociales heredadas de la Colonia, (cuestiones que sí estarán presentes en una cultura de liberación, al movilizar a las masas para transformar esas estructuras retrógradas).

Marx expresa la esencia de la emancipación a partir de una revolución radical, por eso, el desmonte de las estructuras sociales explotadoras significa un paso en el camino de la liberación, y todo el movimiento de ideas que se produce en torno a este intento, aunque no siempre encuentra las salidas correctas, abre el camino para tareas propiamente constructivas, toda vez que se convierte en un resorte de la conciencia nacional en permanente lucha contra todo lo que rompa la armonía de su desarrollo.

Está claro que la enajenación del hombre (económica, política, social, cultural) deberá superarse en el curso del proceso de las transformaciones sociales que llevan al comunismo. Es lo que Marx llamó *emancipación humana universal* y su logro está condicionado por la abolición de la enajenación en su propia base: la existencia de la propiedad privada y la división social del trabajo. Debe tenerse en cuenta que en este caso, Marx maneja el problema de la enajenación como un problema social y no como un problema nacional, que es el ámbito en que se mueve el estudio que realizamos, pero indudablemente estas cuestiones por él señaladas deben tenerse en cuenta en el análisis del momento creador de la cultura de la resistencia. De esta forma, el empeño por crear una identidad nacional será más efectivo si se logra obtener la liberación real, porque toda propuesta alternativa para un proceso desalienador asume la emancipación como construcción socio – cultural que presupone el rescate no sólo de la

dignidad, sino también de las riquezas nacionales, condición básica de la propia dignidad. A la preocupación por crear una cultura que rompa con la dependencia y la penetración dominadoras debe ser incorporada la intención de revolucionar la sociedad y crear un nuevo tipo de individuo.

La emancipación humana es un proyecto contextualizado, con vías de ejecución y objetivación orientado por necesidades materiales y espirituales. Este proyecto estará presente en la cultura de la resistencia, como momento que manifiesta la correlación entre lo espiritual y lo material dentro de la misma. A partir de esta correlación es que ubicamos la cuestión de una cultura de la resistencia como parte del problema de lo ideal o de la idealidad presente en toda la historia del pensamiento humano, pero desde su interpretación marxista, que se basa ante todo en la concepción materialista de la especificidad de la relación social humana con el mundo y de su diferencia de principio con respecto a su relación biológica, psíquica, etcétera.

Por eso, cuando abordamos la cultura de la resistencia como esquema de pensamiento, como una concepción de oposición, que expresa todo un movimiento de ideas, estamos teniendo en cuenta las manifestaciones histórico – concretas de este pensamiento en dependencia de las contradicciones propias del momento sobre la base de las necesidades materiales (en primera instancia) que tienen los individuos, pero también de las espirituales, que en su relación con las materiales le dan un carácter dialéctico a todo este proceso. Sólo de esta forma el hombre puede alcanzar un desarrollo pleno y tendrán sentido sus intentos de conservar y proteger sus valores culturales. De igual manera, solo a través de un proceso de profunda y consecuente resistencia cultural en todos los ámbitos, puede el hombre aspirar a concretar su ideal liberador.

El lado filosófico de la cultura de la resistencia: el problema de lo ideal

La identificación de una cultura de la resistencia en el pensamiento social de una colectividad humana determinada

guarda estrecha relación con temas tales como el de la definición de una identidad cultural, la conformación de la cultura política de dicha colectividad, la concepción de liberación que se cultive, etcétera. Pero sería una limitación de cualquier estudio sobre el tema considerar la cuestión desde la simple identificación empírica de manifestaciones particulares dentro de los temas mencionados. Se necesita (y no es imposible) un análisis de la forma del concepto de la cultura de la resistencia por lo que representa para el proceso anticolonialista y antiimperialista la sistematización del pensamiento revolucionario.

El término cultura dentro de este concepto es nuclear, porque la resistencia va mucho más allá de una posición política: abarca todo un complejo de ideologías, símbolos, mitos, modos de pensamiento, maneras de ser y creaciones culturales, que son en ocasiones contradictorias. En la forma en que entendemos el concepto, cultura es la forma típicamente humana de relación dentro del mundo. Este concepto designa el proceso íntegro mediante el cual el hombre, en la medida en que humaniza a la naturaleza, se produce a sí mismo. La forma específica en que se da este proceso es la asimilación progresiva de la experiencia acumulada de generación en generación a través de la práctica creadora del hombre; de aquí el carácter activo que tiene la cultura.

Cada individuo se enfrenta a la cultura como a un mundo ya dado de antemano, un mundo de reglas, esquemas y normas de conducta que debe respetar para conducirse con éxito tanto en sus relaciones con la naturaleza no humana, como en sus relaciones sociales. Pero el acto de decodificación se produce a través de la práctica humana. La actividad anterior heredada de la cual depende cada generación nueva tiene la peculiaridad de ser adquirida solo a través de una actividad diversa y por los hombres inmersos en esa actividad.

El carácter activo que le imprime a la cultura la actividad práctica del hombre en sus relaciones sociales, siempre en los marcos de determinadas relaciones de producción es un elemento fundamental para comprender a la cultura de la resistencia como un proceso cultural en construcción y

desarrollo, y no como una actividad pasiva del hombre, de autodefensa y atrincheramiento.

La cultura de la resistencia se manifiesta en todas las esferas de la vida social: en lo político, en lo económico, en las diferentes formas de la cultura artística y literaria, en la religión, etc., pero es en la esfera socio – política donde debe profundizarse más, a partir de todo el movimiento de ideas que se genera en ella, a través de corrientes, tendencias y concepciones ideológicas. Se trata en este caso de la resistencia cultural, el intento de preservar y conservar valores, tradiciones, costumbres que tienen que ver con la idiosincrasia de un pueblo, pero vista a través del prisma de un fenómeno socio – político: el rechazo a la dominación externa e interna, como una constante en la búsqueda de la emancipación y la soberanía.

Entendiendo de esta manera el problema, consideramos que el análisis debe incluir la consideración detenida del problema de lo ideal. Bien vistas las cosas, el problema de la cultura de la resistencia se somete a las reglas de comportamiento de cualquier fenómeno ideal, como fenómeno del pensamiento. La elección prioritaria del ámbito socio – político de expresión obedece a la circunstancia de que es en esta esfera donde el concepto de la resistencia encuentra su esencia más nítidamente. Ciertamente, existen también toda una serie de manifestaciones importantes que son obra del pensamiento, como es el caso de las artes, las ciencias, la historia política, la religión, etc., pero debe prestarse mayor atención al esquema de pensamiento que se revela a través del movimiento ideológico que rechaza cualquier forma de dominación. Sin desatender absolutamente la historia y el resto de las manifestaciones antes mencionadas, hemos de fijarnos especialmente en el pensamiento por interesarnos en particular el desarrollo de la idea que sustenta la resistencia en el continente en la mayor parte del siglo XX: el antiimperialismo, a través del cual se va a manifestar, en forma de ideología, el rechazo a la penetración foránea dominador.

Hegel desde su óptica idealista veía la particularidad fundamental de la actividad vital humana en el acto de transformar los esquemas de su actividad propia en objeto de sí misma. O sea, que la actividad humana es fijada en él solo en la medida en que ella se ha transformado en esquema de pensamiento. En este caso se produce un fenómeno natural: al filósofo le interesan las cosas como conceptos más que como cosas, le interesa las cosas en calidad de producto del pensamiento, que es en definitiva la actividad que llevará al concepto, objeto en este caso de un análisis filosófico.

Pero Hegel comprende la práctica de modo abstracto, al considerar la actividad objetiva sensorial del hombre sólo como criterio de la verdad, y por consiguiente, todos los resultados de la actividad práctica de los hombres se toman en cuenta sólo en cuanto a que en ella están cosificadas unas u otras ideas. La idea cobra en este caso la vida de un ser sobrenatural: (...) *una idea* (plantea Hegel) *vista en su conjunto y en todos y cada uno de sus miembros, es como un ser viviente, dotado de una vida única y de un pulso único que late en todos sus miembros.*

A pesar del idealismo que emana de este planteamiento, con respecto a la lógica este punto de vista no solo ha sido justificado, sino que es el único racional, al decir del filósofo soviético Edwald V. Iliénkov. Por eso, acogiéndonos a esa lógica, insistimos en la necesidad de centrar la atención en el análisis de la evolución del esquema de pensamiento que se manifiesta como cultura de la resistencia en cualquier sociedad que se pretenda estudiar. La competencia de la lógica en tanto disciplina filosófica es ver la actividad humana como esquema racional, y Hegel tenía razón al examinar el asunto exclusivamente desde el punto de vista de los esquemas abstractos del pensamiento. El error aquí puede estar en absolutizar el camino a la verdad, porque considerando que toda la variedad de formas de la cultura humana es resultado de la manifestación de la capacidad de pensar que actúa en el hombre, Hegel no comprendió la génesis del pensamiento. Esta premisa debe quedar muy clara, porque ¿dónde quedarían entonces las relaciones sociales, las relaciones de producción que marcan sustancialmente la actividad humana? Si el pensamiento se

observa como punto de partida para comprender todos los fenómenos de la cultura, entonces la historia sería interpretada como un proceso que brota de la cabeza de las personas, cuestión que quedó definitivamente superada por la concepción materialista de la historia que brinda el marxismo.

Es por eso que el problema de lo ideal constituye un presupuesto teórico de gran valor para un estudio del proceso de la resistencia. Marx no pensó al hombre en unidad inmediata con la naturaleza, sino únicamente al hombre que se halla en unidad con la sociedad, con la actividad socio – histórica que produce su vida material y espiritual, de aquí que lo ideal no fuese visto como lo psicológico individual, sino como un hecho histórico social, el producto y la forma de la producción espiritual, que existe en formas múltiples de conciencia social y de voluntad del hombre como sujeto de la producción social y de la vida material y espiritual.

Marx dejó claro que todas las imágenes generales nacen no de los esquemas del pensamiento, sino que se forman en el proceso de su transformación práctica objetiva por la sociedad. Por lo tanto, lo ideal existe solo como forma de la actividad del hombre social dirigida al mundo exterior, y la práctica (trabajo, producción) se convierte en el “enlace” entre la naturaleza y el pensamiento. Todo estudio sobre el pensamiento de una determinada etapa del desarrollo de la sociedad debe tener en cuenta esta circunstancia.

Resulta necesario, además, comprender la esencia dialéctica de lo ideal para adentrarse en un análisis objetivo del problema a tratar. Lo ideal puede no existir en forma de cosa exterior, pero sí como capacidad activa del hombre. De modo que una idea puede no haberse concretado exteriormente, y sin embargo estar en un proceso de desarrollo y evolución que necesariamente la llevará a la formación del concepto. Una tendencia ideológica, por ejemplo, puede representar lo ideal, manifestándose como un movimiento de ideas, que en ocasiones no fluye abiertamente a la superficie de la sociedad, no llega a divulgarse y conocerse suficientemente, pero que puede

darse en la actividad intelectual de un grupo de individuos (no importa su número) que perciben con especial sentido el contenido vital de la época.

Para Hegel, el llamado *espíritu de la época* debía ser considerado por los estudios de pensamiento, aunque su reflejo apareciera en aislados individuos. El ideal no puede consistir en una *plácida identidad absoluta*, privado de contradicciones. Tal ideal sería *la muerte del espíritu y no su cuerpo vivo*. Marx desarrolla esta idea a partir de la consideración de la manifestación de las contradicciones de una etapa histórica en el pensamiento humano, aunque su reflejo no se hubiera generalizado. Bastaba que surgiera una vez para que las ideas comenzaran a moverse impulsadas por esas contradicciones.

De ahí que no debe confundir la aparente pasividad de una sociedad por la no aparición de hechos concretos que desde el punto de vista práctico nos demuestren la existencia de una cultura de la resistencia. Este proceso puede estarse manifestando con más agudeza en el pensamiento, reflejándose en las formas de la conciencia social (el arte, la política, la moral, etc.) o de manera implícita en la producción literaria, ensayística, en las leyes que se elaboran, aunque no lleguen a aprobarse o generalizarse a escala de toda la sociedad. Por ejemplo, en la sociedad cubana de las dos primeras décadas del siglo XX, se consideraba adormecida la conciencia nacional, sin visibles muestras de vitalidad y lucha, sin embargo, se estaba llevando a efecto un fuerte movimiento de ideas en defensa de la nacionalidad cubana y en rechazo a la injerencia y la penetración yanquis.

El movimiento de ideas puede darse también sin cambiar por un tiempo de modo especial el objeto real al cual va dirigida su atención. Esto se explica en el hecho de que lo ideal existe únicamente allí donde la forma misma de actividad correspondiente a la forma del objeto exterior, se transforma por el hombre en objeto particular sin tocar exactamente el objeto real. Pero este presupuesto, que constituye la raíz gnoseológica del idealismo, no debe absolutizarse. Así como el movimiento real de la sociedad (la producción, la base

económica, las relaciones sociales en torno al aseguramiento de las condiciones materiales de vida) va dando lugar al movimiento ideal, a su vez el movimiento ideal puede también, en un momento determinado compulsar el movimiento real, fundamentado por el carácter activo de lo ideal, y es que éste (lo ideal) no existe como cosa, sino como actividad. *El desarrollo político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc.*, (aclara Engels) *descansa en el desarrollo económico. Pero todos ellos repercuten también los unos sobre los otros y sobre su base económica. No es que la situación económica sea la causa, lo único activo, y todos lo demás, efectos puramente pasivos. Hay un juego de acciones y reacciones, sobre la base de la necesidad económica, que se impone siempre en última instancia.*

Al descubrir las leyes reales de la historia social, el marxismo reveló las fuentes del condicionamiento social de la conciencia y descubrió las causas reales de su carácter activo, efectuando un análisis de las diferentes formas de la actividad espiritual como un aspecto inmanente a la actividad productiva, como una función de la actividad en su conjunto. La conciencia, como parte de lo ideal, desarrollará en este caso su naturaleza en el seno de la sociedad, y esto presupone necesariamente la revelación de aquellas formas sociales por medio de las cuales se lleva a cabo constantemente la interacción de la actividad práctico material e ideal transformadora de los hombres.

De esta forma el tema que nos ocupa no puede ser abordado al margen de estas concepciones alrededor del problema de lo ideal. Solo así podremos determinar objetivamente cuestiones claves para su comprensión como son las formas ideológicas que se perfilan en todo el proceso de la resistencia, las manifestaciones fenoménicas que de él emanan y los fenómenos socio – económicos que se ocultan tras el predominio de cada posición ideológica. Resulta necesaria además, una exposición que ayude a comprender esencialmente la cultura de la resistencia como elaboración ideológica y no verla en la forma limitada de resistencia espontánea.

Resistir por la nación.

El problema de la defensa de lo nacional es un elemento esencial dentro de la cultura de la resistencia, por eso nos detenemos en algunas consideraciones al respecto, que van desde el tratamiento del nacionalismo en el problema, hasta la relación del mismo con la Historia.

El surgimiento de una cultura nacional requiere de un mínimo de desarrollo de las relaciones capitalistas, y de relaciones sociales de producción expresadas en estructuras políticas de dominio bien definidas. Éstas deben promover el desarrollo de las clases subordinadas cuya conciencia le permita entender la necesidad de superar esa subordinación a través de diferentes vías. (Es por esto que si no se reconoce el fenómeno clasista no se puede penetrar en el fenómeno cultural en aspectos como la crítica a la cultura dominante en una sociedad específica.)

En América Latina ese ordenamiento se empieza a lograr en la segunda mitad del siglo XIX. El carácter tardío de nuestro desarrollo capitalista marcó el proceso general de nuestro desarrollo histórico, determinando conductas y tareas sociales. Es por eso que los problemas relativos al proceso de formación nacional y el enfrentamiento a la penetración extranjera tienen tanto peso en la defensa de lo nacional y se convierten en criterios de valor para la interpretación de la herencia histórica de nuestros pueblos, aspecto determinante dentro de la cultura de la resistencia.

El problema del nacionalismo y las diferentes posiciones de su defensa guardan relación con el problema de la cultura de la resistencia. Desde el punto de vista ideológico y cultural el nacionalismo latinoamericano ha buscado una confirmación de lo nacional y una base ideológica para el logro de la unidad interna frente a los peligros de dominación externos. Pero hay que distinguir un nacionalismo de otro. Si el nacionalismo se traduce en restauración de la comunidad, afirmación de la identidad, emergencia de nuevas pautas culturales, encontraremos muchos puntos de confluencia con una cultura de resistencia. Si cae en concepciones chovinistas y en extremos reaccionarios, puede convertirse en un obstáculo que impida

el enfrentamiento a las desigualdades económicas, haciéndole el juego definitivamente a la dominación imperial.

Teóricamente, el nacionalismo puede expresar los intereses de la nación en abstracto, defendiendo en el fondo los de una clase (la burguesía) por encima del resto de la sociedad, sirviendo así a fuerzas reaccionarias. Pero no siempre es así, porque en países coloniales y neocoloniales, el nacionalismo adquirió un carácter progresista y patriótico. Puede darse el caso de un nacionalismo patriótico, revolucionario, que no es atributo de la gran burguesía. En Cuba se da esta particularidad en elementos progresistas de la pequeña burguesía y en general de las capas medias de la población, durante los primeros veinte años de la República. Con la intervención norteamericana en Cuba se generó el fortalecimiento del sentimiento nacional en la defensa de la posibilidad de crear un estado nacional independiente. No obstante, en Cuba tiene más relieve el concepto de patriotismo que el de nacionalismo. El concepto de “patria” tiene un sentido más popular, más vinculado al individuo que al Estado.

La nación cubana es un producto de hondas transformaciones sociales y de un largo proceso político e ideológico, cuya integración se desarrolló en el marco de las luchas sociales por la independencia que llevaron a la constitución de la nación como totalidad. La cuestión nacional cubana se ha tejido históricamente en una relación de dominio y resistencia contra determinadas potencias. Es por ello que Rafael Hernández considera que el nacionalismo cubano responde, eminentemente, a un desafío externo, donde la hostilidad de los Estados Unidos ha permanecido sobre la vida cubana como *un factor adverso* al interés nacional. De aquí que la autoconfirmación nacional frente a los Estados Unidos no responda a impulsos momentáneos, sino a todo un proceso ideológico donde se refleja el nacionalismo cubano. Precisamos que cuando hablamos de lo nacional, lo hacemos en sentido amplio, refiriéndonos a su contenido histórico – concreto, determinado por el carácter de las relaciones de producción existentes.

El proceso de desarrollo de la cultura de la resistencia implica un intento de conocimiento y profunda comprensión de la identidad cultural para poder impulsarla creativamente. La primera condición que se necesita es la desmistificación sistemática de toda una serie de falsos valores, de falsa historiografía acerca de la realidad que rodea a la cultura dominada. En el estudio de una cultura de la resistencia se observa, evidentemente, un estrecho vínculo con el proceso histórico y con la historia, concretamente. Como todo proceso cultural e ideológico, la cultura de la resistencia posee un carácter histórico – concreto y se manifiesta en dependencia de las diversas situaciones y complejidades de la historia de la sociedad y de la primacía que han tenido en cada uno de esos momentos las distintas clases y grupos sociales del proceso histórico. Juegan un papel fundamental las contradicciones que surgen a partir de las relaciones entre las clases, impulsadas por intereses de tipo material. Recordamos que el nexo sociedad – pensamiento, históricamente precisado, constituye la base de cualquier estudio de las ideas.

Lejos de ser sólo una reacción a la dominación neocolonial imperialista, la cultura de la resistencia es una manera alternativa de concebir la historia buscando en ella un lugar propio. De aquí la insistencia en el derecho a dar una lectura continua y coherente a todo el proceso histórico en la práctica de una cultura nacional que organice y sostenga la memoria de esa nacionalidad. No es ya solo el debate de las ideas por las ideas mismas, debe tratarse del estudio de un problema que tiene que ver con el devenir nacional, teniendo en cuenta los elementos sustanciales que explican la historia.

La cultura oligarco – neocolonial ha procurado asumir la historia de América como una mera extensión de la europea. En pensadores latinoamericanos, como el caso de José Martí, lo americano es visto como el producto genuino de una historia dotada de sentido propio.

El proceso de formación de una cultura de la resistencia es controvertido y heterogéneo, con contradicciones que le imprimen un carácter de mucha movilidad y de constantes búsquedas. Expresa todo un esfuerzo intelectual, un gran

movimiento de ideas cuyas manifestaciones pueden ser diversas, desde las más abiertas hasta las más sutiles y solapadas. De lo que se trata es de ponerlas en evidencia y de sistematizarlas para que entren en la cultura nacional con el carácter de fuerza espiritual arraigada, de *arma material* que promueva transformaciones y cambios siempre en función de preservar y desarrollar esa cultura frente a los peligros externos e internos.

**Mely del Rosario G. Aróstegui*