

Bajo la dirección de Fernando Devoto y María Madero



Historia de la vida privada en la Argentina

País antiguo. De la colonia a 1870



1

Historia de la vida privada en la Argentina

Historia de la vida privada en la Argentina

Bajo la dirección de Fernando Devoto y Marta Madero

Coordinación iconográfica: Gabriela Braccio

Tomo I
País antiguo. De la colonia a 1870

taurus



UNA EDITORIAL DEL GRUPO
SANTILLANA QUE EDITA EN:

ESPAÑA	PORTUGAL
ARGENTINA	PUERTO RICO
COLOMBIA	VENEZUELA
CHILE	ECUADOR
MÉXICO	COSTA RICA
ESTADOS UNIDOS	REP. DOMINICANA
PARAGUAY	GUATEMALA
PERÚ	URUGUAY

© De esta edición:

1999, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.

Beazley 3860 (1437) Buenos Aires

- Grupo Santillana de Ediciones S.A.
Torrelaguna 60 28043, Madrid, España
- Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A. de C.V.
Avda. Universidad 767, Col. del Valle, 03100, México
- Ediciones Santillana S.A.
Calle 80, 1023, Bogotá, Colombia
- Aguilar Chilena de Ediciones Ltda.
Dr. Aníbal Ariztía 1444, Providencia, Santiago de Chile, Chile
- Ediciones Santillana S.A.
Javier de Viana 2350. 11200, Montevideo, Uruguay
- Santillana de Ediciones S.A.
Avenida Arce 2333, Barrio de Salinas, La Paz, Bolivia
- Santillana S.A.
Prócer Carlos Argüello 288, Asunción, Paraguay
- Santillana S.A.
Avda. San Felipe 731 - Jesús María, Lima, Perú

ISBN obra completa: 950-511-539-3

ISBN tomo I: 950-511-538-5

Hecho el depósito que indica la Ley 11.723

Ilustración de cubierta: *Señoras por la mañana*, litografía coloreada
de Moulin, 1833. *Monumenta Iconographica*

Impreso en la Argentina. *Printed in Argentina*

Primera edición: septiembre de 1999

Primera reimpresión: octubre de 1999

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por, un sistema de recuperación e información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Edición digital

ISBN: 950-511-538-5

Hecho el depósito que indica la ley 11.723

Introducción

Fernando Devoto

Marta Madero

Los éxitos editoriales, como los filmes de suceso, generan continuaciones. Los editores en castellano de la edición francesa de la *Historia de la vida privada* –que no dejó de impresionar por sus niveles de venta en Francia y, no sin cierta sorpresa para muchos de los colaboradores, también en la Argentina– han promovido, tras una igualmente difundida versión uruguaya, esta obra que el lector tiene en sus manos. Si los productos y los medios crean su mercado o es éste el que orienta la selección de los bienes a ofrecerse, es algo que puede largamente debatirse. En cualquier caso, aquellos éxitos de venta nos sugieren nuevas sensibilidades en los lectores hacia obras de estas características. ¿Existe, además de la necesidad de responder a una curiosidad cultural, si no una necesidad, al menos una legitimidad historiográfica? ¿O se trata apenas de responder a una moda, una de las últimas de un medio siglo prolífico en innovaciones ya olvidadas o en vías de olvidarse?

En realidad, una historia de la vida privada no es, hablando con propiedad, una novedad de las últimas décadas. Como muchos otros temas de fin de siglo, es volver a proponer bajo una luz nueva temas ya antiguamente explorados. Desde luego no se trata de remontarse hasta el si-

glo XVIII y aquel ensayo de Voltaire sobre las costumbres que era, más allá de los propósitos de su prólogo, sobre todo una forma de historia política sazónada con referencias a los hábitos mundanos de sus protagonistas, o a sus creencias religiosas, como mejor forma de criticarlos y, a través de ellos, enjuiciar al Antiguo Régimen. Se trata de volver, en cambio, a ese siglo XIX, arcano de tantos itinerarios historiográficos potenciales, incluido el de la vida privada.

Un nombre emerge inmediatamente cuando se buscan las raíces lejanas de las distintas formas de nueva historia: el de Jules Michelet. Son conocidas sus apelaciones a una historia que –como la vida misma– fuera verdaderamente total y a cuya curiosidad nada escapase; una “resurrección de la vida integral”, decía en el Prefacio a su *Historia de Francia*, de 1869, no en la superficie sino en sus organismos interiores y profundos. Era la búsqueda de una historia a la vez más material y más espiritual, que tuviera cuenta del clima, de las circunstancias físicas y fisiológicas, de la alimentación, de las costumbres.¹ En ese contexto no debía sorprender en su obra, por ejemplo, el uso por vez primera (con sentido histórico moderno) de un término y una categoría analítica como la de “sociabilidad”, a través de la cual se pudiese aspirar a pensar los cambios de una época a otra.²

Pero si en Michelet lo que llamaríamos las formas de la vida privada era uno de los ámbitos hacia los que debía expandirse una historia más cercana a la vida, en otro gran historiador del siglo XIX esos mismos aspectos privados ocupaban un lugar de privilegio. Véase este fragmento del libro clásico de Jacob Burckhardt: “Un estudio profundo, llevado a cabo con espíritu psicológico, del vicio de golpear de los pueblos germánico y romano tendría, sin duda, mucho más valor que numerosos volúmenes de despachos y negociaciones. ¿Cuándo y por qué influencia se convirtió en algo cotidiano la costumbre de golpear a los hijos en las familias alemanas?”³ Esta definición forma parte de un libro que se interrogaba (con instrumentos distintos de los nuestros, pero con preocupaciones no tan distantes) acerca de los lazos familiares, las relaciones ilícitas, la figura del cortesano, los juegos, el nacimiento del individuo y la intimidad, el sentido del honor como modo de indagar la moralidad, las fiestas y las representaciones teatrales. He ahí definidos, a la vez, la necesidad de una historia de la vida privada y muchos de sus objetos, más allá de modas y sensibilidades ocasionales.

La construcción de una historiografía profesional, que coincidió con el apogeo de la historia erudita y con las necesidades de las elites políticas de los Estados occidentales de hacer un uso sistemático de la historia como pedagogía cívica para la constitución de una religión patriótica, cercenó muchas de aquellas curiosidades. La historia encontró su

objeto a estudiar y a la vez a consagrar: la nación. Era la historia de lo político, lo institucional, en suma, lo público. Ésa sería también la posición de un historiador como Benedetto Croce, muy alejado de la falta de ambiciones de los eruditos y que en sus años juveniles había dedicado sistemáticos esfuerzos hacia una historia entre lo cotidiano y lo privado, proponiéndole al lector mirar con él —desde la ventana de su estudio— ese ángulo de Nápoles del que emergían figuras y situaciones cuyas historias conjeturaba.⁴ Pero ese mismo Croce, volcado luego a definir el objeto de estudio de la historia, lo recortó en una “historia ético-política” entendida como todo lo que concierne al Estado, incluido aquello que está fuera de él pero coopera con él o se esfuerza en modificarlo. Aunque incluía en vía de principio el estudio de costumbres y sentimientos, esa frontera, en los hechos, dejaba poco espacio para todo aquello que no fuera parte de las aristocracias de vario tipo y las elites políticas. Como Croce dijera alguna vez, despectivamente, las biografías individuales que se adentraban en la privacidad de los biografiados eran “la historia desde el punto de vista del camarero”.⁵ No obstante, en esos años de reinado indisputado de la historia erudita, otras voces se dejaban escuchar, aunque a veces desde territorios vecinos. He ahí el caso de Norbert Elias, que en 1939 intenta comprender el proceso de la civilización otorgando un lugar central a las costumbres y a la privacidad. Los modales en la mesa, la intimidad del dormitorio, de la cama, del vestirse, ocupan un lugar principal como modo de pensar la evolución social de la modernidad.⁶

Si la historia argentina no puede pensarse como una mera reproducción de etapas sucesivas equivalentes —aunque diferidas en el tiempo— a aquellas europeas, su historiografía sí puede, sin demasiada arbitrariedad, reconducirse a un esquema como el precedentemente descripto. Ahí están los padres fundadores, que, aunque preocupados por narrar el mito originario de la nueva nación, encontraban que una forma de explicar el destino de esa sociedad y de esa formación política podía también buscarse, si no en la privacidad, al menos en la sociabilidad. Vicente Fidel López dedicó varias páginas a esbozar algo que llamó una historia moral del gaucho (es decir, de sus hábitos y costumbres) —que él veía como parte integrante y sostén de una historia política— y Mitre creyó oportuno agregar un prólogo a la tercera edición de su *Historia de Belgrano*, que llamó “Ensayo sobre la sociabilidad argentina” y que constituyó un intento de explicar la genialidad democrática y el destino manifiesto argentino a través de los rasgos de esa sociedad igualitaria de los lejanos tiempos coloniales.⁷

Sin embargo, será hacia fines de siglo cuando los temas que aquí exploramos hicieron una autónoma, esforzada y no siempre lograda

irrupción en el escenario historiográfico. He ahí a José María Ramos Mejía tratando de explicar el comportamiento político de Bernardo de Monteagudo por su erotismo y, más afortunadamente, aspectos del ro-sismo desde la sociabilidad callejera. Para retratar desde lo cotidiano, utilizaba un grupo social que parecía, en forma rudimentaria, algo seme-jante a lo que otra tradición –ya igualmente antigua– llamaba pequeña burguesía y que él denominaba guarangocracia.⁸ Consideremos también a Juan Agustín García, que encontró en las transformaciones de las re-laciones familiares del litoral argentino –que pasaban de un modelo pa-triarcal sin intimidad ni confianza a lo que llamó, siguiendo a Freder-ric Le Play, la nueva familia jacobina– el verdadero punto de pasaje (ne-gativo) del mundo colonial a la sociedad revolucionaria.⁹ Aunque tenía preocupaciones equivalentes, sus intereses no semejantes distinguían a García de Ramos Mejía. Si el médico alienista aspiraba (o decía aspirar) a ver todos esos procesos con la impasibilidad de un entomólogo, al juez le interesaba encontrar allí, en el largo plazo y fuera de la política, las claves de la que ya tempranamente juzgaba como irremediable decaden-cia argentina.

También en el Río de la Plata los vientos de la historia erudita, con sus intereses patrióticos, su petulancia en torno del método y su idea de conocimiento verificable ligado al archivo (público) barrieron con las veleidades de los historiadores que llamamos positivistas, en quienes por caminos a veces estafalarios pervivía la búsqueda de una relación de la historia con otras ciencias sociales y la exploración de otros terri-torios ciertos (como la historia de la familia) e inciertos (como la extin-ta frenología). Con esos eruditos nacería una perspectiva destinada a perdurar más allá de ellos. Si en algo puede distinguirse la situación his-toriográfica argentina de la europea en este siglo XX, es en la larga cen-tralidad otorgada al Estado, a lo público, a lo político, en la explicación del proceso histórico argentino. Una larga lista de opiniones prestigio-sas (de Ravignani a Halperin Donghi) dejó poco espacio para experi-mentos novedosos e incluso para admitir la legitimidad de éstos.

Las historiografías euroatlánticas, en cambio, expandieron más fir-memente en las últimas décadas el territorio del historiador hacia nue-vos temas y nuevos problemas. A veces se tiene la impresión de que ello se orientaba hacia trivialidades y excentricidades, para mayor satisfac-ción de un consumidor previamente saturado por décadas de didascalias ideológicas o moralizantes. Otros historiadores, preocupados por com-prender el pasado (quizá porque llegaron a él desde un compromiso cí-vico o ético o porque los apremiaban los dilemas de un inquietante pre-sente), imprimieron a esa búsqueda la voluntad de brindar explicaciones por vías que imaginaban más prometedoras que las convencionales. En

los ámbitos de lo privado, en el sentido de lo no público, tal vez se encontraban las claves que podían dar cuenta de las resistencias de los actores a comportarse según el papel que les habían asignado las filosofías de la historia y las teorías de la evolución social. Se redescubría que el obrero que no realizaba la revolución que la Historia con mayúscula le había encomendado no era sólo un trabajador en una fábrica, un ciudadano que votaba, un militante que frecuentaba mítines políticos, sino también una persona en la intimidad de su casa, un parroquiano en un café. ¿Estarían allí, en esos espacios íntimos, en esa sociabilidad no pública, las claves de los comportamientos?

Seguramente, no todos podrían reconocerse en esa problemática demasiado ajustada a las sucesivas ilusiones y desencantos de una generación. Sin embargo, esa preocupación por el presente y el desencanto que lleva a explicar por qué las cosas habían ocurrido de modo inesperado son el punto de partida del gran renovador reciente de la problemática de la historia de la vida privada: Philippe Ariès. Nunca es innecesario recordar que el peso de una doble derrota –la provisional de Francia en la Segunda Guerra y la definitiva de su grupo político de pertenencia– lo llevó a una relectura de los caminos de la modernidad. En esa tarea consecuentemente inspirada en una ideología más tradicionalista que la de sus conmlitones, Ariès aspiraba a eludir la influencia explicativa de aquellos dos monstruos creados y creadores de la modernidad, el Estado y la política, para buscar en otro lugar las claves de las continuidades históricas.¹⁰ Su itinerario personal hubiera sido un admirable ejemplo a agregar en la lista que corrobora la afirmación de Reinhart Koselleck: los grandes aumentos de la comprensión histórica han salido de la crisis de los vencidos; éstos siempre han tenido, más que los vencedores, necesidad de explicar por qué las cosas ocurrieron en un sentido diferente del que esperaban o deseaban.

Tal vez todo ello sea demasiado ambicioso para justificar la necesidad de una historia de la vida privada y simplemente debamos dejar al lector seguir la sugerencia de Michelle Perrot de que lo privado, más allá de su utilidad para darnos grandes explicaciones del proceso histórico, se ha impuesto a nosotros por otras razones más cotidianas. No sólo ha dejado de ser una zona vedada u oscura para el conocimiento sino que, al haberse impuesto como la experiencia de nuestro tiempo –o, en otros términos, como la parte más considerable de nuestra existencia cotidiana–, ha emergido por sí solo como centro de interés de historiadores y de lectores.¹¹ ¿Es necesario decir, sin embargo, que, por inciertos que sean sus resultados, en esa voluntad de comprensión manifestada por Burckhardt y Michelet, por Agulhon y Ariès, aspiran a inscribirse las intenciones de esta historia que el lector tiene entre manos?

Hemos usado hasta aquí una expresión, “vida privada”, equívoca en sus alcances y mutable en su significado y en su inclusividad. Detengámonos en algunas breves consideraciones sobre ello. Desde luego, apelando a las nociones coloquiales, cotidianas, parece fácilmente perceptible delimitar aquello que pertenece al ámbito de lo privado. Los problemas están, como es habitual, en las fronteras. La distinción entre lo que es privado y lo que no lo es le otorga sentido a aquello como categoría analítica o como simple instrumento descriptivo. En este sentido, la idea de privado sólo encuentra su significación en contraposición con la noción de público. Pero, en realidad, la oposición público-privado sugiere, en el lenguaje corriente, tanto una contraposición entre íntimo (privacidad) y visible (público) como otra entre aquello que pertenece a la esfera del Estado y lo que incumbe a la esfera de las personas. Esta última, más inclusiva del campo de lo privado que la primera, es, a su vez, susceptible de ser vista en un sentido aun más abarcador si se considera (como hacían los códigos liberales del siglo XIX y, entre ellos, nuestra Constitución de 1853) que pertenece a la esfera de las personas todo aquello que no es regulado desde el Estado.

A este sentido responde Max Weber cuando, intentando delimitar el derecho privado, sugiere que éste puede ser visto como el sistema de normas que regulan la conducta no referida al instituto estatal,¹² aunque reconoce de difícil delimitación uniforme, sobre todo para épocas pasadas donde tal contraposición podía faltar enteramente. Así, por ejemplo, cuando el poder político no presentaba diferencias de naturaleza con el poder doméstico (ambos con el patrimonialismo como rasgo común), era problemática la delimitación de lo público. Inversamente, cuando la totalidad de las normas jurídicas poseía carácter de reglamento y los intereses privados no eran pretensiones jurídicas garantizadas, sino apenas la probabilidad de protección derivada de aquélla como reflejo, se hacía dificultoso definir en qué consiste lo privado. En el primer caso, lo público se disuelve en lo privado; en el segundo, lo privado se diluye en lo público. Estas reflexiones no sólo deben orientar el análisis de los cambios de las relaciones privado-público a lo largo del tiempo, también deben permitir pensar si esa distinción plenamente moderna es siempre operativa en las sociedades antiguas.

Esas distinciones jurídicas, se dirá, operan en la normatividad, pero no en las prácticas sociales o en la conciencia de los sujetos. Es obvio que ámbito regulado no es necesariamente ámbito controlado y el espacio de lo privado no coincide con el espacio de lo jurídicamente reconocido como tal. Los comportamientos de los actores sociales encuentran

demasiado frecuentemente su espacio en los intersticios, las ambigüedades o las contradicciones de los sistemas normativos, y la intimidad es el refugio frente a intromisiones y despotismos públicos. Sin embargo, con aquellos límites, ese ámbito jurídico condiciona el ejercicio de una práctica social, recorta por el contorno los ámbitos librados a la privacidad o los espacios de posibilidad de ésta. El domicilio inviolable es parte de la privacidad y la libertad de asociación permite la emergencia de formas de sociabilidad independientes de la tutela estatal,¹³ condiciones éstas tal vez necesarias, pero, desde luego, no suficientes. La historia de lo privado no coincide con las claridades jurídicas y conceptuales del siglo XIX, aunque adquiriera allí su plena formulación y su plena distinción en las creencias de los actores sociales y en la construcción de una férrea moral y respetabilidad burguesas que, como observara George Mossé, obligan a la privacidad, a través de la exclusión y la represión.¹⁴

La relación público-privado, desde luego, no define sólo dos campos de indagación ni dos ámbitos autónomos, sino dos espacios de interacción donde las transformaciones de uno modifican al otro. De manera algo paradójica, los estudiosos de la vida privada han visto más a menudo a ésta como resultado, respuesta, reflejo o, en el mejor de los casos, movimiento paralelo a la emergencia de un espacio público y no viceversa. En suma, más subproducto de una intrusión del Estado en la vida de las personas que consecuencia de un retiro de aquél, como podría suponerse. En este sentido lo pensaba Burckhardt, que veía en el Renacimiento italiano la coincidencia entre la expansión del Estado y la afirmación del individuo y de la privacidad. Esa afirmación era posibilitada por el desarrollo de la economía comercial y sustitutiva de la imposible vida política por la vida civil, la política y la economía comercial.¹⁵ En otros términos, diferentes pero equiparables, se expresaba Georges Duby cuando pensaba lo privado como una ciudadela asediada por el poder público crecientemente entrometido en la vida de las personas, precisamente en el mismo momento en que la intimidad se hace, también ella, más exclusiva.

Si la historia de la civilización occidental, pensada esencialmente desde sus dimensiones públicas y económicas, era, hasta la llamada “crisis de los grandes relatos” —que unían teleológicamente el pasado, el presente y el porvenir—, la del proceso de dominación planetaria del modo de producción capitalista, o la del triunfo de la razón y el Estado occidental, de la sociedad y la cultura moderna o cualquier otro de sus itinerarios, ¿qué se podía decir entonces de la historia de la vida privada? ¿Se trataba también de un proceso con un sentido fuerte, que pudiese ser pautado como una transformación coherente, proceso que, partiendo del siglo XIV o del XVI, culminaba en ese doble movimiento de expansión

de lo público y de debilitamiento de lo comunitario, unido a la consolidación de la intimidad y a la paulatina privatización de las costumbres, a la interiorización del autocontrol? Esa idea ha dominado la obra de personas como Elias o Ariès. Para ellos, más allá de discontinuidades, se trataba, en el largo plazo, de un proceso coherente y no desprovisto de sentido. Elias, sobre todo, protestaba enérgicamente contra las concepciones de la modernidad propuestas por Talcott Parsons, por su estaticidad y su incapacidad para pensar en términos de proceso, por sus límites para analizar la evolución social empíricamente y no en términos de una teoría social a priori. Pero, a veces –como dijera Arnaldo Momigliano–, los enemigos y los maestros se parecen. ¿No puede verse allí, con todas las prevenciones posibles, también alguna forma de lectura de las vías obligadas de la modernidad, aun cuando los puntos de partida y de llegada sean diferentes de la imagen provista por los arquetipos de la “comunidad” y la “sociedad” y sus derivados funcionalistas? Por otra parte, si nos detenemos en los análisis acerca de la emergencia de la familia íntima –no necesariamente referida a la coresidencia–, ¿no tienen éstos algún parentesco con los procesos de nuclearización de las estructuras familiares que una antigua literatura había visto como fundantes de la modernidad?¹⁶ Ciertamente, estas lecturas difieren de aquellas propuestas por el pensamiento tradicionalista sobre la sociedad moderna, como difieren igualmente de las de los críticos revolucionarios de las nuevas realidades capitalistas. Sin embargo, un parentesco fundamental las une: la evocación de un proceso bastante lineal, homogéneo y con sentido, que nos remite a sucesivas variaciones en torno del tema del tránsito de la sociedad tradicional a la sociedad moderna, proceso que siempre implicaba la destrucción de la comunidad y la emergencia sobre sus ruinas, por una parte, del Estado moderno, y por otra, del individuo y de los ámbitos familiares restringidos. ¿Es necesario recordar que esta lectura ha sido, y puede ser, puesta en discusión?

Todo lo hasta aquí expuesto debe desplazarse de un plano historiográfico general a un proceso histórico particular. Recordemos brevemente una propuesta central, formulada por Philippe Ariès en 1983 en el Wissenschaftskolleg de Berlín.¹⁷ En las sociedades europeas del Antiguo Régimen, nadie tiene, *stricto sensu*, una experiencia de la plena privacidad, en tanto que la trama de las interdependencias y las proximidades sociales impiden que se constituyan espacios sellados, íntimos. Las formas de la sociabilidad no oponen público y privado sino que ofrecen configuraciones “anónimas”, híbridas: la plaza, la calle, el patio, la comunidad. Sobre esta indistinción irá avanzando, desde fines de la Edad

Media hasta el siglo XVIII, el proceso de “privatización” de las sociedades europeas occidentales, lúcidamente analizado por Norbert Elias. Paralelamente, en el plano del Estado, la dinámica es inversa. Éste no logra asegurar las funciones públicas que permitan a los ámbitos familiares, vecinales, comunitarios, liberarse de la carga de las responsabilidades públicas. Por otra parte, el servicio al Estado se plantea siempre en términos de fidelidades privadas, individuales. Cuando la autoridad pública no está constituida, la familia amplia, la parroquia, la comunidad, la clientela, “se convierten... en los ejecutores de los imperativos sociales, con mayor obsesión y rudeza cuanto más estrecha es la distancia que les separa y más limitada la elección de sus medios”.¹⁸ Así, mientras en el plano de la experiencia de la sociabilidad el proceso es el de una creciente privatización, en el plano de las funciones políticas nos hallamos ante un desplazamiento hacia lo público de las funciones antes ejercidas por “privados”, en uno de los posibles sentidos que propone el diccionario de Richelet de 1679: “propio, particular, que no tiene cargo”. Esta primera problemática se inscribe en el tiempo y el movimiento. No se trata desde luego de una suerte de doble marcha triunfal de la privatización de la vida y la desprivatización de las funciones políticas, sino más bien de un caminar oscilante, hecho de pausas y aceleraciones, una temporalidad de ritmo discontinuo.

Existe también una segunda problemática, que puede ser pensada con la metáfora del espacio pero que, similar a la figura de una marcha oscilante, tampoco logra conquistar fácilmente delimitaciones espaciales trazadas con una mano firme. Se trata de la localización, contingente, de los espacios, de los ámbitos de lo privado y lo público en cada momento singular, en cada contexto específico. Una topografía que, aun a grandes rasgos, es con frecuencia borrosa hasta bien entrado el siglo XIX –pues habrá que ser cauteloso en tantas tierras de nadie–, que señala los lugares de la privacidad, los espacios públicos. Pero, cuando deja de tratarse de las distinciones entre los tribunales y las alcobas, lo que asegura o al menos postula la privacidad de la experiencia de ciertos lugares, de ciertas prácticas, depende a veces tan sólo de la capacidad de aislarse del entorno más allá de toda objetividad, de apropiarse de objetos que funcionen como recordatorios o de la memoria olfativa de los lugares de la infancia. Historia difícil, por lo tanto, que tenderá a señalar umbrales y a adivinar huellas de gestos perdidos, de límites casi invisibles, más que a ofrecer la certeza de la privacidad lograda.

Cabe recordar que si la historia de la vida privada está hecha de lugares y objetos, de desplazamientos y mutaciones, no es sin embargo una historia de la cultura material ni una historia de las estructuras sociales. O no es sólo eso. Es sobre todo una historia de las prácticas que

reivindica la fecundidad de los enfoques plurales, una historia de las poéticas de lo cotidiano, una historia de los afectos, de las sensaciones. Es también una historia implícita del espacio público en lo que éste tiene de más inmediato y, quizá, de menos grandilocuente. El campo así trazado revela la inmensidad de lo inexplorado.

Hemos presentado una cierta lectura del proceso de desarrollo de las relaciones entre lo público y lo privado en el contexto europeo, pero esto nos remite a otro aspecto problemático. ¿Cuáles son los límites espaciales pertinentes para el análisis del proceso de privatización? ¿Coincidirían acaso con los de la civilización occidental o, dentro de ese rótulo tan abarcador, podrían describirse procesos diferenciados en sus ritmos y en sus características? Sea en Ariès o en Elias, en la edición francesa de la *Historia de la vida privada* o en autores menores como Shorter,¹⁹ domina la idea de que lo que se describe es un proceso que afecta ese impreciso contexto occidental, en su acepción europea (de Escandinavia al Mediterráneo, como postula Duby) o en su acepción noratlántica o atlántica. El observador que procede de otros campos –como la historia económica–, que ha fatigado décadas para liberarse de las vías unilineales de desarrollo, no puede menos que sospechar que la pretendida occidentalidad es tal vez la unidad del resultado final, pero no la del proceso que llevó hasta él. El lector, aun sin prestar mucha atención, puede descubrir que aquella historia de la vida privada de edición francesa no es una historia de las formas de privacidad en la civilización occidental sino de algo que (los recortes nacionales son aquí siempre arbitrarios) se parece demasiado a la civilización francesa. Ciertamente, ahí está el infaltable Imperio Romano del tomo I para desmentirlo, pero, como dice Paul Veyne (atinadamente), ello está ahí apenas como contraste y no como antecedente de una historia que, verdaderamente, empieza más tarde. La sospecha ante la abundancia de autores, bibliografía y ejemplos franceses se hace certeza cuando, al llegar al siglo XIX –momento en que esa historia occidental se hace verdaderamente atlántica–, su compiladora confiesa que ése, precisamente ése, será un siglo XIX francés, con algunos reflejos británicos. Más que deplorar esa reducción, deberíamos elogiarla.

Lo dicho no tiene el objetivo de abrir una innecesaria querrela o postular una autonomía intelectual; sólo se intenta recordar cuánto esta historia que aquí comienza tiene de diferente de aquella otra. La cual, a su vez, sirve también como contraste. La posibilidad de encontrar itinerarios, paralelismos, quizá desfases, podrá ser un día el resultado de una comparación sistemática; hoy sólo puede ser un programa de futuro o

una fe historiográfica en un datado evolucionismo simplificador: que todos los procesos históricos transitan un mismo itinerario, sólo que se encuentran en distintas estaciones de su recorrido. Propongamos un ejemplo: los lectores de la sección de “Sociabilidades” del presente volumen que conozcan la literatura francesa sobre el mismo argumento y el mismo período podrán comprobar velozmente esas diferencias. Encontrarán en la Argentina una sociabilidad de elite tardíamente desarrollada. Instituciones como el Círculo en la primera mitad del XIX en Francia y expandido con fuerza sólo en la segunda mitad del mismo siglo en la Argentina. Retraso previsible, se dirá, y sin embargo, he ahí el vigor de una sociabilidad popular rioplatense con pocas comparaciones europeas para la misma época. ¿Qué decir, por lo demás, acerca de las relaciones entre la Iglesia, los padres y la decisión de los hijos en el contexto potosino si las comparamos con las imágenes provistas por los estudiosos del contexto europeo para la misma época?

Muchas razones podrían argüirse en defensa de una posición plural de los itinerarios de lo privado. Detengámonos sólo en una, en atención a los beneficios para el lector de la economía de los prólogos, que postulaba Quevedo y reiteraba Borges. Las civilizaciones materiales son, desde luego, espacios que posibilitan respuestas diferentes, Pierre Gourou lo sostenía anticipadamente a Fernand Braudel.²⁰ ¿Deberíamos pensar que las formas de la civilización, las costumbres, la sociabilidad, son independientes, además de tantas otras cosas, de esos soportes espaciales? En un libro, justamente célebre, Sarmiento había llamado la atención sobre ese punto, al establecer una estrecha relación entre espacio, población, sociabilidad, que configuraban, en el inseguro desierto que se extendía ante sus ojos, un caso civilizatorio único, contrastante con el ejemplo europeo.²¹ Y aunque esa temática sea hoy, en su retrato final, discutible o al menos regionalizable –como exhibe el contrapunto entre la frontera y la zona de vieja colonización que dos de los trabajos aquí incluidos presentan–, no deja de ser relevante para ayudarnos a pensar lo privado en formas más complejas que la de la “civilización occidental” o que la provista por dicotomías empobrecedoras en su generalización, como rural-urbano o tradicional-moderno. Del mismo modo, estas dicotomías clásicas nos pueden orientar hacia el contraste entre otras realidades –diversas si se quiere, pero cercanas–: las de esa llanura sin límites y las potosinas, o entre éstas y las de la ciudad puerto, como demostración de que el problema es qué mundo rural y qué mundo urbano y no un simple contraste entre ellos. Ello finalmente exhibiría el modo como esa pluralidad de las formas de relación entre espacio, sociabilidad y privacidad se presenta también en el ámbito americano, o incluso dentro del antiguo Virreinato del Río de la Plata. Bartolomé Mi-

tre será el primero de muchos que buscarán en esta intuición las justificaciones de los pronósticos para la Argentina de una ilusoria excepcionalidad que le permitiese eludir su destino sudamericano.

Empecemos a hablar de nosotros. Si tomamos como punto de partida la doble definición de la distinción entre público y privado, la de la vida política, la de la vida *tout court*, es porque esta tensión que habita nuestras geografías no se resolverá sino ya muy entrado el siglo XIX. Esto obedece, por una parte, a la larga duración de las sociabilidades tradicionales no urbanas o de las sociabilidades populares que instituyen, a la vez, los placeres posibles y las reglas que ciertos rituales, “brazo secular de la ética común”,²² se encargaban de hacer respetar. Pero, por otra parte, es necesario recordar que la Revolución de Mayo había detenido e incluso invertido el proceso de privatización de la vida del que los últimos decenios del Antiguo Régimen habían sido testigos. Esta politización de todos los ámbitos, que debía educar en la tradición republicana a una sociedad civil desagregada, proceso similar en ciertos aspectos al que había tenido lugar durante la Revolución Francesa, traería aparejada por largo tiempo la difícil constitución de un espacio privado, exento de los avatares de la política, y sería a la vez un obstáculo en la creación de un ámbito político arrancado al poder de los “privados”, esta vez en el sentido de los parientes, los clientes, los amigos. Si partimos también de la doble metáfora narrativa, la del movimiento, la de la topografía, es porque, como se verá, nuestros autores cuentan con ambas.

El primer ademán, de movimiento, es como el *travelling* de una cámara que se desplaza de los exteriores, donde a veces se agitan las figuras de Carnaval, de procesión, de mercado, de plaza a la hora del crepúsculo en los largos veranos, en donde otras veces se mueven las sombras fatigadas de la siesta, hacia los muros de las parroquias, los conventos y las casas, y en el interior de ellas, hacia episodios elegidos como emblemas, huellas de una intimidad insinuada. Los autores han elegido recorridos narrativos que muestran este desplazamiento. La privacidad no responde siempre al principio de no contradicción con el que Parménides instauro la identidad del discurso filosófico: “El Ser es, y el no Ser no es”. Recorre una línea en la que hay más o menos privado, más o menos público. A propósito de esto es necesario recordar que lo privado no tiene un contenido homogéneo, que la oposición privado-público es una forma histórica, una “práctica de la dicotomía”.²³ Se tratará, por lo tanto, de recorrer los contenidos específicos de esta oposición formal con una mirada que se desplaza hacia el centro pero que, como veremos con frecuencia, vacila en el umbral.

El segundo gesto narrativo, de inmovilidad, topográfico, designa líneas de tensión entre público y privado, las que organizan las relaciones de la familia con las obediencias clientelares, las que permiten desplegar en “la ciudad como teatro” los fastos dobles de la exhibición de un poder regio en la persona de su virrey y de una población en plena manifestación de sus glorias, las que rigen la honra, alegoría absoluta de umbral que organiza la articulación entre el poder político y económico y todo lo que atañe al cuerpo, los gestos, la estética, los valores sentidos y exhibidos, el acatamiento de las preeminencias y las sumisiones bien entendidas. Es necesario recordar que en las normas de civilidad que rigen la honra se articula una doble preocupación: adquirir la plena e infatigable conciencia de las constricciones que gobiernan la existencia, “cuando uno está solo, debe comer como si lo hiciese en público...”, organizar un yo que parezca ignorar, por su plena incorporación, las prescripciones de la conducta, “... cuando se está en público, se debe comer como si se estuviese solo”.

Situemos primero, con voluntaria brevedad, los cortes, antes de justificar las categorías. La empresa colectiva que hoy presentamos está dividida en tres volúmenes. El primero cubre lo que podríamos denominar con imprecisión el país antiguo, desde la colonia hasta 1870. Si pensamos en la historia política y en ciertos aspectos de la historia económica, la fecha de 1870 es problemática, en tanto no hay continuidad entre el mundo colonial y el mundo posindependentista. El surgimiento del pensamiento liberal, los tumultos revolucionarios y los tintes democráticos del movimiento independentista van a dejar huellas en las formas incipientes de la privacidad, al menos en el área del Litoral. Pero sólo en los decenios finales del siglo XIX se podrá hablar de una sociedad que ofrezca nitidez de fronteras entre lo público y lo privado. Es difícil, en efecto, no admitir cuánto cambia la sociedad argentina en el último cuarto del siglo XIX. La inmigración masiva, su peso numérico, su desigual distribución, la diversificación de la vida económica, generan sin duda un país plural, una sociedad compleja y heterogénea. La construcción de privacidades será uno de los elementos centrales de la reconfiguración del espacio social. Dos exigencias mayores marcan este proceso: la respetabilidad de la “familia bien constituida” y la despiadada retórica de las “buenas maneras” que se impone a una clase media emergente y borrosa que es más una presunción o un estilo que una ocupación o un ingreso.

El segundo corte, 1930, indudable desde la historia económica y social, requiere ciertas advertencias si pensamos en las mutaciones de los espacios de privacidad. En el plano de las identidades, de las formas de la vida familiar, no hay cambios definitivos, pero los rasgos que emer-

gen en los decenios finales del siglo XIX se afirman, se hacen homogéneos –recordando, no obstante, que las sociedades homogéneas no son sino ilusión o ficción de laboratorio–. Habrá cambios, eso sí, en los instrumentos de la política moderna. El populismo, el totalitarismo y los medios de comunicación de masas invadirán los espacios privados, no sólo porque estos últimos tienden a construir una opinión sino porque del Estado pueden venir ahora más que nunca la asistencia social, la organización del tiempo libre y la salud, pero, sobre todo, la muerte. No vale la pena abundar: la treintena de trabajos que esta obra reúne tendrá que sustentar las primeras decisiones.

Demos ahora unos pasos. Antes de entregarnos a la diversidad tracemos algunas coherencias provisorias. Hemos optado por tres grandes inscripciones y una novedad. La novedad, frente a lo que ya podría llamarse el género “Historia de la vida privada”, es la de la “Crónica”, que hemos incluido, recordando sin duda la propuesta que Michel de Certeau hace a propósito del valor teórico del gesto de “contar”: “El relato no expresa una práctica. No se limita a expresar un movimiento. Lo hace”. En el arte de decir se ejerce un arte de hacer en el que Kant reconocía un arte de pensar.²⁴ Las tres grandes inscripciones, “Espacios y lugares”, “Sociabilidades”, “Imágenes y lenguajes”, son borradores de división y los textos que en cada caso contienen han de desplazar sus límites. Pero señalan ciertos lazos, ciertas connivencias. En “Espacios y lugares” hemos partido de un ademán clásico de la práctica historiadora: la designación de un lugar en la construcción del objeto. Hemos tratado de ver las relaciones entre zonas y prácticas de lo público y lo privado, ya se trate de los confines del virreinato, los márgenes del “desierto”, la pampa de vieja colonización o, como veremos en volúmenes subsiguientes, de los barrios orilleros o los balnearios de comienzos del siglo XX. No porque se quiera, desde ya, postular un determinismo del espacio, sino sencillamente con el fin de pensar los lugares y sus vínculos con formas específicas de la privacidad. Bajo el título “Sociabilidades” hemos querido referirnos a la naturaleza de los encuentros, las convivencias y los gestos desplegados en ámbitos –físicos o sociológicos– cuyas reglas modelan las posibilidades de la experiencia. En “Imágenes y lenguajes”, los objetos serán la palabra escrita u oral, la imagen y sus soportes, los lenguajes entendidos como prácticas (hablar con Dios, escribir), o como metáforas de la práctica (contemplar, consumir).

Nos queda por hacer una última advertencia. Ésta será, esencialmente, una historia social que parte de los espacios donde lo público y lo privado se confunden hacia las intimidades fugaces y es consciente de la dificultad de historiar la experiencia íntima. Cuando terminan de pasar la “máscara”, con sus veinte pajes, la Fama con sus doce famosos

héroes, las doce sibilas, los etíopes con su rey coronado, las ninfas, los galanes y las damas, cuando se cierran las puertas sobre los altares privados de la diosa Amicitia, sobre el cuerpo arrumbado que pesa, sobre los zaguanes y las celdas, ya nadie hay “más que un poco de frío, un sueño no soñado por alguien”.²⁵

Notas

1. J. Michelet, *Histoire de France* (Livres I-IV), en Id., *Oeuvres Complètes*, IV, París, Flammarion, 1974, pp. 11-27.
2. Un largo itinerario de historiadores ha visto todos los esfuerzos de renovación historiográfica francesa como sucesivos retornos a Michelet, desde Lucien Febvre hasta Jacques Le Goff o Maurice Agulhon. Este último ha recordado como punto de partida de los estudios sobre sociabilidad un conocido pasaje de la *Histoire de France* en el que uno de los elementos decisivos del tránsito del siglo XVII al XVIII es precisamente, “la conversación espontánea difundida por todas partes [que] es el rasgo característico de la época, una sociabilidad desbordante y súbita hace que los que pasean, los desconocidos que se encuentran en un café se pongan a conversar y se entiendan inmediatamente entre ellos”, J. Michelet, *op. cit.*, XIV, citado por M. Agulhon, *Il salotto, il circolo e il caffè. I luoghi della sociabilità borghese*, Roma, Donzelli, 1993, pp. 6-7.
3. J. Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, Zeus, 1968, p. 347 (primera edición en alemán).
4. “Un angolo di Napoli”, en B. Croce, *Storie e Leggende Napoletane*, Milán, Adelphi, 1990, pp. 15-49.
5. B. Croce, “La critica del cameriere e Vittorio Alfieri”, en *Conversazioni critiche II*, Bari, Laterza, 1950, pp. 168-171.
6. N. Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1987.
7. V. F. López, *Historia de la República Argentina*, Buenos Aires, s.f., t. III, pp. 110-128; B. Mitre, *Historia de Belgrano y de la Independencia argentina*, Buenos Aires, EUDEBA, 1967, t. I, pp. 11-72 (tercera edición, original de 1877).
8. J. M. Ramos Mejía, *Las neurosis de los hombres célebres en la historia argentina*, Buenos Aires, Rosso, 1932, pp. 304-309 (primera edición, 1882); Id., *Rosas y su tiempo*, Buenos Aires, Jackson, s.f., t. III, pp. 223-226 (primera edición, 1905).
9. J. A. García, *La ciudad indiana*, en Id., *Obras completas*, Buenos Aires, Zamora, 1955, t. I, pp. 332-334 (primera edición, 1900). Es interesante que García, que presentaba un itinerario juzgado más negativa que positivamente, era capaz de percibir (a la manera de Ariès) un contraste entre la nuclearización de la familia sustancialmente negativo para el orden social y una intimidad moderna –sugerida más que desarrollada– que, al introducir la ternura y la confianza, modificaba positivamente las relaciones entre padres e hijos. Acerca del contraste en el mismo Ariès entre las dos lecturas, cfr. P. Ariès, *Un historien du dimanche*, París, Ed. du Seuil, 1980, pp. 134-137.
10. Desde luego aquí tenemos los mismos reiterados testimonios de Ariès. Cfr., a modo de ejemplo, P. Ariès, *Ensayos de la memoria*, 1943-1983, Bogotá, Norma, 1996.
11. M. Perrot, “Introducción”, en P. Ariès-G. Duby, *Historia de la vida privada*, Buenos Aires, Taurus, 1990, v. 7, pp. 9-13.
12. M. Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1979, p. 498.
13. M. Agulhon había visto esa relación entre el surgimiento del círculo como institución y el marco jurídico que lo hacía posible, pero desde luego ello también podía plantearse para el caso argentino, donde la expansión de las asociaciones voluntarias formales, en la segunda mitad del siglo XIX, no puede ser considerada independiente de la libertad de asociación consagrada por la Constitución.

14. G. Mossé, *Sessualità e nazionalismo*, Bari, Laterza, 1982.
15. “La riqueza y la cultura, en la medida en que podían manifestarse, coordinadas con una todavía grande libertad ciudadana [...] favorecieron, sin duda alguna, en su conjunto, la aparición de la mentalidad individual. Por otra parte, la ausencia de luchas políticas proporcionó el necesario tiempo de ocio que se requiere en tales circunstancias. El hombre privado, indiferente a la política”, J. Burckhardt, *op. cit.*, p. 127.
16. Desde luego que las perspectivas propuestas por Ariès abren otros problemas, como el del descubrimiento del niño, que son a la vez homologables y contrapuestos a aquella otra idea, inversa en su sentido y en su valoración pero semejante en cuanto a problemática de ruptura, del descubrimiento del niño como adulto, en tanto fuerza de trabajo sometida a la inmediata dependencia del capital que habría venido a invadir el lugar reservado a los juegos infantiles tanto como el de la economía doméstica. Acerca de lo cual se remite al Marx de *El Capital*, pero en la clave aquí propuesta sobre todo por F. Tönnies, *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península, 1979.
17. Seminario titulado “Acerca del espacio privado”, editado por Roger Chartier en el volumen 6 de la *Historia de vida privada*, Buenos Aires, Taurus, 1991, pp. 7-19.
18. Yves Castan, “Política y vida privada”, *ibíd.*, p. 44.
19. E. Shorter, *Naissance de la famille moderne*, París, Ed. du Seuil, 1977.
20. P. Gourou, “La Civilisation du Végétal”, en *Overduk mit Indonesie*, I, 5, 1948.
21. D. F. Sarmiento, *Civilización y barbarie*, en Id., *Obras escogidas*, Buenos Aires, La Facultad, 1917, t. II, *passim*.
22. Daniel Fabre, “Lo privado contra la costumbre”, *Historia de la vida privada*, v. 6, p. 168.
23. Michel de Certeau hacía esta advertencia a propósito de la categoría de lo “mismo” por oposición a lo “otro” en *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 29.
24. Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, p. 90.
25. Jorge Luis Borges, “Everything and Nothing”, *El Hacedor, Prosa completa*, volumen 2, Barcelona, Bruquera, 1980, p. 343.

Espacios y lugares

Enrique Tandeter

Juan Carlos Garavaglia

Carlos Mayo

En Espacios y lugares hemos de partir del eje económico del virreinato: Potosí, centro de una utopía. El relato funciona aquí, en sí mismo, como la alegoría del desplazamiento que va de lo público a lo privado: de la ciudad engalanada para el pasaje del nuevo virrey a las alcobas de los pocos potosinos ennoblecidos por Castilla. De la sonoridad misma de los títulos y los nombres (Domingo Astoraica y Herboso, conde de San Miguel de Carma; Francisca de Paredes Charri y Xavier, Mariana Teresa Lopes Lisperguer Nieto y Quintana) que imitan la descripción de las honras públicas –Dionisio de Halicarnaso (s.I a.J.) postula que Homero describe los tormentos de Sísifo en el infierno con las sílabas largas, la respiración de las palabras y las letras rugosas–, a los “sentimientos sencillos” de una mujer casada contra su voluntad. Veremos entonces que la vida familiar y el matrimonio no siempre son sinónimos de una privacidad que ofrezca un retiro apacible. La necesidad de la mutua inclinación de los cónyuges, que aseguraría una privacidad real y deseada, se opone a esas obediencias en las cuales lo privado no se ha arrancado aún a lo político y las alianzas justas han de sostener las legitimidades sociales. El honor es aquí una categoría esencial, prefigura las tenues privacidades, rige las alianzas, constriñe los deseos, inculca los gestos. Entraremos después en los barrios de indios, donde las familias ocupan un único ambiente, unidas por un casamiento que hace perdurar estructuras de alianza originarias en el lugar de trabajo que la política regia de las encomiendas les destina. Es difícil, por lo tanto, imaginar una privacidad plena que mellan las penurias, los espacios exiguos o la curiosidad mal gobernada de los vecinos, pero en el kajcheo (explotación ilícita y tolerada de las minas) se adivinan amistades, secretos. Luego se verá la pampa de vieja colonización al interior del río Salado, la llanura que sólo es

como un mar para los forasteros. Allí se revelan sociabilidades inesperadamente intensas si pensamos en esa imagen de individuos perdidos en un campo sin marcas que nos ofrece la historiografía tradicional. Cabe destacar la importancia que tiene el ámbito laboral como forma de esa sociabilidad vecinal frecuente en las sociedades tradicionales: se comparten animales de trabajo, herramientas, las sequías obligan a los paisanos a recorrer en grupo muchas leguas en busca de agua. Juntos van a matar perros cimarrones, y los ciclos agrícolas, como la siega, que reclaman la ayuda recíproca, el préstamo de peones, culminan con las grandes meriendas, las fiestas, los bailes y los amores.

Hacia el sur, la frontera, que más tarde recibirá la denominación de “desierto”, presenta en cambio muchos de los rasgos familiares a nuestras imágenes del pasado argentino. Los rancheríos y fortines marcan débilmente bordes imprecisos, a la vez presencia y punto de disolución del Estado. La precariedad de la vida material y hasta la dificultad de la sobrevivencia parecen hacer pasar del agua turbia de los fortines a la sed de la terrible planicie. Punto de contacto entre el mundo hispánico y el mundo indígena, la frontera es más fluida para los hombres, que pueden transitarla, más despiadada con las mujeres, que difícilmente retornan, como esa india rubia que se arrojaba al suelo para beber la sangre caliente de una oveja y que la abuela de Borges trataría en vano de rescatar. De un margen a otro la distinción entre espacios públicos y privados emerge con dificultad. El honor, como un cortejo, sólo existe cuando se exhibe, y las amistades, los amores, las humanas miserias, se ofrecen a los ojos voluntaria o ineludiblemente.

Fernando Devoto
Marta Madero



Una villa colonial: Potosí en el siglo XVIII

Enrique Tandeter

La sociedad potosina del siglo XVIII confirmaba el alto valor que en todo el mundo mediterráneo –y de allí el mundo hispano– se atribuía a la noción de honor en su doble vertiente de código de conducta ética (el honor-virtud) y de medida de prestigio social (el honor-status).¹ El honor organiza las conductas privadas y los ademanes públicos. Exige el dominio de una retórica compleja que mezcla énfasis y pudores pero que, sobre todo en el ámbito americano del siglo XVIII –obligado a rearmar sus genealogías–, debe asentarse en el poder económico. El proceso de conquista de América ofreció múltiples oportunidades para que la Corona otorgara recompensas a sus participantes más destacados en la forma de encomiendas y mercedes de tierra que eran vistos como reconocimiento del valor de los beneficiarios. Potosí fue un terreno especialmente fructífero para esas concesiones. En sus primeros años la explotación del Cerro Rico corrió a cargo de más de siete mil indios que por su voluntad habían inmigrado a la nueva ciudad. Independientemente de su origen todos ellos fueron adscriptos a un señor español –que no debía necesariamente, ser el propietario de la mina que explotaban–, a quien debían la entrega semanal de una cierta cuota fija de plata pura.² Más tarde, en la década de 1570, Toledo distinguió a numerosos propietarios de minas e ingenios con la concesión de cuotas anuales de trabajadores mitayos. La competencia entre españoles por la fuerza de trabajo indígena, un recurso escaso frente a las múltiples demandas de la sociedad conquistadora, se resolvía así en una jerarquía vertical honorífica. Los beneficiarios formarían pronto el Ilustre Gremio de Azogueros, que completaba su acceso privilegiado al

La entrada del arzobispo y virrey Morcillo a Potosí en 1716, pintada por Melchor Pérez de Holguín, ilustra probablemente, un episodio narrado por Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela en su Historia de la villa imperial de Potosí.

(Detalle, Museo de América, Madrid. Potosí, Patrimonio Cultural de la Humanidad, 1988)

La ciudad como teatro

La Virgen María, convertida en el espíritu del cerro de Potosí, representa a la montaña y a la tierra, la Pacha Mama. A los pies de la Virgen, Carlos V y el Papa, los poderes civil y religioso, agradecen el don de las riquezas encontradas y asisten reverentes a la coronación de la Virgen. Virgen del Cerro, anónimo, siglo XVIII. (Museo de la Moneda, Potosí. Potosí, Patrimonio Cultural de la Humanidad, 1988)



trabajo indígena con fueros específicos que los protegían ante la justicia regia. La presencia de los indígenas sometidos, tanto afuera como adentro de la ciudad, daba sentido a la organización de la jerarquía del honor entre españoles.

Melchor Pérez de Holguín, el gran artista barroco de comienzos del siglo XVIII, nos dejó testimonios de un excepcional momento de la vida pública de Potosí del que había sido testigo. Se trata de la entrada a la Villa Imperial del arzobispo de La Plata y virrey del Perú fray Domingo Morcillo Rubio de Auñón, ocurrida el sábado 25 de abril de 1716. El hasta entonces arzobispo de La Plata había recibido poco antes su designación como virrey, y su visita a Potosí era parte del camino que había emprendido hacia Lima, donde se haría cargo de sus nuevas funciones.³

Una delegación de empresarios de minas, de curas y de la “nobleza” habían ido a su encuentro para acompañarlo en las últimas leguas del camino. En la Villa se habían erigido dos arcos triunfales para recibirlo. En las afueras de la ciudad, un escuadrón de trescientos hombres de la “nobleza” esperaban montados a caballo al arzobispo-virrey para escoltarlo hacia el primero de los arcos, donde ya se hallaba el cabildo de la ciudad “con un palio de riquísimo tisú nácar forrado en seda”, con varas de pura plata. Del techo del arco colgaba “una nube cerrada, y al tiempo que entró dentro su excelencia se abrió y descubrió dejándose caer, a una buena distancia en el aire, una tiara que venía a dar enfrente de su cabeza, como en significación de que esta sola faltaba a ceñir sus sienas”. Su excelencia se bajó de la mula para sentarse en una silla y cojín, se le calzaron espuelas de oro, y pronto dio comienzo una “hermosa música”, aunque no era fácil oírlo por “la inquieta turba cuyo eco y murmurio” resonaba en el reducido espacio. Dos niños, vestidos de modo de representar la Urbanidad y la Liberalidad, compararon en verso al visitante con Moisés y Josué, gobernadores perfectos.

El cabildo le ofreció luego un caballo chileno ricamente “encubertado” con estribos y herraduras de plata sobredorados, y el arzobispo-virrey prosiguió sobre él su marcha, mientras la simple mula en la que había llegado lo seguía a corta distancia. El decano del cabildo y alférez real y los alcaldes ordinarios conducían las riendas del caballo, vestidos de negro, “a lo cortesano con joya y cadenas de oro”, mientras los otros miembros del “ilustre senado” llevaban el palio, vestidos también a lo cortesano, aunque recubiertos por rojas y “rozagantes ropas y gorras, que por ser todo esto cosa nueva en esta Villa pareció muy bien, y más al común, que la nobleza no padece ignorancia, o por experiencia o noticias”. Ciento veinte arcos de plata labrada “que llaman de mano”, fa-



Las acusaciones que fray Bartolomé de Las Casas lanzó a los primeros conquistadores acerca de las inhumanas condiciones en que se explotaba el trabajo indígena se transformaron, a través de las ilustraciones del holandés De Bry, en elementos de la Leyenda Negra de España en América. Como sugiere la figura, Potosí ocupó un lugar importante en esa prolongada campaña: su mita se convirtió en ejemplo destacado de práctica atroz y su supervivencia y legitimidad fueron cuestionadas durante todo el período colonial.

Interior del Cerro Rico, Theodor de Bry, 1600. (Potosí, Patrimonio Cultural de la Humanidad, 1988)

bricados por indias fruteras y tenderas, enmarcaron el cortejo hasta la plaza central de la Villa, mientras mujeres ricamente vestidas y adornadas saludaban desde los balcones. Después de celebrado un Te Deum en la iglesia matriz, las campanas de todas las iglesias de la Villa se echaron a tañer y sus sonidos se juntaron a “los atabales, tambores, chirimías, clarines y otros sin número instrumentos de los indios, ayudando a la bulla el estruendo militar, la grito y voces”.

Al día siguiente los festejos se concentraron en el arco triunfal levantado en la plaza, junto al alojamiento del ilustre visitante, donde se ofreció una “máscara” o desfile. Lo encabezó el alcalde mayor de minas seguido de veinte pajes de hachas y galanas libreas, lo siguieron el veedor del cerro, la Fama con sus doce famosos héroes, las doce sibilas, “con trajes de riquísimas telas muy propias, sacados de antiguas pinturas”, algunos de la “casa otomana”, héroes de la Casa de Austria, etíopes con su rey coronado, ninfas, galanes y damas. Los seguía un carro triunfal con música de varios instrumentos que incluía un niño que representaba al visitante, a cuyos pies figuraba el Cerro, otros seis ángeles y otro “en figura de niña indiana, o princesa de los ingas”. Cerraba el cortejo un inca en unas andas y bajo dosel, acompañado por sus reinas. El arzobispo- virrey opinó que ninguna de las máscaras que había visto en Madrid se le comparaban y pidió que la repitiesen al día siguiente, en lo que no pudo complacérselo. Siguieron, sin embargo, muchos otros festejos, incluyendo varios días de corridas de toros.

Desde su fundación a mediados del siglo XVI Potosí había asistido a

numerosos festejos en ocasión de visitas de autoridades, o por juras o cumpleaños de los monarcas españoles. Pero el cronista Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, cuyo relato nos ha permitido complementar lo que Pérez Holguín pintó, nos asegura que el fasto desplegado durante los ocho días que duró la visita de Morcillo fue auténticamente excepcional. Se habrían gastado entonces ciento cincuenta mil pesos, una cifra que pocas fortunas personales de la Villa podían superar. La fastuosidad de ropas, construcciones, representaciones y presentes parecían confirmar la legendaria opulencia del Cerro Rico. Sin embargo, en torno de 1716, la coyuntura no era especialmente propicia.

Crisis y reestructuración

La minería potosina, iniciada hacia 1545, conoció su gran auge en el tercio final del siglo XVI a partir de las reformas introducidas durante la década de 1570 por el virrey Francisco de Toledo, pero no se trató de un fenómeno duradero. Desde los primeros años del siglo XVII su producción entró en una lenta pero constante declinación que se atribuyó a la baja del rendimiento de las minas y, sobre todo, a la dificultad para mantener el reclutamiento anual de la mita al nivel fijado por Toledo. Recuperar ese nivel fue un proyecto prioritario para los virreyes a lo largo de todo el siglo XVII, que se enfrentaba no sólo a la poca disposición de los indígenas, sino también a los intereses de todos aquellos poderosos locales (curacas, corregidores, curas o hacendados) que preferían retenerlos en sus comunidades para su propio beneficio. Las últimas dos décadas del siglo XVII asistieron a la puesta en práctica sucesiva de dos programas de reforma, cuyas consecuencias perdurarán durante todo el siglo siguiente. El virrey duque de La Plata arribó al Perú en 1681 con expresas instrucciones de la Corona para implementar un programa que permitiese a los productores potosinos contar con una cifra similar de migrantes a la concedida por Toledo, con cuyo fin encaró una Numeración General de indios en todo el Virreinato del Perú. El censo permitió comprobar una fuerte caída de la población indígena en el siglo transcurrido desde que Toledo estableció la mita, de modo que para aumentar su número sólo cabía extender su área de reclutamiento. Esta propuesta enfrentó múltiples oposiciones, por lo que no pudo llevarse a la práctica. Estaba reservado al nuevo virrey encarar un proyecto efectivo. En 1692 el conde de la Monclova reconoció la fuerza de la caída demográfica secular y redujo el total de la mita a poco más de cuatro mil hombres a ser reclutados en el área originalmente fijada por Toledo. La verdadera innovación consistió en que los mitayos serían repartidos exclusivamente entre treinta y cuatro ingenios, propiedad de veintisiete azogueros, lo que dejaba fuera del reparto a otros veintitrés ingenios. Más

aún, el virrey decidió que las instalaciones de estos ingenios no favorecidos fuesen demolidas. Esta enérgica medida ponía en evidencia la absoluta dependencia que la minería potosina guardaba respecto de sus cuotas de trabajadores forzados, hasta el punto de que la quita de algunas de éstas implicaba literalmente la desaparición de la empresa. La justificación que ofrecía el virrey apuntaba a prácticas estimadas dolosas que se habían generalizado durante el siglo XVII. Desde los mismos inicios de la mita, se manifestó la posibilidad, más allá de las prohibiciones legales, de que el migrante conmutara su obligación laboral mediante un pago al empresario. Éste, a su vez, podía utilizar el monto recibido para contratar un reemplazante, llamado indio en plata, o, más abusivamente, podía embolsar el rescate sin más, lo que dio origen a la colorida designación de indios de faldriquera. De esa manera, durante la segunda mitad del siglo XVII la mita había llegado a ser ocasión de una crecidísima renta en dinero que beneficiaba a los empresarios que se retiraban de la explotación minera efectiva, con la consiguiente baja de la producción total. Conocedor de estas prácticas, el conde de la Monclova optó por premiar a los azogueros que se habían mantenido fieles al objetivo original de la concesión de trabajadores mitayos al sostener la producción, castigando con la destrucción física de sus ingenios a los que habían elegido la opción más parasitaria.

Un cuarto de siglo más tarde, cuando el virrey Morcillo entraba a Potosí, estaba muy vivo el recuerdo de aquella impactante decisión que había puesto de manifiesto cuánto dependía la supervivencia de la minería local de la buena voluntad de la Corona y de sus representantes. Más aún, los proyectos reformistas de fines del siglo XVII habían tenido el paradójico efecto de reavivar, tanto en España como en Lima, la discusión siempre latente acerca de la legitimidad de la mita potosina. La “nobleza” de la Villa que se apresuró al encuentro del arzobispo- virrey en 1716, además de representar su opulencia, acerca de cuyo futuro tenía buenas razones para dudar, quería manifestar su particular afecto por un funcionario de quien esperaba, precisamente, que alejara del horizonte esas amenazas tan vivas. Poco más de dos años antes, en 1713, cuando Morcillo acababa de ser promovido al arzobispado, visitó Potosí por primera vez, recibiendo agasajos mucho más modestos, pero pedidos más explícitos.⁴ El nuevo arzobispo fue llevado entonces a visitar el Cerro y recibió luego un informe que fundamentaba el pedido de la confirmación definitiva de la mita. El arzobispo había prometido en aquella ocasión informar al rey “para que premiase tanta lealtad”. Pero hasta 1716 nada había ocurrido. El arzobispo había vuelto a la Villa tanto en 1714 como en 1715 en visitas pastorales que dejaron malos recuerdos por las contribuciones que había exigido de la Iglesia potosina.⁵ Sin embargo, su vi-

Reproducción de la portada de una de las copias que circularon en respuesta al “Discurso sobre la mita de Potosí”, escrito por el oidor Victorián de Villava, que hacia 1793 conmovió a la ciudad por su fuerte impugnación a la legitimidad de la migración forzada. (Viñeta en colores, Archivo General de Indias)



sita como virrey en 1716 planteaba una nueva esperanza que, como tantas otras en la historia potosina, pronto se desvanecería.

La ansiada ratificación de la mita llegará en 1732, pero los cuestionamientos seguirán y aun aumentarán con la difusión finisecular de las ideas ilustradas, para culminar en la década de 1790 con la prédica de Victorián de Villava, fiscal de la Real Audiencia de Charcas. Su “Discurso sobre la mita” de 1793 circulará en forma anónima, aunque con gran repercusión, durante los años siguientes. En una carta privada al intendente de Potosí, Francisco de Paula Sanz, Villava resumirá su pensamiento acerca de la relación entre la mita y la concesión de honores: “El Rey conceda cruces, honores, y aun resarcimientos pecuniarios de su Erario, pero imbuirle que conceda Mita es para mí, pecado de homicidio”.⁶

Honor y nobleza

Casa del Conde de Carma. Martín de Echeverría, enriquecido por la minería y sin descendencia, designa heredero universal al contador Matías Astoraica, quien, con la herencia recibida consolida su posición, logrando, en 1738, el primer título de Castilla potosino: el de Conde de San Miguel de Carma. (La Villa Imperial de Potosí, Academia Nacional de Bellas Artes, Bs. As., 1943)



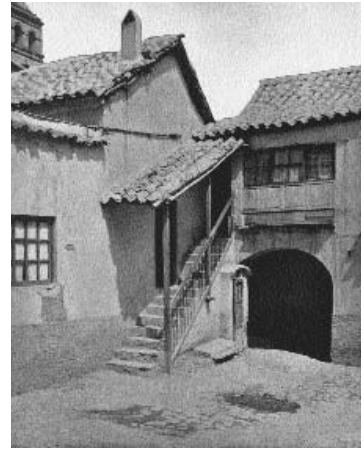
Arzáns sabía bien que sus referencias a la nobleza potosina, de las que vimos más arriba varios ejemplos, tenían fundamentos muy imprecisos. Su crónica abunda en discusiones acerca de si la verdadera nobleza radicaba en el nacimiento, la virtud o la riqueza, pero la amenaza a la supervivencia de la mita ponía en evidencia cuáles eran los fundamentos concretos del honor social potosino y cuán frágiles podían revelarse.⁷ Ni la hipérbole de la representación pública potosina ni la de la retórica del cronista eran suficientes para disimularlo. La tiara ofrecida a Morcillo, símbolo de la unión en una cabeza de la autoridad como Papa, Obispo y Rey, era tan abusiva como la identificación del Cabildo potosino con el Senado romano. La posibilidad de anulación de la mita, que sin hipérbole podía ser vista como amenaza a la supervivencia de la sociedad potosina, sólo se alejará del horizonte mediante la citada Real Cédula de 1732. La minería comienza entonces un nuevo período de expansión que se prolongará durante el resto del siglo. Sin embargo, la nobleza de la Villa no recuperará nunca el lugar colectivo de reconocimiento social que fuera el suyo durante los siglos XVI y XVII. Paradójicamente, será en ese contexto donde unos pocos individuos alcanzarán, por primera vez en la Villa, la distinción de un título de Castilla. A pesar de que la Corona había otorgado tempranamente marquesados tanto a Cortés como a Pizarro, fueron relativamente pocos los títulos concedidos en Indias durante los siglos XVI y XVII. El siglo XVIII, en cambio, fue más pródigo en esas concesiones.⁸ Ningún título de Castilla había beneficiado a los residentes de Potosí hasta comienzos del siglo XVIII, y sólo cuatro los recibirían en los años siguientes.⁹ Las trayectorias de estos cuatro potosinos ilustran acerca de los avatares del honor en la Villa dieciochesca.

En el origen del primer título, el de Conde de San Miguel de Carma,

se hallaba un personaje de procedencia poco clara. Martín de Echeverría había ingresado a la actividad minera de modo conflictivo, pues desde 1699 cuestionaba judicialmente la legitimidad de la propiedad exclusiva de la mina de Cotamito, una de las más ricas del cerro, que ejercían entonces los herederos del más famoso de los azogueros del siglo XVII, Antonio López de Quiroga.¹⁰ Era opinión común en la Villa que el único asidero del reclamo del “intruso” Echeverría era el parecer de un minero experto a quien había sobornado para que dijera que en la mina estaban presentes dos vetas cuando se trataba sólo de una. En todo caso, la presión judicial resultó efectiva ya que Echeverría consiguió en 1715 que los herederos de López de Quiroga renunciaran a sus derechos contra una compensación monetaria. Pero el verdadero negocio de Echeverría era el “avío” o crédito a la minería, una ocupación mercantil que, aunque no podía competir en reconocimiento con el que gozaba la ilustre azoguería, le permitió acumular una enorme fortuna que le abrió las puertas a un prestigioso casamiento con la hija del Conde de Canillas, que había ocupado el corregimiento de la ciudad, y le permitió comprar uno de los tres cargos más importantes de las Cajas Reales, el de Alguacil mayor. Su mujer falleció al poco tiempo sin darle descendencia, y Echeverría guardó riguroso luto por cerca de treinta años, hasta su muerte en 1724. Se decía que su fortuna superaba el millón de pesos, y sólo en sus pomposas exequias se gastaron diez mil. Las vestiduras “a la francesa” del cadáver fueron tan abultadas que dificultaron el cierre del ataúd. Las órdenes religiosas de la Villa reclamaban limosnas muy elevadas para acompañar el cortejo fúnebre, pues consideraban que por su fortuna debía reputárselo como “grande de España”. El clero secular fue menos exigente y proveyó el deseado acompañamiento.¹¹

La Villa fue sorprendida por la decisión de Echeverría de nombrar como albacea y heredero universal a un criollo, su colega en las Cajas Reales, el contador Matías Astoraica. Éste había iniciado una carrera militar para viajar luego a España. Allí compra un corregimiento peruano, pero a su retorno, en 1719, opta por hacerse cargo interinamente de la Contaduría de Potosí, donde en 1722 es electo alcalde ordinario del Cabildo. La herencia que recibe de Echeverría consolida su posición y le permite obtener en 1726 la propiedad del título de Contador. Sin embargo, ese mismo año es puesto en prisión por un corto período, acusado de contrabando de plata. Al año siguiente se casará en la ciudad de La Plata con la hija del presidente de la Audiencia de Charcas. Diez años más tarde, en 1738, Astoraica conseguirá que la Corona le conceda el primer título de Castilla potosino, el de Conde de San Miguel de Carma, mediante un pago cuyo monto se acuerda mantener en secreto.

Las trayectorias de Echeverría y Astoraica marcan un claro



Escalera del Segundo Patio de la casa del Conde de Carma. Concolorcorvo afirmaba que “...no hay en esta villa un edificio suntuoso” y, efectivamente, las casas más importantes eran muy amplias pero muy inferiores a los palacios limeños o a las casas de los comerciantes más ricos del siglo XVIII en La Paz.

(La Villa Imperial de Potosí, Academia Nacional de Bellas Artes, Bs. As., 1943)



Casa de los marqueses de Santa María de Otavi. Construida en 1750, pocos años después de la concesión del título a Juan de Santelices, inmigrante peninsular que hizo carrera en el comercio y reforzó su posición al casarse con la nieta y heredera de un riquísimo azoguero.

(La Villa Imperial de Potosí, Academia Nacional de Bellas Artes, Bs. As., 1943)

desplazamiento en las jerarquías del reconocimiento social potosino. De una estructuración que descansa en la concesión de mercedes por servicios, reales o hipotéticos, en la conquista de las Indias, se pasa a un entrelazamiento entre acumulación de riquezas, por medios muchas veces cuestionados, y carreras burocráticas. La política patrimonialista de la Corona, intensificada desde fines del siglo XVII, permite que a través de la compra de cargos el dinero se transforme en honor.¹²

El segundo título potosino, el marquesado de Santa María de Otavi, permite señalar otros factores que afectan las jerarquías sociales tradicionales. El marquesado le fue concedido a Juan de Santelices en 1742 por “no menos de veintidós mil ducados de plata”. Inmigrante peninsular, Santelices había hecho una carrera en el comercio, casándose en 1724 con María Josefa Álvarez de Quirós, nieta y heredera del riquísimo azoguero José de Quirós. Como Astoraica, llegó a ser electo para una Alcaldía ordinaria en el Cabildo potosino, y también fue puesto en prisión acusado de contrabando de plata. Apenas Santelices obtuvo el título, se preocupó del problemático tema de su sucesión, ya que no había tenido hijos en su matrimonio. Recurrió entonces a una sobrina de su mujer y a su marido, residentes en España, para que le enviaran a algunos de sus hijos para hacerse cargo del mayorazgo. Dos de ellos viajaron efectivamente a Potosí. Uno inició una carrera eclesiástica, como lo habían hecho antes tres hijos naturales de Santelices. El otro, Joaquín José de Otondo, que muchos años más tarde heredaría, efectivamente, el marquesado, iniciará en 1754 su carrera en la minería como arrendatario de ingenios.

En esta opción radica uno de los cuestionamientos más vigorosos al otrora fundamento de la nobleza de la elite minera potosina. A lo largo del siglo XVIII había operado una progresiva separación entre la propiedad y la gestión de las empresas mineras. Los propietarios de ingenios que se beneficiaban de la asignación de cuotas de trabajadores forzados eligieron cada vez más la opción rentística de entregar sus empresas en arrendamiento, en general a nuevos inmigrantes “aventureros”. La merced de una cuota de mitayos, tal como fue concebida en la década de 1570 y de nuevo en 1692, implicaba una distinción y un privilegio, que no era evidente se transmitieran al ceder el usufructo de los trabajadores indígenas. La discusión fue planteada abiertamente a fines de siglo, cuando la política reformista de los intendentes de promoción de la minería se orientó a favorecer a los arrendatarios por sobre los dueños de ingenios. Estos últimos se opusieron ya que, decían, “el que haya arriendos es accidental. Los Mineros verdaderos son los Dueños, con opción a trabajar por sí, cuando quieran, y a ellos debe auxiliarse con privilegios, incrementos y ahorros, que no a sujetos eventuales”. No puede sorprender que la Junta del Gremio de Azogueros, con amplia mayoría de arren-

datarios, respondiera, en 1794, con la prohibición a los dueños de que se llamaran “azogueros”, arguyendo que al estar separadas la gestión y la propiedad de los ingenios dicho nombre honorífico debía reservarse para los arrendatarios. Recordaban: “Hay muchos (dueños) que jamás han tocado ni conocido el ejercicio (de la minería) porque desde que nacieron vivieron de arrendamientos, esto es, si es permitido decirlo, del trabajo y sudor ajeno”.

Trabajo y riqueza se ofrecen así como fundamentos disputados para la distinción social. Los nuevos nobles buscan en los títulos de Castilla un reconocimiento menos cuestionable de su procedencia. La necesidad de una garantía tal se hace más evidente aún en la trayectoria del tercer beneficiado, José Palacios, que en 1749 recibirá el marquesado de Casa Palacio. Éste utilizó desde la década de 1720 los fondos públicos que manejaba para financiar sus actividades particulares de financiación de la producción minera. En su caso, las acusaciones por contrabando serán suficientemente serias como para ser separado de su cargo de Factor de las Cajas Reales. Sin embargo, en 1732 es repuesto con la responsabilidad adicional de juez de extravíos, que consistía en investigar los mismos contrabandos de los que hacía poco se lo acusaba. Sus negocios florecen nuevamente, pero en 1748 se lo vuelve a separar de las Cajas Reales. Al año siguiente es repuesto en la Contaduría y en compensación por la persecución anterior se le concede el marquesado.

Por último, el caso del Conde de Casa Real de Moneda marca la transición a la segunda mitad del siglo XVIII, cuando nuevas políticas de la Corona, las llamadas “reformas borbónicas”, intentaron, entre otras cosas, revertir la privatización del poder en manos de las elites americanas.¹³ Juan de Lizarazu había llegado a Indias en 1633 para iniciar una carrera burocrática en la que llegaría a ocupar la presidencia de las Audiencias de Charcas y Quito. Su hijo, el general José de Lizarazu, nació en Potosí y tras ocupar el corregimiento de Aymaraes compró en remate, en 1692, la tesorería de la Casa Real de Moneda de su ciudad natal en ciento veinticuatro mil pesos. Ésta fue heredada sucesivamente por su primogénito, Antonio, y a la muerte de éste, en 1735, por Juan, el tercero de los hijos. A mediados de siglo llegó a Potosí un nuevo corregidor, Ventura de Santelices y Venero, especialmente encargado de maximizar los ingresos fiscales y de poner fin a la utilización de los fondos públicos para beneficio privado. Entre otras medidas, el nuevo corregidor reformó la operatoria de la labranza de moneda en la ceca potosina, hasta entonces efectuada por cuenta de particulares, que pasó en adelante a ser monopolio de la Real Hacienda. El corregidor anuló también el carácter patrimonial del cargo de tesorero y redujo los ingresos de Lizarazu de casi veinte mil pesos a sólo tres mil ciento cuarenta pesos anuales. En

Casa Real de Moneda de Potosí. Su construcción fue parte del programa de la Corona para mejorar tanto la labranza de la moneda como los ingresos derivados de ella. Junto con la construcción de la Casa, el único edificio “suntuoso” en toda la Villa, según Concolorcorvo, la acuñación no se hace más por cuenta de particulares y el tesorero de la Casa pierde las ventajas de su puesto y recibe en compensación parcial el título de Conde de Casa Real de Moneda. (Potosí, Patrimonio Cultural de la Humanidad, 1988)



compensación parcial, en 1753 le fue concedido el título de Conde de Casa Real de Moneda. Pero esto no bastó para impedir que llevara adelante una fuerte campaña contra el corregidor, por la que fue separado completamente de la Tesorería en 1758. Repuesto en 1763, se determinó, provisoriamente, que se lo remunerara sólo con el 5% de la suma originalmente pagada por el cargo, es decir, seis mil doscientos pesos.

En medio siglo de actuación el conde acumuló una importante fortuna a través de su cargo y sus actividades mercantiles. Llegó a ser el más grande de los propietarios de ingenios del Potosí de su época, acumulando cinco sobre un total de veintiséis en toda la Ribera, de los que sólo trabajó personalmente dos. A pesar de la afirmación de su hijo de que su casa había unido siempre "... los intereses de la propiedad con los cuidados afanosos de la Azoguería...", lo cierto es que los mecanismos de la herencia consolidaron el ausentismo familiar y uno solo de los ingenios permaneció en explotación directa después de la muerte del conde en 1783.¹⁴

La extrema dependencia de la elite potosina respecto del disfrute de la mita, los cambios en las valoraciones sociales de la riqueza y el trabajo, así como el avance de las políticas de maximización de ingresos fiscales contenidas en las "reformas borbónicas", atentaron todas contra las bases tradicionales de su reconocimiento social. Es dudoso que la concesión de títulos de Castilla a un pequeño grupo de familias haya mejorado sustantivamente su posición al respecto. Hacia 1800, el Conde de Carma recurrió ante la Real Audiencia de Charcas para reclamar contra un funcionario que le habría faltado el respeto al no haberse dirigido a él por su título. Éste respondió que la suya había sido una respuesta al hecho de que el conde no lo había llamado por su cargo. El fiscal Victorián de Villava opinó que no se debía hacer lugar a la queja, criterio con el que coincidió la Real Audiencia al considerar equiparables ambas actitudes e instar a los involucrados a tratarse con "urbanidad", lo que planteaba una inédita equivalencia entre un cargo burocrático y un título de Castilla.¹⁵

Honor y matrimonio

Si el reconocimiento público era cuestionado, las prácticas privadas de afirmación del status nobiliario también resultaban en terrenos de disputa. Un tema fundamental era el de las estrategias matrimoniales. Ya se habrá notado la preocupación de las familias potosinas que recibieron títulos de Castilla por afianzar su posición mediante alianzas matrimoniales con otras familias no menos prestigiosas, en particular las de los funcionarios estatales de rango más elevado. El primer Conde de San Miguel de Carma se casó con Catalina de Herboso y Figueroa, hija del presidente de la Audiencia de Charcas y entre cuyos hermanos se con-

taban, entre otros, Francisco Ramón, quien llegaría a ocupar el Arzobispado de Charcas, y José, futuro Contador del Tribunal Mayor de Cuentas de Lima y visitador de las Cajas Reales de Potosí. El conde fue sucedido en el título por su hijo Domingo Astoraica y Herboso. Cuando al morir éste sin descendencia, el título pasó a su hermana, Francisca Dominga Astoraica y Herboso, ella reforzó la alianza con la familia Herboso, al contraer matrimonio con su tío materno, Gabriel de Herboso y Figueroa.¹⁶

También en el caso de los condes de Casa Real de Moneda se persiguió una estrategia de alianza similar. El primer conde había contraído matrimonio con Francisca Fernández de Paredes Charri y Xavier, hija del Marqués de Salinas, escribano de Gobierno y Guerra de la corte virreinal limeña y sobrina del arzobispo Molleda y Clerque.¹⁷ Francisca falleció junto con una hija en el parto. El conde se casará en segundas nupcias con Mariana Teresa Lopes Lisperguer Nieto y Quintana, hija de un oidor de la Real Audiencia de Charcas, con quien tendrá seis hijos. El único hijo varón, Felipe, heredará el mayorazgo y se casará con María Ignacia Peralta, integrante de una acaudalada familia del Cuzco.¹⁸ La primera de sus cinco hermanas entrará a un convento. Los matrimonios de las dos hermanas siguientes, Juana Isabel y María del Carmen, se revelarán como asuntos difíciles. El conde Felipe deseaba que Juana Isabel se casase con el doctor Mariano Peralta y Valdés, hermano de su mujer, pero ella se resistirá y preferirá a un inmigrante peninsular, el general Vicente Oré. Como modo de compensar a Peralta por el desaire se le ofrecerá casarse con María del Carmen, la hermana siguiente. Las bodas son celebradas en Potosí en 1787. Sorprendentemente, más de quince años más tarde, en 1804, la novia solicitará la nulidad del matrimonio.¹⁹

El estudio de Patricia Seed sobre el México colonial ha iluminado de modo notable las variaciones de las concepciones que en el mundo hispano-colonial rodearon la cuestión de la elección matrimonial.²⁰ Durante los siglos XVI y XVII la Iglesia mantuvo una firme defensa de la libertad de los cónyuges para decidir su matrimonio, la que llegaba en casos de oposición familiar a celebrar matrimonios secretos. En el siglo XVIII, en cambio, Seed ubica cambios en la sociedad y en la Iglesia por los que se llegó a cuestionar la idea de que las demandas de la conciencia individual de parte de los hijos dependientes tenían prioridad sobre las ambiciones sociales, económicas o políticas de la familia. Los padres comenzaron a argumentar que sus hijos sufrían de alguna forma de voluntad inestable, y el amor pasó a ser descripto como un sentimiento avasallador que necesitaba ser controlado, disciplinado y sometido a otras fuerzas más racionales. Mientras en el siglo XVII los padres que se oponían a las elecciones matrimoniales de sus hijos eran considerados prisioneros de una avaricia incontrolable, durante el siglo XVIII el interés

paterno pasó a adquirir legitimidad y a ser visto como una motivación sensata para sus acciones. Según Seed, estas nuevas ideas se desarrollaron especialmente entre familias de elite, muy sensibles a indicadores y fronteras de status, en un contexto en el que la justificación de la nobleza se desplaza del nacimiento y la virtud a la riqueza. La Iglesia dejó de intervenir activamente en defensa de la libertad de los cónyuges, mientras que la Corona da expresión legal a las nuevas ideas mediante la “Pragmática real” aprobada en España en 1776 y puesta en vigencia en América desde 1778. Por esa resolución, todos los menores de veinticinco años debían solicitar el consentimiento paterno para contraer matrimonio. En el caso de conflictos no eran ya los tribunales eclesiásticos sino los reales los que tenían la potestad de intervenir.

No dar su corazón

El proceso entablado en 1804 por María del Carmen Lizarazu para demandar la nulidad de su matrimonio es una fuente excepcional para acercarnos a concepciones encontradas acerca del matrimonio y el honor familiar en la época de plena vigencia de la “Pragmática real”. A diferencia de lo que correspondía para los disensos prematrimoniales desde la sanción de esa norma, las nulidades matrimoniales siguen tramitándose ante tribunales eclesiásticos. La demanda original fue presentada en el Arzobispado de Charcas donde después de cuatro años una sentencia confirmó la validez del matrimonio. Las apelaciones americanas no podían elevarse a Roma sino a otra diócesis, y es por ello que María del Carmen recurre ante el obispo de La Paz.²¹ María del Carmen tenía sólo catorce años cuando su hermana mayor rechazó la perspectiva de un matrimonio con Mariano Peralta. Su madre concibió entonces la idea de proponerla como alternativa, “únicamente por no dar una campanada en el Reyno en desdoro suyo y en agravio de los Peraltas”. De ese modo se preservaba “todo el Plan que ella se havia propuesto para reconcentrar a las dos familias con todos sus intereses por medio de esta doble alianza entre dos hermanos de cada casa”, se daba gusto a María Ignacia y se evitaba el “más pequeño desagrado que hubiera manifestado su hijo Mayor el señor Conde a quien idolatraba siegamente”. Tras la aceptación de Peralta, los hechos se precipitaron. Éste fue de visita a la casa familiar, pero a su llegada María del Carmen se encerró en su cuarto y no quiso salir de allí. La madre la amenazó con desheredarla y luego pasó a tentarla con regalos. María del Carmen entreabrió la puerta y fue sacada de su cuarto con violencia, pero nuevamente cambió la táctica. Dice María del Carmen: “...me alhagaron [*sic*] mucho, y me engalanaron con muy ricas Alhajas como a una Imagen muy al paladar de mi pueril vanidad: y con todos estos aliños me hicieron sentar junto al no-

vio, para que le escuchara sus requiebros, los que desde luego, oy como quien oye llover sin otra sensación que la que produce en toda Muger la lisonja de los rendimientos...”.

Peralta le regaló un anillo de brillantes y la condesa le correspondió con otro de la misma calidad. María del Carmen pudo comprobar que se trataba de “un hombre provector en edad, viudo, y no tan galán como [se] lo havian figurado” entre su cuñada y su madre. Convencida de que no había entre ellos “simpatía”, pasó casi toda la noche en vela y amaneció llorando. La boda fue oficiada esa misma noche por el arzobispo de La Plata. Cuando después de la ceremonia se le dijo que fuese a dormir con el novio se echó a llorar exclamando “que ya estaba casada, y qué más era lo que querían hacer con [ella]”. Entre la madre y el hermano la llevaron al aposento: “...consiguieron hacerme acostar en su cama pero al amanecer me encontraron retirada en un canto de ella por huir del Novio, y no dejarme tocar por él ni siquiera con las manos”.

El novio no se dio por vencido y empezó un asedio prolongado e infructuoso que María del Carmen resistió, con lo que ella calificaba de “la constancia más varonil”, en aquella cama que decía “no querer ver [...] reputándola como el Patíbulo de [sus] mayores congojas”. Esto no impedía, claro, que Peralta administrara los bienes de María del Carmen, el principal de los cuales era el ingenio Agua de Castilla que había heredado a la muerte del primer conde, en 1783, por mitades precisamente con su hermana Juana Isabel.²² Por ello, al año siguiente del matrimonio, ambos maridos otorgaron juntos una escritura de renovación del arrendamiento del ingenio.²³

María del Carmen presenta ante los tribunales de manera muy clara y vívida tanto las razones de su madre como sus sentimientos. Su madre fue impulsada por “la rasón de estado [que] es la suprema Ley del honor entre cavalleros de calidad... el interés más grande que hay en este Mundo, como son todos los que tocan a punto de honor”. Pero esto no impide que María del Carmen clame con los “sentimientos sensillos, pero muy fogosos de [su] corasón”, contra “el retrazo funesto de la esclavitud bajo de las cadenas de un dueño intruso y abusibo que se quiso apoderar de los derechos de mi libertad, sin más titulo que la fuerza apoyada sobre mi indefensa sensillos”.

María del Carmen deja traslucir en sus alegatos la esperanza que la anima en sus presentaciones judiciales. Si la intervención familiar había impedido en su momento que se casase a su “gusto con persona de [su] agrado que fuese capas de exitar en [su] Alma los sentimientos del placer honesto”, años después quiere la anulación de un “Matrimonio injusto, para hacerme felis, en otro más conforme con mi Temperamento y con mis inclinaciones”.



Frente de la casa de los condes de Casa Real de Moneda, escenario de las desventuras de María del Carmen Lizarazu, que intenta un proceso para obtener la anulación de su matrimonio con Mariano Peralta y Valdés. (La Villa Imperial de Potosí, Academia Nacional de Bellas Artes, Bs. As., 1943)

En la instancia de apelación, el defensor de Matrimonios coincide con la primera sentencia, que ratificaba la validez del matrimonio. Sus argumentos son de dos tipos. Por un lado, señala los indicios que apuntan a un consentimiento sincero al matrimonio por parte de María del Carmen que sólo más tarde se tomaría en oposición cuando “dio su corazón un vuelco con el que repentinamente pasó al enfado, a la displicencia, y arrepentimiento”. Había, efectivamente, un pequeño número de testigos, entre los que se destacaba el Marqués de Santa María de Otavi, que decían haber registrado signos de asentimiento y aun placer en María del Carmen el día de la boda. Ella contestaba que había evitado expresar sus verdaderos sentimientos en aquel momento por “urbanidad”. Estos indicios de un cambio brusco antes que importantes en sí mismos lo eran porque confirmaban la volubilidad de los jóvenes y daban así paso al segundo grupo de argumentos. Según el defensor: “No es estraño que los Padres, por cuyo medio devemos gobernar nuestro ánimo y operaciones procuren con maduro acuerdo a los hijos menores el estado de Matrimonio segun su calidad y sus miras, sin abandonarlos a su juicio imperfecto y dévil, y dejarlos expuestos al error, al arrepentimiento, y a las asechansas”.

Para él, toda la legislación eclesiástica y civil, culminando en la Pragmática Real de 1776, apuntaban en el mismo sentido. Por ello opinaba que no sería raro que “la señora Condesa mirando por el lustre de su familia, y por una suerte ventajosa para la señora Doña Carmen, hubiese tratado el casamiento con Peralta suponiendo lo adoptaría ésta; que le reflexionase como a Joben inexperta y tierna, sobre la combenencia de este enlace; la imbuyese en la rasón de estado, y le pidiese no dejase desmentida su palabra, moviendo de este modo su corasón para abrasar el pensamiento con placer, contento, y plena deliberación... Este proceder dulce, regular y común debemos presumir en la Condesa, señora venerable, de talento fino, y conciencia delicada qual generalmente le confiesan los testigos de la prueba, y no persuadirnos mudase para este lance su temperamento natural, constituyéndose un tirano verdugo de la libertad de su hija”.

Frente a él, el Promotor Fiscal Eclesiástico afirmará, en cambio, una interpretación más acorde con la posición de la Iglesia en los siglos XVI y XVII: “...el contrato conyugal, más bien que en todos los sociales, una conjunción de amor mutuo, exige la libertad racional de los dos esposos, y proscribire qualquiera coacción o miedo que pueda ser cuersivo de lo espontáneo, que es caracter esencialísimo de la voluntad”.

Y de allí su condena a los casos en que se atiende “únicamente las miras a los intereses, al capricho, razones de estado, y otros móviles que precipitan a las familias de las sociedades”, como cree que es el presente,



La ciudad de Potosí en 1758, pintada por Miguel Berrío. Se puede comprobar la planta en damero prevaleciente en la zona española de la ciudad. Se observan las plazas Mayor y del Mercado (Ccatu), interconectadas tal como estaban antes de la edificación de la nueva Casa Real de Moneda, cuya construcción comenzará, precisamente, en ese año para acabar recién en 1773. Se destaca la abundancia de iglesias y conventos, así como la multiplicación de patios interiores característicos.
(Detalle, Museo de Charcas. Potosí, Patrimonio Cultural de la Humanidad, 1988)

en el que “la Señora Condesa de Casa Real de Moneda... Tenía premeditado estrechar más las alianzas con la familia de los Peraltas... [con] puros pensamientos políticos, y razones de estado dirigidas al lustre, pundonor, e intereses de la Casa”. Su vista abunda en el análisis de los distintos tipos de miedo que actuaron eficazmente en el caso para arrancar el consentimiento pasajero de la novia y que, en definitiva, hacen nulo el matrimonio. El obispo hace suya la fundamentación del fiscal y proclama la nulidad. El defensor de matrimonios, sin embargo, anuncia su intención de apelar ante una nueva instancia, en este caso la del obispo de Santa Cruz de la Sierra. Ignoramos si tal apelación existió y si prosperó. Pero el relato, hasta donde lo podemos seguir, muestra con fuerza no sólo la rebeldía muy diversa pero igualmente clara de ambas hermanas, sino también la falta de un respaldo unánime a las nuevas concepciones de un status social basado en la riqueza que subordina a ellas la tradicional idea de la libertad matrimonial.

La migración forzada anual de más de diez mil mitayos, junto con la atracción que ejercía Potosí como mercado de trabajo y de bienes, resultaron en el desarrollo de la mayor ciudad de la América colonial, que en el siglo XVII superó los cien mil habitantes, siempre con una amplia mayoría indígena. A los miles de residentes se sumaba, en todo momento, una enorme población fluctuante que venía a vender una infinidad de mercancías americanas y europeas. Toledo parece haber sido particularmente exitoso en difundir entre los mitayos la idea de que cumplieran con

La vida de la plebe



Crónica de Guamán Poma de Ayala.

El reclutamiento de la mita dejaba lugar a estrategias individuales para enfrentarlo. Una de ellas era la conmutación de la obligación laboral por una suma de dinero que el indígena podía obtener de otras actividades mercantiles o productivas. En la ilustración de arriba, un indígena paga por su exención. En la de abajo, otro negocia con un comerciante.

(Potosí, Patrimonio Cultural de la Humanidad, 1988)



un servicio público que implicaba “privilegios, y exemptions q[u]e concede S. Mag[ist]ra[d] a los mitaios, espesialm[en]te en el t[iem]po q[u]e se dirigen a llenar y servir este destino”.²⁴

La migración anual reafirmaba los agrupamientos étnicos y sus autoridades. Los curacas eran los responsables directos de reclutar el contingente de migrantes, a quienes se enviaba bajo la conducción de un enterador que de algún modo representaba a las autoridades comunales. Ya en Potosí, el número de parroquias indígenas fue aumentado por Toledo de siete a trece, y los migrantes fueron adscriptos a alguna de ellas según su proveniencia. La planta urbana se extendía hacia la falda del Cerro, dividida por un río artificial, la “ribera”, que corría en dirección este-oeste y que era atravesado por once puentes. Entre el cerro y la ribera se ubicaban diez de las parroquias y en torno de ellas se agrupó la mayoría de la población indígena. La población española, en cambio, se concentró al otro lado de la ribera, donde Toledo diseñó una traza en damero con centro en su Plaza Mayor, junto a la cual se ubicaban la iglesia matriz, que oficiaba como parroquia de todos los españoles de la Villa, el primer hospital y los edificios de gobierno. La plaza se conectaba con el Ccatu, fabuloso mercado al que confluían productos de las más diversas regiones y donde, inicialmente, se comerciaban los minerales extraídos del Cerro. El mercado sería desplazado en el siglo XVIII para construir la más imponente de las obras de la arquitectura civil de la América del Sur colonial, la nueva Casa de la Moneda (1758-1773).

En el esquema organizativo que Toledo propuso para la minería y la ciudad, la población indígena estaba rígidamente dividida en dos sectores, los migrantes que se renovarían cada año y estaban adscriptos a trece parroquias, y los yanaconas asentados permanentemente que fueron adscriptos a una parroquia separada. Con el paso de los años, el esquema se modificó fuertemente por la cantidad de migrantes que no retornaban a sus pueblos. La gran paradoja era que los mitayos eran despedidos de sus comunidades con música fúnebre por lo pesado y riesgoso de la tarea que los esperaba en Potosí. Sin embargo, una vez en la Villa, muchos encontraban oportunidades que los inducían a quedarse allí en condiciones por supuesto distintas de las de su año de obligación forzada. La masividad de este asentamiento permanente modificó abruptamente el ordenamiento toledano y, con el paso del tiempo, estos ex mitayos, conocidos como indios criollos, fueron la mayoría de la población indígena. A pesar de estar liberados de la carga de la mita, siguieron adscriptos a sus parroquias y hasta fines del siglo XVIII mantuvieron viva su identificación étnica por sus pueblos de origen.

Los mitayos de un pueblo determinado, organizados según sus subdivisiones internas o *ayllus*, se sucedían año a año en la ocupación de las

mismas viviendas. Toledo les había asignado también tierras en las cercanías de la Villa para ayudar a su supervivencia durante su año de obligación forzada, pero para el siglo XVIII éstas habían sido usurpadas por hacendados españoles. La asignación a minas e ingenios respetaba también la unidad de los agrupamientos étnicos. La vida indígena parece, entonces, fuertemente encuadrada por el triple juego de las identidades étnicas, el control estatal de sus obligaciones laborales y el control socio-religioso de la parroquia de adscripción obligatoria. Sin embargo, la vida laboral y familiar exhiben signos notables de individuación.

La mera coexistencia de trabajadores libres y forzados no agota el mundo del trabajo potosino. Muchos de esos mismos trabajadores que, por elección u obligación, habían pasado la semana en minas e ingenios bajo el control de los empresarios mineros, volvían a invadir el Cerro, desde los sábados por la tarde hasta los lunes por la noche. Lo hacían para extraer, para sí, los minerales que pudieran encontrar en las minas, los que luego serían refinados en los trapiches, pequeñas y rudimentarias instalaciones de molienda manual. Los invasores, conocidos como *kajchas*, se organizaban en bandas que incluían un cabecilla encargado del trabajo concreto de desprender el mineral de la veta y cuatro o más compañeros que acarrearán fuera de la labor los minerales producidos. El cabecilla solía ser un barretero, uno de los trabajadores más calificados de la minería potosina. Su entrenamiento y el bajo grado de supervisión prevaleciente en las minas le podían permitir dejar sin trabajar durante la semana una sección especialmente rica de la veta para apropiársela durante la incursión del fin de semana.

Naturalmente, a los otros integrantes de la banda les correspondían menos minerales que al cabecilla, pero aun así, infinidad de habitantes de la Villa y sus alrededores se sentían atraídos por las incursiones semanales. Participaban de ellas los mitayos para suplementar su insuficiente jornal o, más específicamente, para juntar el dinero necesario para conmutar su obligación laboral y poder así regresar a su pueblo de origen. Las fuentes mencionan también como participantes del *kajcheo* a mitayos que, terminada su estancia obligatoria, prolongaban su residencia en Potosí, a parientes que acompañaban a los migrantes forzados hasta la Villa, a indios criollos, a mestizos y aun españoles. En resumen, entre los *kajchas*, "...se incluyen toda especie de gente bagamunda de este Pueblo".²⁵ Para esa masa flotante de *kajchas* u ocasionales participantes de las incursiones de fin de semana, los puntos de referencia más permanentes eran los trapiches. Estos rústicos molinos de moler minerales utilizaban la energía de dos hombres para dar movimiento a la piedra que

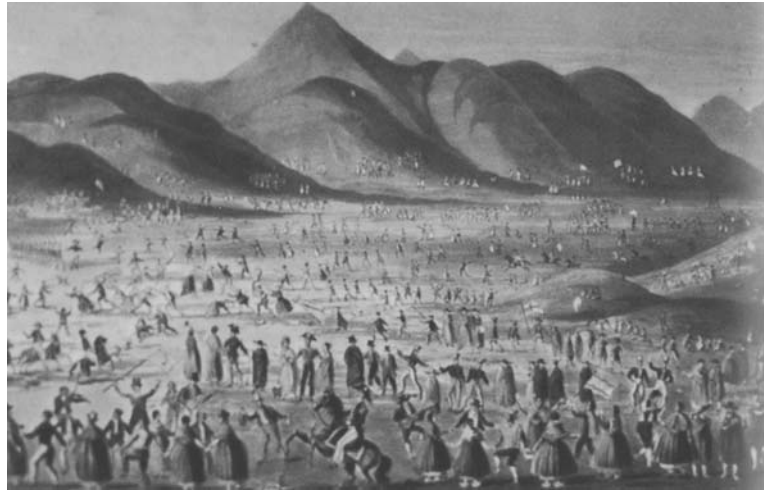
La valentía de los kajchas

Un trapiche de moler minerales. Instalación muy primitiva que contrastaba con los complejos y costosos ingenios y que era punto de referencia de las actividades de los kajchas quienes se encargaban de refinar en ellos los minerales apropiados durante las incursiones del fin de semana.

A. F. Frezier, Relation du voyage de la mer du Sud aux côtes du Chili et du Pérou. (París, 1716)



En carnaval se festejaba la fiesta de la Caccha Cruz: el descenso de la Cruz de la capilla de los kajchas en el Cerro hasta una de las parroquias indígenas de la Villa, donde se celebraba una misa. La fiesta era auspiciada por los trapicheros. Edmund Temple, Travels in various parts of Perú including a year's residence in Potosí. (Londres, 1830)

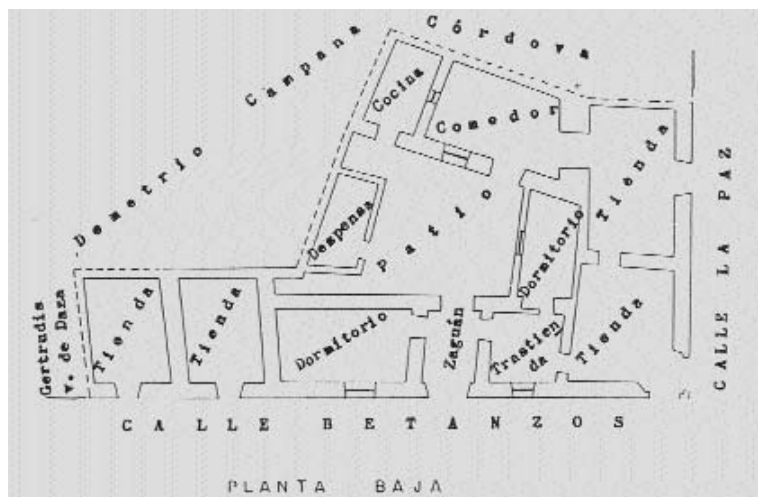


hacia las veces de muela y estaban ubicados en las zonas de residencia indígena de la Villa, aunque sus propietarios respondieron siempre a un abanico racial más amplio. Las ganancias del fin de semana daban ocasión de borracheras de chicha y aguardiente en tabernas y pulperías en lo que “... llaman aquí por chiste ‘San Lunes’...”.²⁶

Involucrarse en la práctica del *kajcheo* implicaba no sólo la oportunidad de un ingreso adicional, sino también la posibilidad de diferenciarse de los rígidos marcos sociales impuestos por la identidad étnica y la organización urbana. La celebración del carnaval era la ocasión en la que esa diferenciación se expresaba más fuertemente.²⁷ En esa fecha se festejaba, con mucho ruido, música y borrachera, la fiesta de la Caccha Cruz, que incluía el descenso de la Cruz de la Capilla de los *kajchas* en el Cerro hasta una de las parroquias indígenas de la Villa para celebrar en ella una misa. La fiesta era auspiciada por los trapicheros, y al final de ella se elegían los alféreces y priostes de la Caccha Cruz, los que eran reconocidos por los otros *kajchas* como sus “mayores” o “ancomulanis”. Probablemente, esos alféreces y priostes regían verdaderas cofradías de los *kajchas* organizadas en vinculación con las parroquias indígenas de la Villa.²⁸

En tanto los *kajchas* borraban individual y colectivamente las demarcaciones sociales fijadas y los derechos de propiedad minera, sus actividades no podían sino generar respuestas ambivalentes que oscilaron entre la tolerancia y la represión. El cronista Concolorcorvo los llama, hacia 1773, “ladrones” que se emplean en un “honrado ejercicio”, también “permitidos piratas”. En 1794 el intendente de Potosí, Francisco de Paula Sanz, los nombra como un “cuerpo respetable de bandoleros”.²⁹

Las aventuras de un indio hacia 1725-35, relatadas por Arzáns, sirven para sospechar las nuevas formas de mestizaje cultural e individuación que el *kajcheo* implicaba.³⁰ Agustín Quespi era un indio nativo de la Villa, criado por un vizcaíno que lo había entrenado en el manejo de las armas. Agustín hacía gala de su destreza en todo tipo de enfrentamientos violentos. Muchos de éstos eran absolutamente gratuitos y evidenciaban



Viviendas indígenas del siglo XVIII. Hoy varios de los aposentos son tiendas, pero en el XVIII cada uno estaba habitado por una unidad familiar que daba a la calle o a un patio interno (véase el plano). Los barrios de indios se situaban entre el cerro y la ribera, en torno de las parroquias.

Antiguo barrio de San Sebastián.
(Potosí, Catálogo de su Patrimonio, 1990)

un carácter irascible en extremo. En otros casos, los enfrentamientos reconocen causas de mayor peso vinculadas con la actividad profesional de Agustín. Éste era “capitán de *kajchas*” y también poseía en propiedad un trapiche. Por tanto, entre sus enemigos se encontraban dueños y guardas de minas y también autoridades de la Villa. Todos éstos intentaron alternativamente poner fin a la vida de Agustín, o, por lo menos, encarcelarlo para terminar con sus incursiones. En general, esos intentos represivos tuvieron poco éxito, ya que Agustín los derrotaba por la fuerza. Para sus enemigos, Agustín era un “monstruo infernal” cuyas proezas físicas no podían sino ser consecuencia de un “pacto con el demonio”. Arzáns pensaba de manera diferente. Para él, Agustín era ejemplo de una larga tradición potosina de “hombres señalados en valor”. Sus actividades le habían permitido acumular una cierta fortuna y con ella socorría generosamente a los que acudían a él; no sólo era “magnánimo” y “liberal” sino que se destacaba por su devoción cristiana, concretada en contribuciones para el culto. Entre sus amigos figuraban, en lugar prominente, hombres de Iglesia que jugaban un papel activo en protegerlo de las autoridades civiles. Arzáns no elude el hecho básico de que los *kajchas* podían ser definidos como ladrones, pero se rehúsa a condenarlos sin más. Reconoce que se apropian del mineral “violentamente”, es decir, sin el consentimiento del legítimo propietario de la mina, “aunque –acota– lo trabajan a fuerza de sus brazos y riesgo de la vida en todo”. Su conclusión es que Agustín “no era nocivo”, pues no derribaba los puentes interiores de las minas ni hacía “daño considerable”.

La familia indígena

Desde el reclutamiento y la preparación del viaje de los migrantes anuales se mezclaban criterios colectivos y decisiones individuales. El curaca organizaba los diversos contingentes según la cuota que le tocaba a cada uno de los *ayllus*, pero tomaba también en consideración casos individuales, por ejemplo los de aquellos indígenas suficientemente prósperos como para poder pagar un monto de dinero para ser exceptuados del duro viaje. El migrante tomaba sus recaudos para que sus bienes (casa, animales, etcétera) fuesen cuidados en su ausencia, para lo cual solía recurrir a parientes cercanos. Luego, organizaba su partida como asunto familiar, en continuidad con una tradición de migraciones estacionales prehispánicas. Lo acompañaban su mujer e hijos, pero durante el siglo XVIII se extendió el grupo fuera de la familia nuclear hasta incluir a padres, hermanos y otros parientes, ya que las crecientes exigencias laborales aconsejaban contar con la mayor ayuda posible.

Los registros parroquiales de las iglesias potosinas que han sobrevivido nos permiten adentrarnos en aspectos hasta ahora ignorados de esta

migración familiar. Los grupos mitayos iban a Potosí no sólo a trabajar sino también a morir, a dar a luz y a casarse. Sabemos que el trabajo mitayo generaba enfermedades de extrema gravedad que sólo eran letales en el largo plazo, y el número de los accidentes laborales mortales no era muy elevado. Debe deducirse entonces que la importante proporción de mitayos sobre el total de defunciones parroquiales indica que la distribución de edad de los migrantes no era sensiblemente distinta de la de los residentes permanentes. Ambos grupos incluían recién nacidos, niños, jóvenes, adultos y ancianos, y se verían afectados de modo similar por enfermedades y muerte. Entre las causas de muerte debe mencionarse, en primer lugar, las epidemias que se repetían cíclicamente, la más importante de las cuales fue la peste que asoló la ciudad durante un año entero, entre marzo de 1719 y marzo de 1720. En todo el Perú se observó que “con ser tan general la epidemia, por cada mil indios habrá muerto un español.”³¹ En Potosí, en cambio, el cronista Arzáns señalaba que lo definitorio era la pobreza, y explicaba por qué: “Lo más lamentable en este trabajo fue el que por la suma pobreza que padecían los pobres (así indios como españoles) morían, pues se experimentaba que los que se curaban de los ricos o mediano posible sanaban los más, y no había quien se apiadase de aquellos pobres, particularmente los que lo podían hacer. Éstos decían que no tenían para dar a pobres... Mucho daño hizo la peste pero mucho más la pobreza porque el accidente requería sudores, clísteles y yerbas que corrigiesen la cólera, substancias (porque totalmente se quitaba la gana del comer), y los pobres no tenían cama que le abrigase para sudar sino una manta o una jerga vieja, ni quién ni cómo disponer los clísteles, ni qué comer totalmente, y así el pobre que caía herido su remedio era la muerte”.³²

Los momentos de epidemia ponían especialmente en evidencia la carga económica que la Iglesia representaba en la vida indígena, ya que, para evitar el pago exigido por los entierros, que se hacían en los cementerios anexos a las parroquias, los familiares abandonaban los cadáveres ante otras iglesias.³³ El balance cuantitativo fue atroz. Se estimaba que en 1719-20 habían muerto veintidós mil sobre un total de sesenta mil habitantes potosinos.³⁴ Por la baja de la población indígena las parroquias debieron ser reorganizadas, suprimiéndose las seis que había agregado Toledo.³⁵

A diferencia de las defunciones, los nacimientos potosinos exhiben interesantes diferencias entre las familias migrantes y las criollas. Las primeras muestran una clara continuidad con los patrones de concepciones que se observan en las poblaciones indígenas rurales coloniales. Entre éstas no se registran patrones de conducta reproductiva influidos por la religión católica, como los que cabría esperar en la época de Cuaresma

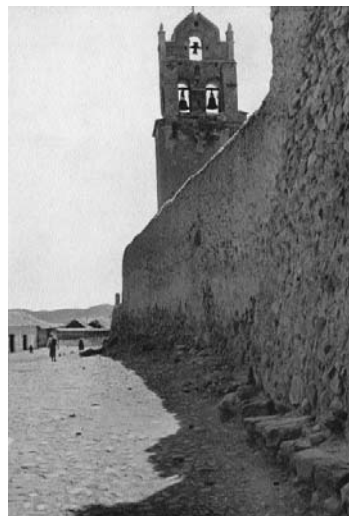
(marzo y abril), por abstinencia o por efecto del ayuno. Para Adviento (diciembre), en cambio, hay una cierta baja de las concepciones. Es más clara la relación entre las fluctuaciones estacionales de las concepciones en el campo y el ritmo de las tareas agrícolas y las prácticas rituales asociadas a ellas. En efecto, la temporada de baja de las concepciones coincide claramente con el invierno y la cosecha, entre los meses de mayo y agosto, mientras que la de alza se registra entre octubre y abril. En este período se suman los efectos de la menor actividad agrícola entre agosto y octubre; y el peculiar mes de noviembre, mes de las siembras, “de los muertos” y del inicio de las lluvias, suerte de “festival de primavera” que inaugura un arco que se prolonga hasta marzo, época propicia del “culto a la fecundidad”.³⁶ Los mitayos conservan plenamente esa estacionalidad en Potosí, en parte porque los nacimientos reflejarían concepciones que tuvieron lugar en el campo, en parte porque las nuevas concepciones seguirían costumbres acendradas con fuertes connotaciones rituales.³⁷ Los indios criollos, en cambio, no presentan ninguna estacionalidad marcada en sus concepciones, por lo que podemos concluir que se han liberado tanto de los condicionamientos agrícolas como del calendario ritual vinculado a ellos.

Los bautismos permiten señalar otro contraste importante entre mitayos y criollos. Los primeros rara vez superan el uno por ciento de nacimientos ilegítimos, lo que seguramente apunta al estricto control que la Iglesia ejercía en las parroquias rurales. Los criollos, por el contrario, presentan índices muy significativos de ilegitimidad, que varían según parroquias y períodos entre el cuatro y el veintiocho por ciento, que confirmarían las reiteradas opiniones acerca del predominio del amancebamiento en la ciudad.³⁸ Estas uniones irregulares, junto con una edad al matrimonio más elevada que la registrada en el campo, sugieren la mayor dificultad económica de sobrevivir y casarse en la ciudad. Mientras en las comunidades el matrimonio es la regla universal, a fines del siglo XVIII pueden encontrarse en Potosí indicaciones de la aparición del celibato definitivo. Otro signo posible de dificultades económicas puede encontrarse en el hecho de que en la ciudad las casas son a veces compartidas por tres generaciones. En algunos de esos hogares encontramos también “agregados”, es decir, corresidentes no vinculados por lazos de parentesco con el jefe del hogar, los que probablemente estén asociados a éste como aprendices en los múltiples oficios que se practicaban en Potosí.³⁹

Si los nacimientos permitieron comprobar grados diferenciales de separación de las constricciones tanto de la religión católica como de ritos ancestrales prehispánicos, la información parroquial sobre matrimonios permite descubrir formas de elección de pareja inesperadas. La pri-

mera sorpresa consiste en comprobar que en el total de matrimonios celebrados en las parroquias potosinas corresponde a los mitayos un porcentaje elevado, entre el doce y el veinticinco por ciento. El año de trabajo forzado en Potosí es, entonces, ocasión de casarse para un número significativo de los migrantes. Es posible que en muchos de esos casos se trate de la formalización ante la Iglesia en Potosí de una relación previa, puesto que ambos cónyuges provienen del mismo pueblo. Esto confirmaría el predominio de la endogamia de *ayllu* prevaleciente en las sociedades indígenas andinas. Pero la ciudad opera como un mercado matrimonial que parece estimular opciones individuales diversificadas. En la parroquia de la Concepción el treinta y siete por ciento de los novios mitayos se casan con novias criollas de dentro o fuera de la parroquia. Por otra parte, mientras el veintisiete por ciento de los novios criollos se casan con novias de fuera de la parroquia, lo mismo ocurre para un veinte por ciento de los novios mitayos. Estos últimos eligen por igual a novias de familias migrantes o criollas. Los matrimonios entre indígenas de parroquias distintas fueron suficientemente importantes como para generar conflictos y competencias entre sus curas respectivos, interesados cada uno en celebrar los matrimonios y cobrar los derechos.⁴⁰ Por supuesto, la frontera de las parroquias no existía tampoco para las relaciones no formalizadas por la Iglesia, como se comprobó en un sonado caso de adulterio de un alcalde indígena con una mujer de otra parroquia.⁴¹

Potosí presenta, en el siglo XVIII, un raro caso de perduración plurisecular de instituciones y relaciones sociales definidas en las etapas tempranas de consolidación del sistema colonial. Sin embargo, era una inercia que no excluía sucesivas adaptaciones de grupos e individuos frente a cambios en las políticas de la Corona, los climas de ideas y los procesos económicos globales. Si bien la elite no parece haber mantenido su reconocimiento social, pudo encontrar en su asociación con los nuevos inmigrantes peninsulares la fórmula para un modesto renacimiento de la industria minera, gracias al aumento de la productividad del trabajo forzado. Esto implicó un deterioro de las condiciones de vida de los trabajadores mineros y la necesidad de ampliar el carácter familiar de la mita.⁴² En ese contexto, los indígenas potosinos, tanto libres como forzados, pudieron manifestar signos de individuación respecto de los límites étnicos, las cargas coloniales y el control sociorreligioso parroquial.



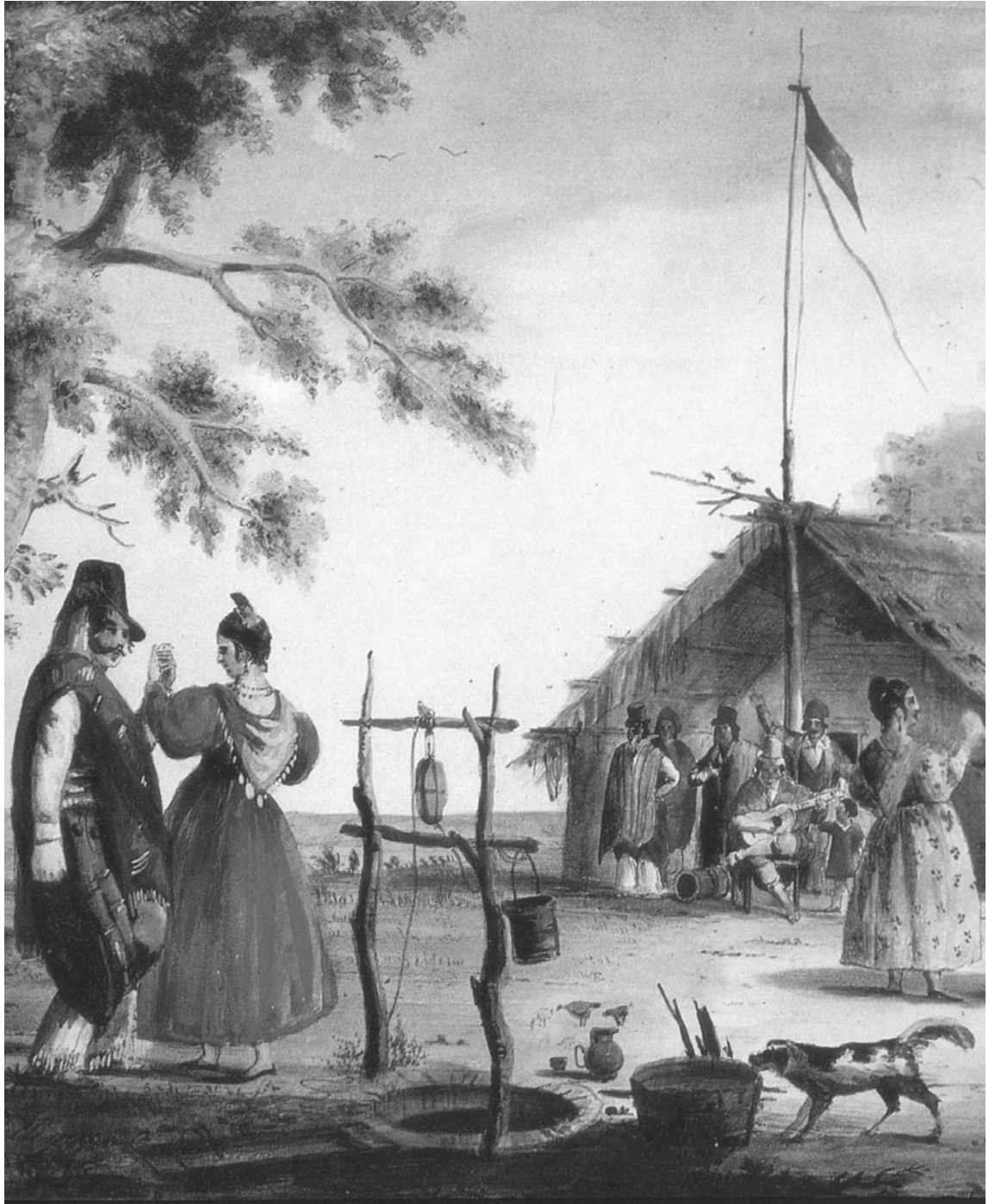
Frente a un centro urbano opulento, las viviendas indígenas, agrupadas en torno de sus parroquias, muestran un rostro despojado.

España de la Iglesia de la Concepción. (La Villa Imperial de Potosí, Academia Nacional de Bellas Artes, Bs. As., 1943)

Notas

1. Ramón A. Gutiérrez, *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away. Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford, Stanford University Press, 1991, pp. 176-180.
2. Por razones de espacio, omito muchas de las fuentes, las que podrán encontrarse en E. Tandeter, *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826*, Buenos Aires, Sudamericana, 1992.
3. Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, editado por Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, 3 vols., Providence, Rhode Island, Princeton U.P., 1965, III, pp. 47-53.
4. *Ibidem*, pp. 7-10.
5. *Ibidem*, pp. 11, 14-5, 18-19, 32, 44, 46.
6. Villava a Sanz, La Plata, 4/9/1794, Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Madrid), Colección Mata Linares, t. XXXVII, f. 244 v.
7. Cf., p. ej., Arzáns, *op. cit.*, III, pp. 6, 215-6, 255.
8. Doris M. Ladd, *La nobleza mexicana en la época de la Independencia, 1780-1826*, México, F.C.E., 1984.
9. Marqués del Saltillo, *Linajes de Potosí* (Madrid, 1949).
10. Arzáns, *Historia*, III, pp. 21-2.
11. *Ibidem*, pp. 169-70.
12. M. A. Burkholder y D. S. Chandler, *De la impotencia a la autoridad*, México, F.C.E., 1984, pp. 29-118.
13. *Ibidem*, pp. 119-191; D. A. Brading, D., *Mineros y comerciantes en el México Borbónico (1763-1810)*, México, F.C.E., 1975, pp. 55-132.
14. "Sobre los remedios...", Archivo General de Indias (Sevilla), Charcas 679, f. 38 v.
15. Archivo Nacional de Bolivia (Sucre), E 81, 1801.
16. Saltillo, *Linajes de Potosí*, pp. 27-30.
17. Archivo Nacional de Bolivia (Sucre), Minas 206, f. 4.
18. Archivo Nacional de Bolivia (Sucre), EN 200, ff. 280-281 v.
19. Archivo General de la Nación (Buenos Aires), Biblioteca Nacional 875.
20. Patricia Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*. México, Alianza-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991.
21. Daisy Rípodas Ardanaz, *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, 1977, pp. 390-1.
22. Archivo Nacional de Bolivia (Sucre), Minas 206.

23. Archivo General de la Nación (Buenos Aires), IX 30-4-1, exp. 7.
24. “Contra los Mitaíos”, 1801, Archivo de la Corte Superior de Justicia de Oruro, f. 4 v.
25. J. de Uriondo y Murguía al virrey, Potosí, 19/4/1748, Archivo General de la Nación (Buenos Aires), IX 6-2-5.
26. Pedro Vicente Cañete y Domínguez, *Guía histórica, geográfica... del Gobierno e Intendencia de la Provincia de Potosí (1789)*, Ed. Potosí, Potosí, 1952, pp. 42-3; Arzáns, *Historia*, III, p. 237.
27. Los *kajchas* contemporáneos, pequeños productores mineros independientes, siguen teniendo su fiesta principal en el “jueves de compadres”, diez días antes del Carnaval, cuando reverencian al Tata Khajchitu. Antonio Paredes Candía, *Folklore de Potosí (Algunos aspectos)*, La Paz, Los amigos del libro, 1980, pp. 19-20.
28. Thomas A. Abercrombie, “Q’aqchas and the Plebe in ‘Rebellion’: Carnival vs Lent in 18th-century Potosí”, *Journal of Latin American Anthropology*, 2, 1 (1996), pp. 62-111.
29. Concolorcorvo, *El Lazarillo de ciegos caminantes desde Buenos Aires hasta Lima, 1773*, Buenos Aires, Solar, 1942, p. 205; San Arredondo, Potosí, 26/5/1794, Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Madrid), Colección Mata Linares, t. IX, f. 23.
30. Arzáns, *op. cit.*, III, pp. 200-5; 252; 381-2.
31. Francisco de San José, comisario de los franciscanos en el Perú, 18/6/1724, Huancavelica, Archivo General de Indias (Sevilla), Charcas 275.
32. Arzáns, *op. cit.*, III, pp. 87-8.
33. *Ibidem*, pp. 85, 87.
34. *Ibidem*, pp. 82, 85.
35. Cañete y Domínguez, “Guía histórica”, p. 36.
36. Datos de nuestra investigación de los registros de bautismo coloniales de Sacaca y Acasio, pueblos de Chayanta en la actual Bolivia. Cf. Xavier Izko Gastón, “Cóncores y Mast’akus. Vida y muerte en los valles nortepotosinos”, en Xavier Izko Gastón, Ramiro Molina Rivero y René Pereira Morató, *Tiempo de vida y muerte. Estudio de caso en dos contextos andinos de Bolivia*, La Paz, 1986, pp. 51; 68; 69; 149-50.
37. Datos de nuestra investigación de los registros de bautismo coloniales de las parroquias de La Concepción, San Cristóbal, San Sebastián y San Pablo.
38. Cf., por ejemplo, Escobedo a Manrique, Potosí, 11/2/1782, Archivo General de Indias (Sevilla), Charcas 438.
39. Cf., p. ej., “Padrón de los Indios Yanaconas de la Villa de Potosí... 1672”, AGN, XIII 23-10-2; “Revista de Yndios Criollos y Yanaconas de los Curatos de la Villa de Potosí... Año de 1789”, AGN XIII 18-10-4, lib. 6; Cañete y Domínguez, “Guía histórica”, p. 42.
40. Arzáns, *op. cit.*, III, pp. 3-4.
41. *Ibidem*, p. 94.
42. E. Tandeter, “Los trabajadores mineros y el mercado”, Anuario 1996 del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (Sucre, 1996), pp. 53-68.



Ámbitos, vínculos y cuerpos. La campaña bonaerense de vieja colonización*

Juan Carlos Garavaglia

Hablar de la vida privada en este marco espacial –la llanura pampeana– durante este período, parece un desafío al sentido común, tal como nos ha sido transmitido por toda una tradición historiográfica y literaria. ¿Puede existir la vida privada en este contexto? Y hasta podríamos preguntarnos, tentados por el impacto duradero que nos ha legado la fuerte imagen literaria sarmientina: ¿puede haber sociedad en el “desierto”? El presente capítulo quisiera ser un esbozo de respuesta a estas preguntas.

Ante todo, esta llanura “inmensa”, “sin límites”, lo era sólo para los viajeros y para el forastero llegado del mundo de la ciudad. Los hombres y mujeres que allí vivían poseían un profundo conocimiento de ese medio ambiente: un monte de talas, un arroyito, la pulpería, una huella desdibujada en el pajonal, el “camino real”, la tapera de don Tiburcio, dos ombúes, el viejo hornero del sauce. Todos eran signos que permitían a los paisanos navegar en forma segura por el mar de la pampa. Si bien no todos eran “baqueanos”, la mayoría de estos hombres y mujeres conocía al dedillo el medio que los rodeaba y se guiaba en la llanura sin grandes dificultades; por supuesto, esto era así, en sus propios pagos y no en pagos ajenos, en donde había que aguzar el sentido e inquirir a los vecinos del

En la campaña, no podía haber hombres y mujeres sin vida social; pese a la inmensidad de la llanura y las distancias, la sociabilidad campesina era densa y fuerte.
La media caña, detalle, Pellegrini, 1841. (Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs. As., Emecé, 1964)

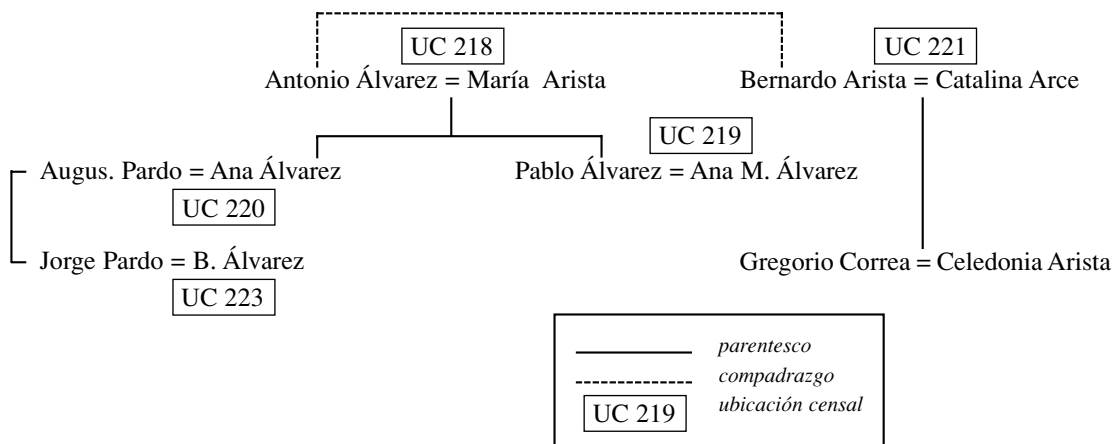
* En este trabajo llamamos “área de vieja colonización” a todo el espacio que se hallaba en el interior del río Salado. Para dar una idea de su peso demográfico, recordemos que en 1854 el 80% de la población total de la campaña vivía en ese espacio.

lugar. La alta movilidad de los paisanos con frecuencia los obligaba, cuando estaban en pago ajeno, a detenerse en una casa. Allí, una vez solicitado, se apeaba del caballo y después de intercambiar algunas noticias y otras vaguedades, preguntaba por un vecino, lejano conocido de un conocido, que había oído decir que buscaba comprar un “overo” corredor.

Porque había vecinos. La densidad de población en las áreas de más vieja colonización —en este acápite nos hemos limitado casi exclusivamente a los territorios bonaerenses al interior del río Salado— era bastante variable, pero los habitantes no estaban ubicados en cualquier lado. La mayor parte de las *poblaciones*¹ se hallaban próximas a los cursos de agua y muchas veces, en forma independiente de los derechos de propiedad, bastante cercanas las unas de las otras. Los censos y padrones de la época muestran de qué modo la ubicación espacial de las familias campesinas seguía una lógica guiada por las exigencias de sociabilidad. Los *migrantes*² del Interior que, oleada tras oleada, llegaban a la campaña, cuando decidían formar familia (si no venían ya en un grupo familiar constituido), no construían su rancho en cualquier lado sino que lo hacían allí donde la existencia previa de parientes, aliados y compaisanos en las proximidades permitía acudir a extensas redes de ayuda recíproca.

El esquema que presentamos (realizado a partir del censo de San Vicente de 1815 y con información de las sucesiones y los libros parroquiales) muestra claramente una situación típica. María Arista y Bernardo Arista, probablemente hermanos, son, en el momento del censo, junto con sus consortes, los mayores de este grupo. Además, Bernardo Arista y Antonio Álvarez son propietarios de la tierra que ocupan.

Red de parentesco y ubicación censal: San Vicente 1815





Como vemos, hay aquí seis grupos domésticos que están censados en forma seguida y todos ellos tienen parentesco entre sí. Es probable que ese orden censal (dado en el texto por los números sucesivos) sea una réplica de la ubicación espacial de estas familias con sus “poblaciones” muy próximas las unas de las otras.

Si nos referimos a las casas de *pastores* o de los *chacareros* y *labradores*,³ vemos que estas “poblaciones” eran bastante simples: la cocina (con cierta frecuencia, un ranchito separado de la casa principal), la sala-comedor, una o dos piezas adyacentes y la “ramada”.⁴ Allí se comía, se compartía el mate, se dormía, se charlaba y se anudaban todo tipo de relaciones y esto incluía a todos los miembros del grupo. Un ejemplo típico: Santiago Viera trabajaba a fines del XVIII con un chacarero de Luján y acusa al indio tucumano Luis Vallejos de ser el causante de la separación de su matrimonio. Un testigo cuenta cómo era la disposición de los acusados (Vallejos y la mujer de Viera) durante la noche:

“Dormía Santiago Viera con la mujer en la cocina, a un lado había la puerta y en otro rincón enfrente dormía la negra con su marido y en medio de las dos camas se solía acostar otro pequeño llamado Sebastián y

Refugio de parientes y agregados, hecho de adobe y con techo de paja, el rancho albergaba un pobre mobiliario. Interior de rancho, C. Pellegrini, 1841. (Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs. As., Emecé, 1964)

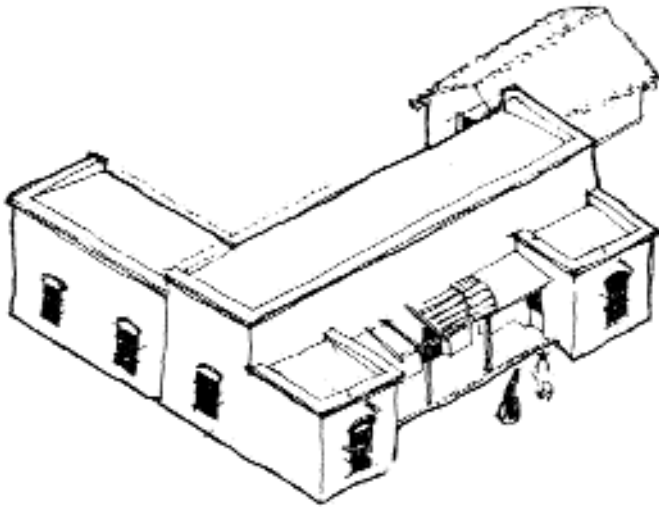
otros peones se solían acostar hacia la cabecera del señor Santiago y otros hacia los pies de la cama de la negra y el que confiesa solía dormir adentro de la cocina, en otro rincón junto a otro negro...”⁵

¿Cuántas personas duermen aquí juntas? El responsable de la chacra y su mujer, los peones, los esclavos y esclavas...

Estas casas, hechas las más de las veces de adobe y con techo de paja, albergaban un muy pobre mobiliario: unas pocas sillas de baqueta o paja, una mesa, tres o cuatro catres y una caja baúl que hacía de guardadoropa; la vajilla se reduce a unos pocos platos de madera, estaño o loza, unos candelabros de bronce, la caldera y el infaltable mate. Los restantes utensilios de cocina son el asador, dos o tres ollas, el mortero y el hacha de hueso. En algunas áreas más tocadas por las migraciones llegadas de Córdoba o Santiago del Estero (como era el caso de Areco) la dueña de casa poseía su telar y su peine para tejer. También, ocasionalmente, hallamos alguna imagen sagrada –de bulto o pintada– y muy, pero muy excepcionalmente, algún libro, generalmente de oraciones. Había con cierta frecuencia unos pocos árboles rodeando la casa y, especialmente, si se trata de una chacra, hallamos alguna quinta con árboles y frutales bastante variados.

Por supuesto, los *hacendados*,⁶ cuando vivían en el campo (y no pocos de ellos lo hacían en forma más que ocasional), tenían casas mucho más confortables. Si para los pastores o labradores la presencia de árboles es variable, siempre hay durazneros, talas, acacias u ombúes en las casas de los hacendados (más tarde, hacia 1820, habrá también álamos y a fines del período aparecen los eucaliptos). Estas casas, también con su gran cocina –en las grandes estancias, la cocina era el espacio privilegiado donde peones y esclavos pasaban gran parte del día– tenían techo de teja y paredes de ladrillos cocidos o de adobe. Alguna reja de madera –pocas veces de hierro– adornaba dos o tres ventanas sin vidrios. Excepcionalmente hallamos una capilla. Un mobiliario y un menaje más nutrido, pero no excesivo, podía poseer, además de lo evocado arriba, unas piezas de plata o peltre (platos, cubiertos, candelabros), frascos de vidrio, chifles de guampa, tinajas, aceitera, la navaja y su piedra de amolar y algunas armas de fuego –carabina, escopeta, trabuco–, discretos signos del poder del dueño de casa que, muy probablemente, poseía un cargo en la milicias. Algunos libros religiosos –oraciones, vidas de santos– podían, en ocasiones, acompañar este menaje hogareño.

En este espacio rural había algunos lugares que, por sus funciones múltiples, ocupaban un papel primordial en la consolidación de las relaciones de vecindad. La capilla o la iglesia parroquial debe ser considerada en primer lugar. Ámbito de reunión semanal, espacio privilegiado



Las casas de campo de los hacendados solían contar con espacios vitales para las relaciones de vecindad.

La Caledonia, 1820, Carlos Moreno.
(Españoles y criollos, larga historia de amores y desamores, tomo 3, La casa y sus cosas, Bs. As., Icomos, 1994)

para la lectura –desde el púlpito mismo– y afichaje de los bandos y decisiones gubernamentales (en esta sociedad enraizada en la monarquía católica ibérica, esto le otorgaba desde ya un peso de autoridad simbólica innegable).⁷ Casi invariablemente, los curas rurales son asociados a la mayor parte de las decisiones políticas relevantes, antes y después de la ruptura independentista.

Pero la asistencia a la capilla significaba también las charlas femeninas en el atrio (en realidad, un patio más o menos polvoriento con su piso de tierra recién regado) y los juegos masculinos en la cancha de bochas adyacente o la taba rápidamente improvisada. La importancia de la capilla queda señalada, si recordamos que no pocos de los pueblos de la campaña se originan en una de ellas: Luján (1682), San Isidro (1706), San Antonio de Areco (1730), Nuestra Señora del Camino de Merlo (1730), San Nicolás de los Arroyos (1749), Capilla del Señor (1750), Arrecifes (ca. 1750), Pilar (1772), Magdalena (1776), San Vicente (1780)...

Los hermanos Robertson evocan un caso típico al hablarnos del nacimiento de Goya, en Corrientes:

“La capilla en una comunidad católica, es el núcleo en torno del cual el hombre gregario puede estar seguro de hallar asociación; y así ocurrió en forma paulatina en el antiguo puerto de Goya. La capilla trajo la casa del cura; los concurrentes a la misa, dieron lugar a que se abriera la pulpería y así vinieron después el panadero y el zapatero y el alfayate. La capilla ascendió a comandancia o cuartel general del comandante con su pequeño cuerpo de tropas y esto a su vez trajo pobladores...”⁸

El otro espacio de sociabilidad era la pulpería (y más tarde, también la “esquina”) a veces asociada a una capilla. Almacén de ramos generales, despacho de bebidas, ámbito de reunión y de juegos: naipes –el truco, la biscambra–, más raramente el billar. La guitarra “de la casa” estaba siempre a disposición de quien quisiera entonar alguna estrofa que le recordara su lejano pago de origen, allí en Santiago del Estero o en el valle de Calamuchita, y que le permitiera desafiar a otro paisano. Improvisar una carrera “de parejas” en sus entornos era algo habitual. Si bien la presencia masculina es dominante, las mujeres no desdeñan en acudir cuando la ocasión lo permite: bailes, fiestas cívicas.

El pulpero era –con cierta frecuencia– un personaje local de relevancia –ocasionalmente era también tahonero, es decir, molinero– y podía cumplir diversas funciones, como prestamista (muchas veces adelantando unos pesos a cambio de cueros, trigo y otros productos), como escribiente en alguna carta de amor desesperado y como puntero político. No había pago que no albergara su pulpería: hacia 1815 había más de cuatrocientos cincuenta en toda la campaña (esto quiere decir, una pulpería cada noventa habitantes) y eran especialmente abundantes en las áreas agrícolas, como Lobos, Morón, San José de Flores o San Isidro.

Por supuesto, podía ocurrir también que una casa de la vecindad, gracias al carácter especialmente festivo de sus dueños, cumpliera parte de esas funciones y fuese lugar de reunión obligado para los circunvecinos y transeúntes. Naipes, guitarras y bailes solían ser entonces la compañía indispensable en estas reuniones campesinas. Casamientos y “velorios del angelito” solían también ser la ocasión para reunir a los vecinos y hacer música, después de haber compartido la mazamorra, el loco o un puchero. Tampoco faltaría el paisano que relatase junto al fogón alguna de las innumerables aventuras de “Juan” el Zorro.

Pero, además, esta población campesina se relacionaba también con una red de pequeños pueblos en donde muchas de esas funciones de sociabilidad se hacían más intensas al darse en un espacio más limitado. La iglesia parroquial, las pulperías, la tienda, más raramente algún “café” o billar, la casa de los vecinos más prestigiosos, eran todos ámbitos de sociabilidad. En el pueblo vivían el alcalde de la Hermandad y desde 1821, el juez de Paz –la máxima autoridad civil, política y policial–, el cura párroco, el maestro de la escuela; allí se realizaban la mayor parte de las fiestas religiosas y cívicas de importancia. La elite lugareña de hacendados solía mantener una casa “urbana”. Muchas veces, esta casa era ocupada siguiendo un patrón, casi inmutable hasta nuestros días, que está relacionado con el ciclo de vida del grupo doméstico: los jóvenes a trabajar al campo, ocupando la vieja casa familiar, o si los hermanos eran varios, levantando la propia al hacer pareja; y más tar-

de, con los años, regreso de algunas de esas parejas al pueblo, corridas por los fríos del último invierno, para dejar el paso a la nueva generación, que a su vez viviría en el campo.

Leyendo la documentación de los archivos criminales –papeles privilegiados para conocer muchos aspectos de lo cotidiano y de la privacidad en esta sociedad rural poco literaria– nos sorprende la seguridad con que todos parecen conocer la vida y milagros de sus vecinos. A un testigo se le pregunta si vio al acusado el día del crimen y puede contestar muy seguro de sí, “Que lo vio a lo lejos cabalgando hacia lo de don Fulano”; el funcionario del juzgado repregunta “¿Y cómo sabe que era el acusado si él estaba tan lejos?”. El paisano, con un dejo de asombro e ironía ante la pregunta de tamaño ignaro pueblerino, afirma “Que conoce muy bien el rosillo oscuro y el poncho balandrón del acusado” y hasta podría decir “Que conoce perfectamente la forma de cabalgar del acusado” y agregaría incluso “Que le llamó la atención que el acusado estuviese a deshoras por el campo”.

De la misma forma en que la llanura estaba plagada de signos, la vida de los habitantes más cercanos (y aquí cercanía puede querer decir una legua o dos...) era fácilmente legible, pues obedecía a una cierta regularidad conocida, pautada en parte por las tareas rurales y, en parte, por los hábitos y costumbres de cada uno. Hábitos y costumbres que, buenos o malos, aceptados o reprensibles, eran el objeto del comadreo y de las habladurías de sus convecinos. La buena, y sobre todo la considerada mala fama, corría rápido como el propio pampero. Pocos de los que llegaban a una pulpería o a “las casas” eran totalmente desconocidos.

Cuando un gaucho buscaba trabajo era normal, entonces, que se acercara a preguntar en donde tenía conocidos. Con mucha frecuencia, este paisano, bien montado y arreando su pequeña tropilla amadrinada por su yegua,⁹ volvía año a año a engancharse en la misma estancia o en las vecinas, sea para la yerra como para la siega, las dos tareas máximas del ciclo agropecuario (se agregaría más tarde, desde los años 1830/1840, la esquila de las ovejas). Recién llegado de sus lejanos pagos en Córdoba o la Banda Oriental y habiendo hecho el viaje con un hermano o un primo, ambos entraban juntos a trabajar en la misma chacra o estancia.

Allí comenzaba para estos hombres, generalmente jóvenes solteros y de “sangre mezclada” –la mayor parte de los migrantes del Interior llegaban de áreas en donde la población rural estaba fuertemente mestiza-

Vínculos

Trabajos

da con indios y, a veces, también con descendientes de africanos—, una nueva vida de relación. Las poblaciones y ranchos en donde se alojaban les obligaban, como ya se vio, a compartir con la familia de los dueños de casa los mismos espacios cotidianos. A menudo, el dueño o la dueña de casa, era un pariente lejano o era conocido de alguien llegado del mismo pueblo y a su vez vagamente conocido. La distancia social entre estos peones o estos “agregados”¹⁰ y sus patrones no era enorme y la historia podía terminar en una nueva pareja entre el recién llegado y una de las hijas de la casa. Incluso, el puñado de esclavos negros (tres o cuatro como promedio) que estancias y chacras poseían hasta más o menos 1830 compartían con el resto de los miembros del grupo doméstico trabajo y comida.

Si hablamos de los pequeños y medianos propietarios de ganado, los *pastores* y *labradores* (todos ellos y sus familias constituyen, y bien de lejos, la mayoría abrumadora de la población de la campaña hasta fines del período en el área de vieja colonización), constatamos que la subsistencia cotidiana los obligaba a una continua vida de relación con sus vecinos.

Los pastores, en una época en la que sólo a fines del período y muy progresivamente comienza a haber alambrados, estaban obligados varias veces al año a *pedir rodeo* de sus vecinos, es decir, acudir con varios vecinos a apartar los animales que se hallaban pastoreando mezclados los unos con los otros. Durante las grandes sequías que pautan con fatal regularidad la vida de la pradera pampeana, era indispensable asociarse con otros paisanos y recorrer decenas de leguas para llegar hasta los animales que habían huido hacia las lagunas, más allá del Salado. O también, salir en conjunto a hacer una batida para matar perros cimarrones¹¹ o alejar una bagualada. Además, los animales de trabajo, como bueyes y caballos, y las herramientas —arados, yugos, hoces— son objeto de préstamo y de intercambios entre los vecinos.

Pero hay algunos momentos del ciclo agropecuario que exigen el concurso de más gente que la del grupo doméstico de cada pastor o labrador aislado. La siembra y, sobre todo, la cosecha del trigo y la yerra o la señalada —es decir, castración y marcación de los jóvenes animales— y, después, la esquila de las ovejas. Para estos picos del ciclo agropecuario era indispensable tomar algunos jornaleros y/o acudir a los vecinos (las estrategias podían ser complementarias). Veamos cómo evoca un historiador del siglo pasado, Mariano Pelliza, las relaciones sociales anudadas por los labradores criollos alrededor de la siembra del trigo hacia mediados del siglo XIX: “Los agricultores, los que hacían germinar y cosechaban el trigo, no comían pan en la vida ordinaria. Únicamente el día de la tapa, es decir, el de la siembra, a la entrada del invier-



no, después de roturados los campos, tenía lugar una fiesta campestre de las más entretenidas, donde el pan y las viandas de harina se prodigaban como un homenaje a la naturaleza... Como esta faena de tapa debía, según costumbre, efectuarse en un solo acto para que la gestación del grano fuera igual... el labrador que no disponía de suficientes peones y arados... invitaba a los vecinos para que con sus propios aperos le ayudaran en aquel gran día. Así se juntaban... cuarenta o más paisanos y tomando un buen desayuno, al salir el sol emprendían la tarea...

”Durante el día las familias de los convidados a la *minga*, que así se llamaba la fiesta, concurrían a la casa y ayudaban a la patrona en la preparación de la gran merienda... Concluido el festín, salían los guitarros y empezaban así las danzas de la *minga*, prolongándose alegres hasta entrada la noche, para continuar al día siguiente en otra siembra no lejana. Este préstamo de peones y arados se retribuía en la misma forma.¹² De este modo, la siembra –como ocurría con la siega– sólo era posible para los labradores más pobres si acudían a la ayuda recíproca de otras familias campesinas (que se llamara *minga*, palabra quechua que significa “ayuda recíproca”, difundida en el área andina y en todas las regiones del Interior, nos habla bien de la influencia cultural de los migrantes). Normalmente, la fiesta y los bailes señalaban, como en muchas

Almacén de ramos generales, despacho de bebidas, ámbito de reunión y de juegos, era la pulpería un espacio de sociabilidad. Como prestamista, escribiente o puntero, el pulpero cumplía funciones diversas. Pulpería de campo, Bacle e Ibarra, 1845. (Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs. As., Emecé, 1964)

otras culturas campesinas, el final de estas tareas colectivas. Para la siega, el mismo Pelliza nos recuerda que había una fiesta llamada *corrida de la bandera* y la describe de este modo: “Llamábase corrida de la bandera, juego muy semejante al pato si bien más desastroso, porque en la época de la siega los campos vecinos a la era se encontraban sembrados de maíz y los ginetes lo destruían todo... La corrida consistía en arrebatarse, por un gaucho bien montado, la bandera colocada en la cúspide de la parva y salir con ella disparando...”.

Pero, también las tareas pecuarias tenían sus grandes momentos en los cuales el concurso de varias personas era indispensable; de éstas, la yerra y la señalada (“yerra” para vacunos y yeguarizos y “señalada” para los ovinos, que son marcados en las orejas) eran las fundamentales y aquí también se acudía a la colaboración de los vecinos y se terminaba en fiesta; y esto era así aun cuando se tratase de hacendados poderosos que no dudaban en realizar “yerras de convite”. Paolo Mantegazza,¹³ viajero italiano, las vio así hacia fines de nuestro período:

“Estamos en invierno... y un rico estanciero nos ha invitado a su fiesta. Desde los cuatro rumbos del horizonte herboso [...] avanzan grupos de gente a caballo o familias amontonadas en carros de dos ruedas; de todas partes llega un retintín de espuelas, un relinchar de caballos... Mientras los hombres atienden la hierra... las señoritas se atarean en los preparativos de la comida, en la que jamás deben faltar los tradicionales pasteles (pastelitos de carne, pasa, tocino, etcétera). La fiesta termina con un baile, que casi siempre se realiza al cencerreo de dos o tres guitarras mal afinadas”.

La razón por la cual el rico hacendado visitado por Mantegazza realiza una “yerra de convite” va más allá de las meras causas económicas —el ahorrarse el salario de dos o tres días de peones— y tiene que ver con las diversas formas simbólicas de consolidar su prestigio ante el vecindario ofreciendo un magnífico asado y una fiesta. Para los pastores de pequeños y medianos rebaños, en cambio, es un mero cálculo económico el que los obligaba a hacerlo. Godofredo Daireaux, en una de sus viñetas evocativas,¹⁴ nos relata el caso típico referido a otra tarea del ciclo pecuario: “El domingo a la tarde, llovió gente al puesto de Gregorio. Vinieron los tres Ponce, el hijo de Aghero, el rubio Florentino y su hermano Máximo, otros más, todos con lazo y boleadoras; y era para ayudar a Gregorio a cerdear sus yeguas. Los pobres, amigos, se tienen que ayudar entre sí. ¿Donde iríamos a parar si para tuzar cuatro yeguas, hubiera que conchar peones por día?...”.

De este modo, comprobamos cómo la mayor parte de las tareas del ciclo agropecuario exigían el contacto bastante regular con vecinos y conocidos. Obviamente, he aquí la razón más profunda de un hecho ya

evocado: la localización de las casas familiares en forma relativamente cercana y siguiendo patrones que expresan relaciones de parentesco, alianza o paisanaje. Así, los hombres y mujeres de la campaña tejían una compleja red de relaciones sociales.

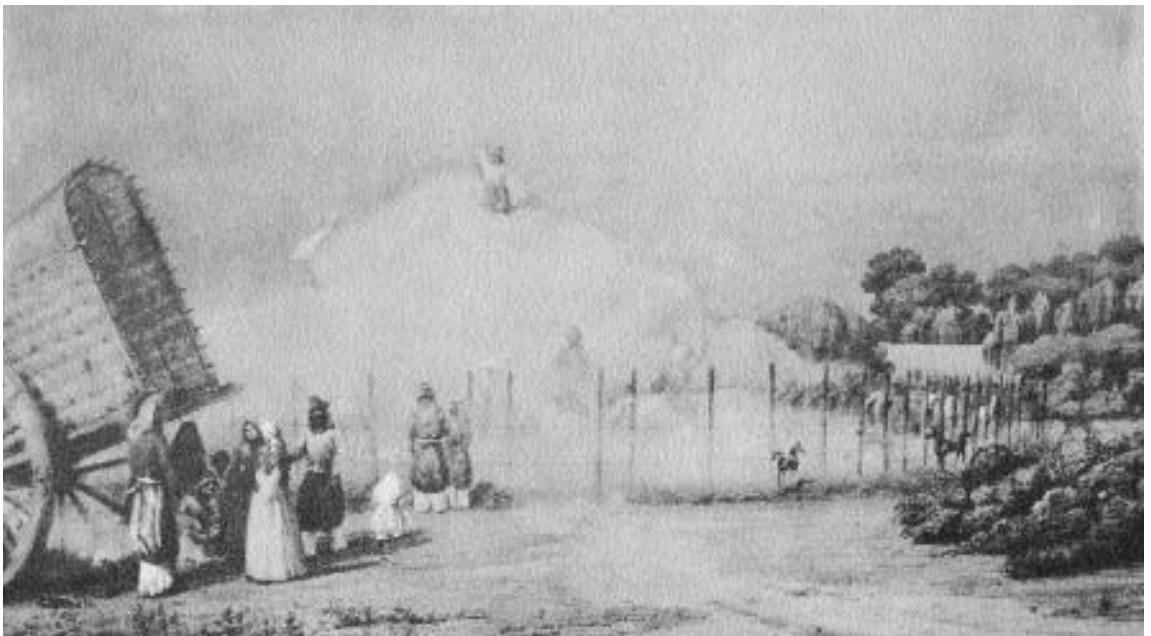
Vimos que no pocas de las tareas rurales, al exigir el concurso de varios vecinos y sus familias, se remataban en fiesta. Pero, además, había formas específicamente lúdicas en las relaciones sociales: los juegos y las fiestas religiosas y civiles. Juegos de naipes –generalmente, por un vaso o un frasco de aguardiente–, como el truco, el monte o la biscambra. Bochas en la cancha de la pulpería o en la cercana a la capilla, la taba y el sapo. Las riñas de gallos.

Y sobre todo, los grandes juegos y competencias que se relacionan con la destreza en el manejo de las cabalgaduras: carreras, sortija, pato y el “salir a los campos de afuera” para hacer una corrida de aves-truces, de gamas o de baguales. Jugar significaba apostar –ya fuera a las cartas o en una carrera– y en estos casos, si le agregamos además algún vaso de aguardiente, el resultado podía ser una gresca, seguida no pocas veces de una puñalada... De la mayor parte de los juegos de destreza con las cabalgaduras se ha escrito mucho y no tiene sentido

Juegos

Para muchas tareas agropecuarias se hacía necesaria la asistencia de varias personas; entonces se solicitaba la colaboración de los vecinos. La finalización de la tarea solía ser motivo de festejo, una ocasión más para estrechar vínculos.

La era, Prilidiano Pueyrredón, 1860.
(Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs. As., Emecé, 1964)



abundar aquí. Sólo nos detendremos en las carreras y en la corrida de avestruces.

Las carreras “de parejas”¹⁵ o, más tarde, “cuadreras” –de cuadra, obviamente– eran corridas en una corta distancia y, generalmente, después de una apuesta. Ésta podía ser en dinero (y, en este caso, se trataba de juzgar la velocidad de los dos “parejeros” intervinientes) o podía ser meramente el resultado de una apuesta circunstancial. Un caso típico es el de Nicolás Montiel (a) El Catalán, “peón de labranzas”, quien en San Isidro, en 1755, atropella y da muerte, accidentalmente, a un vecino que se cruzó con su caballo: “...el día de San Miguel... yendo el que declara con Carlos Farías y Jph. Laure Luque a oír misa a la capilla de don Pasqual Ybáñez dilatándose la misa mientras salía se fueron los tres a tomar un poco de miel y pan en casa de Francisco López... y luego que hubieron almorzado determinaron *correr parejas* para que el que no pasase pagase el gasto de dicho almuerzo y habiendolo puesto en ejecución salieron a correr el que declara y Carlos Farías y biniendo por el camino dos, el uno llamado Miguel con su mujer en ancas... y traiedo el que declara un caballo fatigado y enduresida la boca sin poderlo sujetar se encontró con dicho Miguel sin haverse podido remediar...”.¹⁶

En cambio, cuando se trata de verdaderos “parejeros” célebres en cada pago, la cosa se organizaba de forma diversa. En noviembre de 1812, don Manuel Albino Echavarrí, vecino del pago de San Vicente, se presenta al Cabildo porteño con el siguiente escrito de queja: “...que habiendo corrido una Pareja de caballos con Felipe Valerio, dependiente de la casa del Alcalde del Partido don Francisco Xavier Alegre y dándome la ganada la Apuesta don Antonio San Martín a quien nombramos por Juez Árbitro los dos interesados con anuencia del referido Alcalde; después de un gran intervalo de tiempo y después de haber recibido yo el dinero, reclamó Valerio a pretexto de estar mal corrida la pareja... a lo que me negué... En este estado ocurrió mi contrario o en su nombre el Cavallero Alegre al Juzgado de 2do. voto alegando infundadamente no estar ganada la carrera... [y el Alcalde de Segundo Voto] dio la comisión a don Domingo Sosa Alcalde de la Hermandad de la Matanza para que entendiese y feneciese la cuestión. En efecto, tomados los informes... declaró perdida por Felipe Valerio la Carrera... A pesar de estas dos sentencias... don Francisco Alegre importunó de nuevo al mismo Juzgado y éste sin consideración a estas antecedentes extiende nueva providencia mandando al mismo comisionado me obligue a correr la misma Pareja o de lo contrario entregase yo el dinero...”.¹⁷

Este escrito es interesante pues nos muestra sucintamente cómo se desarrollaban estas carreras (apuesta, nombramiento de juez árbitro por las partes, etcétera); pero asimismo, podemos comprobar cómo el dicho

campesino acerca del “caballo del comisario” no ha surgido sólo de la fértil imaginación de los paisanos.

En cuanto a la corrida de avestruces, el médico Francisco Javier Muñiz, quien ejerció y vivió en Luján durante los años 1828/1848, realizó una de las descripciones más detalladas e ilustrativas de esta práctica en la vida de esa sociedad rural:¹⁸ “Se convocan desde dos hasta diez, quince o más hombres para una entrada a campería en el desierto... Al primero que concibió el proyecto... cuando se reúnen muchos o que primero invitó a ello, se le presta cierta consideración de mera cortesía o de amistoso miramiento: Suélese condecorar con el rango de *puntero* en los cercos... El objetivo que se proponen... es bolear *Avestruces*, sacar la pluma, comer su carne y sus huevos, traer de éstos consigo cuantos más se puedan, de paso bolear potros o caballos alzados (baguayes), gamas, etc. Salir al campo llaman a esta festejosa excursión los mismos habitantes de los campos, que parecerían a un europeo recién llegado el *non plus* de los desiertos y a un morador de los Andes... un mar sin límites de tierra llana. Se les llama también campos de afuera y campos de tierra adentro: términos contradictorios para un extranjero; pero que los naturales entienden y descifran perfectamente...

”Sólo la fortuna o la mayor destreza establece alguna diferencia entre los asociados. Por lo demás todos gozan del mismo derecho y aun con más igualdad que en el antiguo juego ecuestre y americano llamado *Pato*... La facilidad con que se alcanza esta diversión es otro de los motivos [del] porqué ella es tan agradable al paisanaje de la provincia de Buenos Aires. Un par de caballos o más si se quiere, si no todos, alguno de ellos manso y ligero, no faltan al más infeliz campesino o cuando menos quien se lo facilite. Por manera, que éste es un entretenimiento popular por excelencia, pues no hay quien no pueda participar de él sabiendo manejar regularmente el caballo, y en nuestra campaña no hay quien lo ignore. El rico como el pobre son libres para penetrar en las *Pampas*...

”Los bastimentos o víveres... se reducían a sal, ají, maíz blanco tostado y como instrumento: una ollita, caldera, mate y bombilla. Ahora el lujo que cunde por todas partes ha añadido... alguna cebolla si la hay en el punto de partida, grasa que se usa mientras no se matan ñandúes gordos. Si van hacendados acomodados, agregan bizcochos, azúcar, alguna botella de aguardiente... Éstos son los bastimentos; ahora los *vicios*... consisten en yerba mate, tabaco y papel.

”La bondad y ligereza de los caballos que se llevan (a veces una corta tropilla con su yegua madrina) están ya reconocidos en anteriores correrías de gamas o de ñandúes. En estas pruebas... no les dan rienda sino poco a poco, o no les permiten de pronto todo su correr. En-

Muchos de los juegos y competencias de la campaña estaban relacionados con la destreza en el manejo de las cabalgaduras. Las carreras de "parejas" o las "cuadreras" eran corridas sobre una corta distancia y, generalmente, como resultado de una apuesta.

Carrera de caballos. (Picturesque Illustrations of Buenos Aires and Montevideo, E. E. Vidal 1820, London, 1820)

tonces dicen los campesinos en su lenguaje oriental: *Es preciso sujetar el mancarrón pues no conviene que le demos tan de pronto golosina.*

”Después de ellos, las bolas son el instrumento más importante de la *Campería*. Cada jinete lleva tres o cuatro pares envueltos en la cintura y uno o dos de potro; cuyas soguillas plegadas se aseguran a la cabezada anterior del lomillo o recado. Aunque de un uso general las bolas de tres, los indios y los cristianos más diestros en dispararlas, prefieren las de dos por creer más cierto el tiro con ellas... Se llevan varios pares, como ya dijimos –perdido un tiro se hacen sucesivamente aquellos que permite el número de pares a la cintura... Toda la maniobra se ejecuta sin dejar un instante de correr... Como hay que volver a recoger las bolas, se hace necesario señalar... el lugar dónde quedaron. A este fin se arroja en una parte el sombrero, en la otra el poncho, el chiripá, etcétera y no es extraño ver boleadores casi desnudos por esta causa.

”Reconocido está que entre los varios modos de persecución empleados contra el ñandú, ninguno es más severo, que un *cerco*. El *cerco* es proporcional al número de boleadores y lo forman: los *punteros*, los de los costados y los *culateros*. Los primeros marchan al frente y son como la llave o el eslabón más importante... Los *culateros* son como el punto de arranque de las alas, que parten más o menos abiertas, según el círculo que se intenta describir. Perseguido [el ñandú] ...no deja de huir hasta que muere de fatiga. Su cuerpo queda entonces rígido... lo



que arranca de los gauchos... esta o semejante exclamación: *Ah diancho, no te hagas el chancho rengo y de repente adiosito, si te vide no me acuerdo. Mire amigo no lo afloje... no lo largue por su madre; ¡bien aiga el animal ladino y de sencia! Le da lisiones y lo tira de lejos al mesmo Zorro, que es Padre de todas las cábulas*".

Lamentablemente, no podemos continuar con la cita, que, en su textualidad, no sólo nos remite al hablar campesino sino que evoca con sus ricas metáforas todo un mundo rural que está vivo frente a los ojos de este testigo privilegiado (sobre todo, porque él mismo formaba parte de ese mundo). Señalemos solamente algunas precisiones. A veces, los hombres que salían a las *campeadas* eran bastante más que la quincena de la que habla Muñiz; en Magdalena en 1839, por ejemplo, el juez de Paz cuenta que: "...el domingo 11 han aparecido como cien hombres con caballo de diestro en campos de Dn. Mateo Caxaravilla haciendo cercos a los avestruces y que dicha gente venía armada, de consiguiente que no encuentra V. medios para estorbar estos desórdenes pues con sus auxilios no cree cordura aventurar el salir a contenerlos...".¹⁹

Cien hombres, dice el juez de Paz; y uno de los testigos llamados a comparecer, que había participado en la *campeada*, no duda en afirmar que: "...no tiene presente los días en que ha corrido avestruces, pero que es verdad que ha asistido a tres corridas en días festivos... calcula se habian reunido como sesenta personas...".

Cien o sesenta, el hecho es que un número considerable de paisanos podía llegar a reunirse en estas salidas campo afuera. Es muy probable que nuestros paisanos hayan tomado este juego de los indígenas pampeanos que lo practicaban en abundancia. Hay que señalar que estas correrías, como, por otra parte, el juego del pato, estaban prohibidas (en forma regular se reiteraba esa prohibición, prueba bastante evidente de su casi total ineficacia). Todavía el Código Rural de 1868, tiene un artículo consagrado a ellas. A decir verdad, estas correrías sólo se acabarían por otras razones: la progresiva extensión del alambrado y la inexorable disminución de la abundante fauna salvaje pampeana por efecto de la expansión de la ocupación humana.

Pero, amén de los juegos estaban las fiestas, el gran momento lúdico que incluía con frecuencia algunos de estos juegos de destreza, como el pato, la sortija, las carreras o "las cañas". No podemos extendernos aquí mucho acerca de las grandes fiestas religiosas y cívicas (éstas abundaban tanto durante la época colonial como, por supuesto, posteriormente), pues pensamos que escapan al ámbito de lo que podríamos considerar la "vida privada", aun cuando, como se verá más adelante, el concepto mismo de

Fiestas

“esfera pública” y “esfera privada” está recién en este período esbozándose. De todos modos, esas fiestas dan lugar a juegos, música y bailes y así nos informan bastante detalladamente acerca de muchos aspectos de esta parcela tan peculiar de lo cotidiano en el mundo rural.

No hay fiesta sin música y sin baile. Dado el origen migrante de una parte sustancial de la población de la campaña, es obvio imaginar que el riquísimo acervo musical del Interior y del Litoral estuviese presente en estas fiestas (y así Emeric Essex Vidal hablaría en 1819 de los yaravís que ha escuchado en una pulpería). No es de extrañar, entonces, que algunos especialistas señalen el parentesco de gran parte de la producción literaria del “criollismo” de fines del siglo XIX, tal el caso de Gutiérrez, autor del *Juan Moreira*, con los más viejos motivos de las tradiciones políticas populares del norte argentino y de Cuyo.²⁰

La guitarra es, por supuesto –como en casi toda América de tradición ibérica–, el instrumento infaltable y no pocas veces aparece en los inventarios. Otro instrumento que solía a veces acompañar estas fiestas es el bombo, un típico instrumento resultado del mestizaje entre la tradición hispana y la indígena. Violines, chirimías o algún otro instrumento de viento, en ciertos casos de excepción, también pueden estar presentes. En los bailes “de negros” –la población de origen africano era importante en las áreas agrícolas– el uso de tamboriles y cajas era obligado. ¿Y cuáles son los bailes? Los más usuales en la campaña son el vals, el minué, la media caña y, sobre todo, el gato, el cielito y el pericón. Bailes estos últimos de complejas figuras, muchas veces se solían acompañar de requiebros entre el hombre y la mujer que componían una de las parejas y se decía entonces que era “un cielo con relación”. Un juez de Paz de Areco informa al Restaurador que uno de los bailes realizado en el pueblo en 1840, en ocasión de unas fiestas cívicas, había sido “de puro Cielo”, como correspondía en toda buena “fiesta federal”.

Esos bailes relacionados con las fiestas “públicas” se realizaban casi siempre en el pueblo. Pero había bailes específicamente campesinos y que no estaban relacionados con el calendario “público”. Mas también en estos casos, especialmente en el período rosista, había que solicitar un permiso (lo que ya muestra uno de los claros límites en la conformación de una esfera “privada”). En Areco, en 1830, leemos una comunicación del juez de Paz que dice: “...se ha ordenado a este vecindario que cuando quieran hacer diversiones de bailes en sus casas, tienen que sacar permiso del Alcalde o algún teniente para haser dicha diversión. Y se han fijado ejemplares en los parajes públicos como es de costumbre...”.²¹

En una vivienda campesina próxima al pueblo de Lobos, en 1825, un padre de tres hijas jóvenes ve retirada la guarda de sus hijas por hacer “bailes y juegos” en su casa; él afirma que “... era cierto, porque au-

torizados estos hasta en casa del teniente alcalde, no lo había creído prohibidos...”. La acusación principal contra Filoteo López, que así se llamaba nuestro hombre, era que sus fiestas distraían excesivamente a los jornaleros de los labradores. Uno de los testigos llamados a declarar afirma “...que tiene noticia de que de continuo admite en su casa juegos y bayles, particularmente los sábados a la noche y concurren toda clase de gentes, tanto asalariados como vecinos...”. En realidad, la presencia de las tres hijas adolescentes de López (la menor tenía trece años, pero se sabe que en la campaña se llega pronto a la pubertad...) era con toda probabilidad uno de los puntos de atracción en estos sábados campesinos de baile.²²

Pero también había bailes acompañando la huella de la muerte. J. A. B. Beaumont, en su paso por San Pedro, tuvo la ocasión de asistir a un “velorio de angelito” en el pueblo: “Una noche fuimos invitados a un baile en casa del alcalde, dado para celebrar la muerte de un niño, su único hijo y heredero. El motivo de la fiesta nos pareció extraño y repudiable, pero, con todo, aceptamos la invitación. Al entrar a la sala, encontramos el recinto lleno de damas y caballeros bien vestidos, danzando bailes españoles y minuets... Una orquesta de cuatro músicos animaba la reunión. El mate circulaba... En un extremo de la sala y sobre un plano inclinado, estaba colocado el cadáver del pequeño, vestido de

Entre los entretenimientos y diversiones, la música y el baile ocupaban un lugar privilegiado. Guitarra y bombo, en ocasiones violines y chirimías, eran los instrumentos habituales. Entre los bailes, los más usuales eran el vals, el minué y, especialmente, el pericón y el gato.

Bailando el gato, Pallière, 1862.

(Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs. As., Emecé, 1964)



seda con adornos de plata y además decorado con cantidad de flores y velas de cera... la familia y todos los invitados se mostraban muy contentos por la forma en que había sido arreglado el cadáver y la danza continuó hasta la una de la mañana”.²³

He aquí nuevamente otra costumbre campesina que ha llegado a la campaña bonaerense en las alforjas de los migrantes, y la alta mortalidad infantil de la época explica la reiteración de esta práctica.

Amores y pasiones

Lógicamente, muchos de estos bailes terminaban en amores. Amores frecuentemente violentos (las violaciones no eran raras y suelen ser, junto con las cuchilladas en riña, una de las causas de delitos violentos que alcaldes y jueces enfrentan con cierta regularidad); también el “robo” de la mujer –real o consentido por la querida– podía ser una de las consecuencias de esos amores. Entonces, el juez solía intervenir, como en San Nicolás, en 1832, cuando Damián Coria fue preso “por haver llevado de este partido una muchacha robada y tenerla largo tiempo consigo...”; pero, poco más tarde se casó “...con la Joven y en su virtud fue puesto en libertad”.²⁴

En otras ocasiones, las cosas eran más plácidas, pero no por ello menos apasionadas. Entre 1828 y 1830, don Tomás Martínez, un pastor de “los Montes Grandes”, intercambia una serie de encendidas cartas de amor con su amada, doña Jacinta Ferreyra, vecina de Buenos Aires:²⁴ “My Jacinta de mi alma, solo a ti pienso... para mí sos la prenda de mi corazón, sos la prenda que hadoro, por quien sacrificare hasta la vida, Mi alma estoi escribiendo a las doce de la noche, hoy Miércoles, no sé qué es lo que escribo porque estoi de alegría, de regocijo peor que pibado, no descanso de tener a cada instante tu carta en mi mano, la leo, leo tu nombre y se me hace sueño [?] no sé cómo explicarme o cómo escribirte...”.

Más adelante, le explica las razones por las cuales no puede correr en ese mismo momento a verla: “Mi alma de mi vida, no me boi al momento de recibir la tuya porque estoi en la fuerza de arreglar esta tu casa, pues estoi por [...] salir a los apartes a recoger ganados y Aciendas cabayunas que tengo esparramadas en barias estancias de los becinos...”.

Esta carta es de septiembre de 1828, pero tan alegre y confundido estaba el pobre don Tomás al redactarla durante esa noche interminable, que la fechó un siglo antes, en septiembre de ¡1728! Una carta posterior, de mediados 1830, dice: “...sos la prenda que idolatro en esta vida, por bos bibo y por bos muero y así mi Jacinta de mi vida tené pasensia que lo más pronto que pueda me de hir mi corazón hasta estrecharte en mis brazos, no soi más largo mi Palomita porque estoi con el pie en el Estrivo para caminar a haser una tropa para nuestro Jeneral pa mandar hal Ejército...”.

Ésta es la anteúltima carta de nuestro enamorado que estaba ya muy enfermo y muere poco después –sin haber podido bajar a Buenos Aires a abrazar a su Jacinta–; la frase “nuestro Jeneral” obviamente alude a don Juan Manuel de Rosas. Nos hemos detenido un poco en estas cartas no sólo por su contenido, que muestra una cara generalmente desconocida del carácter de los paisanos, sino por que expresa también, en sus giros y en su estilo, el peculiar habla de los campesinos de la época.

Y justamente en este ámbito que puede ser considerado “privado” por excelencia es donde comprobamos cuán difusos eran aún en esa época los límites reales entre lo público y lo privado. En San Nicolás, en 1832, el juez de Paz informa que “Ana Posadas, natural de Santa Fe, soltera sin padre ni madre de edad de veinte y dos años, fue desterrada de esta ciudad el día 23 del presente mes por tener descompuesto un matrimonio cargado de familia, a quien la mande embarcar para Santa Fe... por las repetidas quejas de la mujer agraviada por la dicha Ana Posadas quien traia trastornado al marido de aquella”.²⁶

Y en Areco en 1831, el juez de Paz Norberto Antonio Martínez escribe al comisario Isidro López acerca de la situación de un vecino que dio “caución suficiente ante este Juzgado de casarse con doña Rita López” y que por lo tanto se pide se lo ponga en libertad...²⁷ También en San Nicolás, el juez vuelve a intervenir en un caso similar:

“Jose Ignacio Constante, sargento de civicos de esta ciudad, fue preso por diferencias con su esposa y fue puesto en libertad luego que se reconcilio con ella...”.²⁸

En todos estos ejemplos –y hay otros que no agregamos para no abusar de la paciencia del lector– es bastante claro que los límites entre los ámbitos privado y público se hallan todavía muy desdibujados (no se ve muy bien, si no, qué diablos tendría que hacer el juez de Paz frente a una mulata insinuante o un marido desamorado). La trágica historia de Camila O’Gorman es también un buen ejemplo de esta línea difusa. En 1848, doña Juana Ribero, vecina de Areco, denuncia un episodio que es ejemplar en este sentido; relata cómo el cura del pueblo, don Bernardo Meléndez: “...havia hido a su casa a deshora de la noche... y le golpeó la puerta, contestándole la declarante que no habria su puerta a esas horas, a lo que le contestó hija que no le habris la puerta al cura que viene a tomar un matecito, a lo que la declarante le contestó sí Señor, a lo que se levantó de la cama en camision enbuelta en una colcha y le habrio la puerta y lo conbidó a sentarse mientras se vestia... para dir a calentar el agua... entonces se allega el Cura y la abraza y le pregunta si esta sola, a lo que le contestó... que estaba una comadre con ella, a lo que entonces el Cura la agarró a los tirones y forcejeando con ella y ofreciéndole quinientos pesos si cedia a lo que solicitaba... [le quitó] la colcha con que estaba em-

bozada... y luego que se la quitó entró a levantarle la camisa la que se rompió...”²⁹

Doña Juana, viendo que los ardores amorosos del sacerdote no parecían fáciles de detener, salió corriendo medio desnuda por las calles del pueblo, con su apasionado seguidor detrás, quien –pese a haber abusado de la bebida– alcanzó a seguirla durante una cuadra... El cura termina en prisión y es enviado a Buenos Aires cargado de grilletes. La relación entre el Estado y la Iglesia católica estaba todavía, en ese otoño rosismo de 1848, demasiado próxima a lo que había sido una característica central del mundo hispano desde el siglo XVI y que un autor contemporáneo ha llamado “una monarquía dentro de la Iglesia”.³⁰

El baile lleva a los amores y éstos con mucha frecuencia a la formación de una familia y ello, aunque el paso por el altar pueda ser olvidado o retrasado unos cuantos años (los únicos estudios realizados sobre este tema para la campaña nos muestra tasas de ilegitimidad muy altas, incluso en comparación con el resto de Iberoamérica, en donde ya de por sí son bastante altas³¹). La abrumadora mayoría de las familias de la campaña son nucleares, es decir, están compuestas por los padres y los hijos, incluyéndose aquí a los “entenados”, los hijos habidos en una pareja anterior de uno de los padres. A veces, algún “agregado” o un huérfano que tienen una lejana relación con la familia viven también en la casa.

Uno de los aspectos más interesantes de la vida familiar está relacionado con el parentesco ritual, es decir, con el compadrazgo. Esta vertiente del parentesco tan extendida en el resto de Latinoamérica (y cuya importancia ha decaído enormemente en la región pampeana en nuestros días), era en la época de una fuerza enorme. Todos, pobres y ricos, jornaleros y hacendados, hombres y mujeres, hacían uso del parentesco ritual como una de las formas más usuales de acceder a protección y ayuda. Godofredo Daireaux nos lo recuerda en su viñeta “Compadres”: “...don Anacleto... para ayudar a Dios a bendecir a su numerosa familia, sabía elegir con tino especial a los padrinos de sus hijos. Cada hijo, cada padrino y cada padrino es un compadre; y todos saben que, en la campaña, un compadre que se respeta y toma a lo serio su misión, es mucho más que un amigo, algo más que un hermano... A don Anacleto, astuto y pobre como era, no se le podían escapar las grandes ventajas que le podía atraer el tener para compadres, gente de mayor fortuna que él...”³²

Es así como don Anacleto elegía cuidadosamente a los padrinos de su numerosa prole –tenía doce hijos– y había entre ellos un vasco tamborero, el juez, un vecino rico, un pulpero, etcétera. A cada uno le pedía cosas distintas, desde unas ovejitas hasta la protección, “para evitar ser llevado en caso de revolución”, que solicitaba del juez. Y, justamente, el papel político del compadrazgo no debe ser pasado por alto en el

mundo rural: el propio don Juan Manuel de Rosas lo sabía muy bien cuando se prestaba gustoso a salir de padrino de algún puntero o juez de Paz destacado en la campaña.

En una sociedad estamental como era ésta en la época colonial (y no pensamos que en el ámbito rural ello haya cambiado radicalmente en el marco cronológico que nos hemos fijado), la vestimenta ocupaba un lugar clave como elemento de distinción social. El tipo de fuentes con que contamos –iconografía y relatos de viajeros, documentos judiciales, inventarios *post mortem*– nos presentan el cuadro que esbozaremos aquí.

Hombres y mujeres de las familias de pastores y labradores –y con mayor razón, peones y jornaleros– van muy sencillamente vestidos en sus trajines cotidianos. Los hombres van calzados de bota de potro (o descalzos si son realmente muy pobres); bota de potro cortada, dejando libres los dedos para estribar. Calzoncillo y chiripá, faja y tirador –algunas veces con adornos de plata– que sirven de sostén al infaltable cuchillo; camisa de lino o algodón, poncho cordobés liso para el uso diario, pañuelo o sombrero (a veces, ambos a la vez) de fieltro, “panza de burra” o “chileno” –en realidad, originario de Jipijapa en el actual Ecuador– que semiculta un cabello largo, las más de las veces trenzado o con coleta. Veamos cómo describe una filiación del Juzgado de Areco a un campesino detenido en 1847: “Romualdo Lara... Natural de la Capi-lla de Merlo... Edad 60 años, Estado Casado, ejercicio trabajo de cam-

Cuerpos



Los amores, con frecuencia, llevaban a la formación de una familia. En la campaña, la gran mayoría de las familias era nuclear, es decir, estaban compuestas por padres e hijos, entenados y, en ocasiones, huérfanos o agregados.

Un nido en la pampa, Pallière, 1862. (Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs. As., Emecé, 1964)



El caballo era una prolongación del cuerpo; es por ello que el “emprendado” de las cabalgaduras, al igual que la vestimenta, ocupaba un lugar importante como elemento de distinción social.

Estribo masculino tipo corona, plata fundida y cincelada, Bs. As., segunda mitad del siglo XIX. (Colección Museo de Arte Hispanoamericano “Isaac Fernández Blanco”)

po... Color trigüeño, pelo negro crespo, es paisano de la clase de campo... pertenecía a la clase de propietario, pero en el día se encuentra en estado de pobreza.

”Viste de calsoncillo, chiripá, poncho a peine cordovés, chaleco paño oscuro en mangas de camisa, Poncho a pala de colores ordinario cordovés, Sombrero de paja chileno muy usado, calzado de bota de potro, trae el sintillo federal en el sombrero y una medalla de premio prendida en el chaleco, en el pecho al lado izquierdo...”.

Las mujeres vestían aun más sencillamente, pues una camisa larga de algodón o lanilla, un rebozo y una falda eran generalmente la vestimenta diaria habitual; pelo largo trenzado, con cinta o peineta y pies generalmente descalzos. Los inventarios *post mortem* de estas campesinas sólo cuentan muy pocas ropas (una parte de ellas es su única mortaja y por lo tanto no se halla inventariada).

Cuando subimos en la escala social, los hacendados y sus familias suelen vestir bastante más vistosamente y, en algunos casos, hasta con rebuscado lujo y distinción, sobresaliendo siempre, al lado de las enaguas, el vestido de seda o tafetón de la patrona, la chupa de paño, algún chaleco ricamente bordado, un poncho balandrán azul o colorado y la capa o la casaca militar, si el propietario ocupaba algún cargo más o menos honorífico en las milicias y hasta podía calzar bota entera de suela. Y por supuesto, el “emprendado” de plata: espuelas, el tirador y sus hebillas, los botones, como también el de la cabalgadura (lomillos con cabeza de plata, estribos, chapeado, pretal, freno –todos con algunas partes en plata–). Este papel diferencial de la ropa es lógico, pues, como decíamos, en una sociedad estamental, la vestimenta ocupa un lugar primordial como elemento de distinción social. Y, además, en este medio rural en donde el caballo es realmente la prolongación del cuerpo, el lujoso emprendado de la cabalgadura tiene un papel destacadísimo en esa función social.

Enrique Linch, joven de la elite rural, fue detenido en Areco en enero de 1845; su filiación nos muestra el guardarropa típico de un hombre de campo de su clase: “...Patria Buenos Aires, estado soltero, edad 23 años, color blanco, hijo de Francisco Linch y de Rita Pueyrredon, Ejercicio de campo y mayordomo del establecimiento en las Saladas, Partido de la Guardia de Luján...”

”Este individuo se halla vestido de paisano, chiripá de paño azul fino, calzoncillo de bramante cribado, chaqueta de paño azul, chaleco de seda, tirador de gamuza con dos yuntas de botones de plata de pesetas de a dos reales, gorra de paño azul de pastel sin galón, poncho de paño azul forrado en bayeta... calzado de bota de potro, es hombre de a caballo”.³³

¡Demasiado azul en la ropa de este joven para 1845! Los dos colores que más se destacan en los inventarios y las filiaciones son el azul y

el rojo o colorado. Y estos dos colores, como es sabido, representaban simbólicamente los dos puntos opuestos en el tablero político rioplatense desde 1830. El problema es que el azul no podía fácilmente ser desterrado —eso sí ocurrió con el odiado celeste— porque estaba demasiado próximo al arraigado simbolismo patrio (sin ir más lejos, el poncho azul era llamado poncho “patrio”).

Vimos ya que, casi invariablemente, hombres y mujeres llevaban el pelo largo. Uno de los peores insultos hechos a un hombre de campo era cortarle la trenza (y el célebre “motín de las trenzas” de 1811 debe tener mucho que ver con esta tradición). Los hombres solían hacérselo a las mujeres en señal de despecho amoroso —y se decía “tuzar” en general cuando se hablaba de esa práctica.

Pero esta imagen de castración se prolongaba también al caballo, y era muy grave tuzar la cabalgadura preferida de un paisano. Ello podía dar lugar a una venganza terrible y los jueces no dudaban en apresar a quien había cometido tamaño crimen. En San Nicolás en 1837 “...se aprendió al joben Bernardino Ramirez por queja de un vecino diciendo que... dicho joben le habia pelado la cola del caballo que tenia de más estimación por que hera parejero...”, y el gracioso es enviado como recluta a Buenos Aires.³⁴ En 1805, un pulpero de la Cañada de Escobar cuenta cómo, en plena época de siega, cuando los jornaleros se arremolinaban los sábados en su pulpería, el indio Vicente le tuzó la cola al caballo de un parroquiano que había venido a comprar unos chifles de aguardiente: “...y al tiempo de salir Barbosa con los chifles viendo su caballo de aquel modo, dijo qué hijo de puta me a puesto así mi caballo, a que contestó el Yndio, yo fui, soltándole al mismo tiempo una bofetada y echando mano de la daga que trahia por lo que salió el declarante a separarlos...”.

Barboza no olvidó la afrenta y días más tarde mató a Vicente de una cuchillada.³⁵ Lo dicho, el caballo era la prolongación del cuerpo en más de un sentido.

La alimentación campesina era también muy sencilla, pero iba bastante más allá del simple asado que la tradición suele atribuir al gaucho como única comida. Aquí, como en otros muchos aspectos, la influencia de las viejas culturas campesinas del Interior, Cuyo y el Litoral fue decisiva. La presencia de hornos de pan, bateas de amasar y morteros, instrumentos casi infaltables en la vivienda rural de las áreas de vieja colonización, son un primer indicador. Hornos de pan y bateas de amasar están destinados no sólo al pan, sino asimismo a las galletas y bizcochos, que se mantienen comestibles más tiempo. El mortero tiene muchísimas utilidades: pisar maíz para la mazamorra, pisar maíz o trigo para el loco —que se suele acompañar con charque o cordero—, machacar el charque destinado a varias comidas, como el loco o la chatasca, y, finalmente,

pisar los ajíes que casi invariablemente acompañan todo tipo de comidas en las casas menos desprovistas. Agreguémosles, a estas comidas, el puchero, la carbonada, los choclos hervidos o asados y la humita. Para los días de lluvia, buñuelos y tortas fritas. ¿Por qué en los días de lluvia?: porque la gente no sale al campo a trabajar..

Los “vicios” ocupaban un lugar relevante: tabaco y mate eran cosas que no podían faltar. Hombres y mujeres solían fumar (los viajeros no dejan de señalar este hecho poco femenino a sus ojos y que viene directamente de la tradición indígena). El mate daba lugar a uno de los momentos de sociabilidad más fuertes de la jornada: en las madrugadas de la cocina, al salir al campo y bastante antes del “almuerzo” –merienda liviana, generalmente un churrasco, que se solía comer a media mañana–. Muchas veces, el resto de la jornada se pasaba en el campo y no se volvía ya hasta poco antes de la caída de la tarde.

El cuerpo, como el alma, tiene sus altibajos. ¿Cómo enfrentan la enfermedad estos hombres y mujeres campesinos? Curanderos y médicos no faltaban en ella; al contrario, diríamos que la campaña parece estar plagada de ellos. En un libro publicado en Buenos Aires en 1823, *Reforma de la campaña*, su autor nos habla en forma detallada de las dos categorías: “Hay unos adivinos profetas que curan males que Pedro, Juan o Diego de cincuenta leguas distantes les introdujo con el resuello o el pensamiento. Éstos son de mucho crédito y muy apreciables en la campaña, ya por su ciencia infusa, ya por la extravagancia de las medicinas que al humano cuerpo aplican. Médicos hay de otra clase más superior y éstos son tan indiferentes y tiranos con la humanidad que hay vecinos que solo en la agonía los llaman”.³⁶

Los médicos rurales –entre los cuales se destacó justamente Francisco Javier Muñiz– no serían muchos y el Tribunal del Protomedicato (más tarde Tribunal de Medicina) intentaba poner un poco de orden en la aceptación de nuevos practicantes. Pero era obvio que no se podía hacer mucho en este sentido. En realidad, la línea que separa a los “curanderos” de los “médicos”, como es de imaginar, era muy tenue.

En 1816, en la Guardia de Luján ejercía un médico de nombre Juan Méndez; sus pacientes lo llamaban “curandero” y él se autotitula en sus escritos “Profesor de Medicina”. El propio Cosme Argerich fue llamado a testimoniar y señala que éste había pasado brevemente por las aulas del Instituto Médico –se refiere al Instituto Médico Militar que Argerich fundó y dirigía–, pero que no estaba capacitado ni medianamente para ejercer esas funciones. Las dos petacas que se le embargan albergan las medicinas usuales de la época (quinua, vinagre, jalapa, cordiales, azufre, etcétera) y posee asimismo algunos volúmenes de medicina y un cuaderno de instrucciones para la vacuna.³⁷ Y si bien no se hallaba

entre sus libros el célebre recetario de Mandouti, muy difundido en el Río de la Plata (conocemos una edición hecha en Montevideo en 1837),³⁸ este bagaje de medicinas y de libros parece el típico de un médico rural de la época.

Pero, obviamente, más usuales eran los curanderos, tanto hombres como mujeres. En 1843, el inglés que se oculta bajo el nombre de Frank Pedlington nos habla de una pulpera de Chascomús, doña Serafina, que era una célebre curandera “cuya fama de habilidosa alcanzaba muy lejos” y alaba abiertamente su honestidad, su filantropía y su “amor al género humano”, como asimismo su habilidad y su perseverancia.³⁹ Aun para este inglés, que suspiraba por hallarse en Picadilly Circus, la actividad curativa de esta mujer resultaba completamente adaptada a las duras condiciones de la vida rurales de esos años. Evidentemente, ella también debería saber curar “el mal de ojo” y los hechizos hechos a “distancia” de los que habla el autor de *Reforma de la campaña*.

Por supuesto, con demasiada frecuencia, la habilidad de curanderos o médicos no podía impedir la muerte. A la mayor parte de los hombres y mujeres de la campaña, cuando ésta llegaba, se los velaba en “las casas”, aprovechando la ocasión para invitar a la vecindad a una reunión; se los enterraba después en el campo, bajo un árbol (para los vecinos más destacados el velorio terminaba en el cementerio cercano al poblado) sin ningún ataúd y con sus pobres ropas de mortaja, dejando como único testigo una humilde cruz de palo...

¿Qué nos dejan estas rápidas pinceladas acerca de la vida privada de los campesinos bonaerenses? Ante todo, la reafirmación de un hecho banal: no hay hombres y mujeres sin vida social, y pese a la imagen de

Viejas tradiciones



La vestimenta era sencilla en la campaña. Chiripá, camisa, poncho, botas y sombrero era lo que habitualmente llevaban los hombres; más sencilla aún era la vestimenta de las mujeres, que solían ir descalzas.

Los tres chiripaes, J. M. Blanes.
(Fundación Bunge y Born, El arte de Juan Manuel Blanes, Bs. As., 1994)

La alimentación campesina era muy sencilla. Al igual que la harina de maíz o trigo, para hacer pan, galletas, bizcochos y elaborar otros alimentos, la yerba ocupaba un lugar relevante. El mate era la infusión por excelencia en la campaña y propiciaba momentos de sociabilidad.

Cuatro campesinos bonaerenses, Epaminondas Chiamá, 1869. (Historia General del Arte en la Argentina, III, Academia Nacional de Bellas Artes, Bs. As., 1984)



“desierto” y a las bien reales distancias, la sociabilidad campesina era fuerte y densa. Además, esa sociabilidad estaba intensamente teñida por las viejas culturas campesinas del Interior y del Litoral, vehiculizadas por las constantes corrientes migratorias. Si existió —como creemos— una cultura campesina pampeana, ésta no puede desligarse de sus hondas raíces surgidas de esas viejas tradiciones. Tradiciones que, a su vez, hallan mestizadas raíces castellanas, indígenas y también africanas. La singularidad de nuestra habla —partiendo del *che* que tanto nos distingue hasta algunos vocablos que son hoy tan ciudadanos como *pucho*, *yapa*, *cancha* o *morocho*—, una parte de nuestros hábitos alimentarios, nuestra música y muchos otros aspectos de nuestra cultura han sido fuertemente influidos por este proceso.

Y el lector advertirá que el cuadro aquí esbozado se asemeja entonces bastante al que podría pintarse para la campaña chilena o mexicana de la época, *mutatis mutandis*. En efecto, pese a los esfuerzos de la generación de Caseros —que hizo todo lo posible para borrar en sus escritos la existencia de ese sustrato cultural pensado como un atraso—, la vida social de la campaña bonaerense hasta fines del período se asemejaba bastante al de las restantes áreas rurales de la América ibérica.

Notas

1. Éste era el nombre genérico con que se conocían las casas de los habitantes de la pampa. Una “población” podía ser un rancho, una casa con techo de teja, una pulpería, una tahona, etc. También se les decía –como hoy en día– “las casas” cuando se hacía referencia a la propia habitación.
2. Hay ahora una extensa bibliografía sobre el problema de las migraciones del Interior, Chile y Litoral, la Banda Oriental y el Paraguay, en relación con la dinámica poblacional de la campaña bonaerense. Véase Judith Farberman, “Migrantes y soldados. Los pueblos indios santiagueños en 1786 y 1813”, *Cuadernos del Instituto Ravignani* 4 (1991), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras; “Familia, ciclo de vida y economía doméstica. El caso de Salavina, Santiago del Estero, en 1819”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, 3ª serie, 12 (1995), pp. 33-54, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras; *Famiglia ed emigrazione: Santiago del Estero 1730-1820*, Reppublica di San Marino, Scuola Superiore di Studi Storici, Università degli Studi, 1995; José Mateo, “Migrar y volver a migrar. Los campesinos agricultores de la frontera bonaerense a principios del siglo XIX”, en J.C. Garavaglia y J.L. Moreno (comp.), *Población, sociedad, familia y migraciones en el espacio rioplatense. Siglos XVIII y XIX*, Buenos Aires, Ed. Cántaro, 1993; J.C. Garavaglia, “Paz, orden y trabajo en la campaña: la justicia rural y los juzgados de paz en Buenos Aires, 1830-1852”, *Desarrollo Económico*, vol. 37 (146, 1997). Hemos contado algunos itinerarios de migrantes en J.C. Garavaglia y R. Fradkin, *Hombres y mujeres de la colonia*, Buenos Aires, Sudamericana, 1992.
3. Para una definición de todas estas categorías, consúltese J.C. Garavaglia y J. Gelman, “Rural History of the Rio de la Plata 1600-1850: Results of a Hitoriological Renaissance”, *Latin American Research Review*, vol 30, 3 (1995).
4. Se llamaba “ramada” o “enramada” a un alero en donde generalmente, en las casas campesinas del Interior, estaba el telar de la dueña de casa.
5. Véase S. Mallo, “Justicia, divorcio y malos tratos a fines del siglo XVIII”, mimeo, Buenos Aires, 1989.
6. Llamamos aquí *hacendados* a los grandes propietarios y no *estancieros*, pues hasta fines del período la palabra *estancia* se usa fundamentalmente para una explotación pecuaria sin referencia a su extensión ni a la propiedad de la tierra.
7. Sobre algunos aspectos de la vida religiosa en la campaña, consúltese M.E. Barral, “Una cofradía religiosa en la campaña bonaerense. Pilar, fines del siglo XVIII y principios del XIX”, mimeo, 1995 y “La iglesia en la sociedad de la campaña rioplatense a partir de una práctica poco conocida: limosna, limosneros y cuestores”, mimeo.
8. J.P. y G.P. Robertson, *Cartas de Sud-América. Andanzas por el Litoral Argentino, (1815-1816)*, Buenos Aires, Emecé, 1950, tomo I, p. 170.
9. Señalemos que el hecho de que el aspirante a peón tuviera tropilla era tan habitual que, cuando ocurría lo contrario, se solía señalar “peón de a pie” (cf. Archivo General de la Nación, [en adelante AGN] -X-21-7-1, 1838).
10. “Agregado”: se trata generalmente de un varón –también puede ser una mujer y sus hijos– que son albergados en la casa a cambio de cierta colaboración. Los matices y las situaciones concretas son muy variables, desde una relación cuasi contractual, hasta el parentesco.
11. A veces, una multitud se reunía en estas expediciones, que tenían mucho de jolgorio. El alcalde de Arrecifes en 1809 nos dice que después de “reunir a todas las gentes de todo este vezindario”, acabó exactamente con 2614 perros. AGN-IX-19-6-1, fjs. 651.

12. M. Pelliza, *Historia argentina*, Lajouane Editoriales, Buenos Aires, 1888.
13. P. Mantegazza, *Viajes por el Río de la Plata y el interior de la Confederación Argentina, (1859-1861)*, Universidad de Tucumán, 1916.
14. G. Daireaux, *Tipos y paisajes criollos*, Buenos Aires, Agro, 1945.
15. La antigüedad de este nombre para las carreras de caballos se remonta a la Reconquista de Castilla.
16. AGN-Criminales B-1, expediente 1 [la bastardilla es nuestra].
17. AGN-IX-19-6-4, fjs. 823-823 vta.
18. F. J. Muñiz, *Escritos científicos*, Jackson, Bs. As., s/f. Muñiz había nacido en 1795 en San Isidro, donde su padre poseía una chacra; estudió medicina con Cosme Argerich y fue periodista en los años veinte, llegó a ser cirujano mayor del Ejército antes de trasladarse a vivir y ejercer en Luján. Muere en Buenos Aires en 1871, durante de la epidemia de fiebre amarilla. En la cita hemos hecho una selección de ciertos pasajes, pues el texto completo tiene más de cincuenta páginas; los subrayados son de Muñiz.
19. Véase AGN-X-21-7-2.
20. Adolfo Prieto, *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna, Buenos Aires*, Sudamericana, 1988, pp. 109-111, señala la proximidad...
21. Archivo Municipal de San Antonio de Areco [en adelante AMSA] Juzgado de Paz, caja 22.
22. Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, La Plata, 34-4-65-38.
23. J.A.B. Beaumont, *Viajes por Buenos Aires, Entre Ríos y la Banda Oriental (1826-1827)*, Buenos Aires, Hachette, 1957.
24. AGN-X-21-7-1.
25. AGN-Sucesiones 6789.
26. AGN-X-21-7-1.
27. AMSA, Juzgado de Paz, caja 22.
28. AGN-X-21-7-1.
29. AGN-X-21-6-1.
30. Clavero, *Institución histórica del derecho*, Madrid, Marcial Pons, 1992.
31. J. Mateo, "Bastardos y concubinas. La legalidad conyugal y filial en la frontera pampeana bonaerense. Lobos, 1810-1869", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 3ª época, 13 (1996) y J.L. Moreno y J. Mateo, "El 'redescubrimiento' de la demografía en la historia económica y social", *Anuario del IHES*, 12 (1997), Tandil.
32. G. Daireaux, *op.cit*
33. Las últimas dos citas están tomadas de AGN-X-21-6-4.
34. AGN-X-21-7-7.

35. AGN-Criminales B-1, exp. 14.
36. El libro fue escrito por un misterioso “Joven P. Ramírez”; sólo hemos podido descubrir que se llamaba Pablo Ramírez y que publicó además un panfleto satírico, *Los locos son los mejores racionadores*.
37. AGN-Criminales, L-M.1.
38. *Recetario Medicinal del célebre Dr. Mandouti, médico del siglo pasado en la República Argentina*, Imprenta del Universal, Montevideo, 1837.
39. Correa Morales de Aparicio, “Los escritos de Frank Pedlington”, *Anuario de la Sociedad de Historia Argentina* 1 (1940), Buenos Aires.



La frontera; cotidianidad, vida privada e identidad

Carlos A. Mayo

La frontera como experiencia configura un mundo de vivencias y prácticas cotidianas que no ha sido debidamente evocado por los historiadores, más interesados en reconstruir el enfrentamiento entre la sociedad indígena e hispanocriolla que en redescubrir sus interpretaciones, puntos de contacto y focos de mutua atracción. Porque cualquier conocedor del pasado de nuestras fronteras sabe sobradamente bien que la guerra no fue la única forma de relación entre indios y “blancos”; la frontera jugaba, en este sentido, un papel decididamente ambiguo; separaba y ligaba a la vez. La guerra fue así seguida y aun acompañada por no menos intensos intercambios comerciales y roces sexuales, y el temor, el recelo y el rechazo no fueron la única manera de percibir al otro.

La frontera no fue una línea trazada sobre el desierto, resultó mucho más que eso, fue un medio ambiente y un proceso, un espacio geográfico y una sociedad con sus propios tipos sociales y su propia trama de relaciones, fue también, y por último, una cotidianidad y una forma de vida con rasgos peculiares.

¿Qué entendemos aquí por frontera? Pues lo que Frederik Jackson Turner vagamente indicaba cuando se refería a un área de tierras libres en continuo receso (en este texto, definidas simplemente como tierras que se abrían a la apropiación hispanocriolla), a una región de encuentro cultural entre indios y pueblos de origen europeo, y al límite extremo del asentamiento (las “últimas poblaciones” del poema hernandiano), sin excluir al territorio indio próximo.¹

Si hubo un tipo de vivienda que se caracterizó por su omnipresencia,

La frontera fue una región de encuentro cultural que separaba y ligaba a la vez. La sociedad fronteriza tenía códigos propios, cuyas lealtades estaban divididas, y vivía una relación ambigua con sus vecinos, los indios. Indios Pampas en Buenos Aires, Vidal 1818. (Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs. As., Emecé, 1964)

en la frontera, éste fue el rancho. Sin duda, el rancho era también habitual en las zonas de antiguo poblamiento pero en los bordes reinaba casi sin rival. Así, ya en 1744, en el pago fronterizo de la Magdalena, sobre un total de 114 viviendas censadas, 81 son ranchos y 16 son casas de paja.² Más de cien años después, en 1855, el rancho sigue exhibiendo su seguro predominio en los partidos de frontera. En Bahía Blanca, por ejemplo, había 10 casas de azotea y 160 ranchos de paja; en Saladillo, 14 casas de azotea y 149 ranchos de paja; en Mar Chiquita 1 y 1691; en Tordillo 4 y 3711; en Pila 3 y 6631; en Ranchos, 14 y 5231; en Rojas 10 y 355.³ En 1865, la situación no ha variado; en Dolores sobre 1143 viviendas, 1056 (92, 18%) eran ranchos de paja. En Saladillo los ranchos de paja configuran el 98% y en Ranchos el 90% de las viviendas del partido.⁴ Esta franca primacía del rancho es una clara expresión de la precariedad, la inseguridad y la sencillez de la vida de nuestra frontera.

Con su forma cuadrangular y techo a dos aguas, de procedencia española, no había un tipo homogéneo de rancho. Se construía con paredes de palo a pique, o bien con kepes, con simple y tierra apisonada. Tenía dos dependencias, una de ellas oficiaba de cocina y la otra de dormitorio.⁵ En su interior, según Félix de Azara, podía encontrarse un cuerno para beber, una chocolatera para calentar agua y el lecho formado por cuatro palos amarrados a cuatro estacas y un cuero de vaca por encima.⁶ Otras fuentes revelan la existencia de un mobiliario algo más elaborado aunque siempre escaso y miserable, registrando la presencia de catres, alguna mesa pequeña y un par de sillas baratas.⁷ Los colchones que menciona, al pasar, Juan Manuel de Rosas, en sus célebres instrucciones a los mayordomos de sus estancias de la frontera, eran una verdadera rareza.⁸

Aunque acotada, la vida religiosa en la frontera no dejaba por ello de exhibir algunos rastros en el interior de las viviendas. Samuel Haigh recuerda haber visto en las paredes de los ranchos de la pampa algún crucifijo y a veces una imagen de San Antonio u otro santo favorito. Las estancias fronterizas, aunque no tenían oratorio, también atesoraban imágenes de culto de vírgenes y santos.

Una vida privada sin intimidad

La vida en aquellos ranchos estaba signada por el hacinamiento y la falta de intimidad. Según el padrón de 1744, los ranchos de la Magdalena estaban habitados por un promedio de más de cinco personas por unidad de vivienda.⁹ John Miers anotaba en su libro de viaje que había entrado a un rancho donde halló unas dieciocho personas, sin contar parte de la familia del dueño que se encontraba ausente.¹⁰ Francis Bond Head, en otro rancho atestado de moradores, recuerda haberse recostado sobre una mujer mientras sentía como dos bultos, que resultaron ser dos niños

desnudos que se inclinaban sobre el fogón. En otra choza como ésta Head se despertó cuando sintió que un gallo le caminaba por la espalda.¹¹

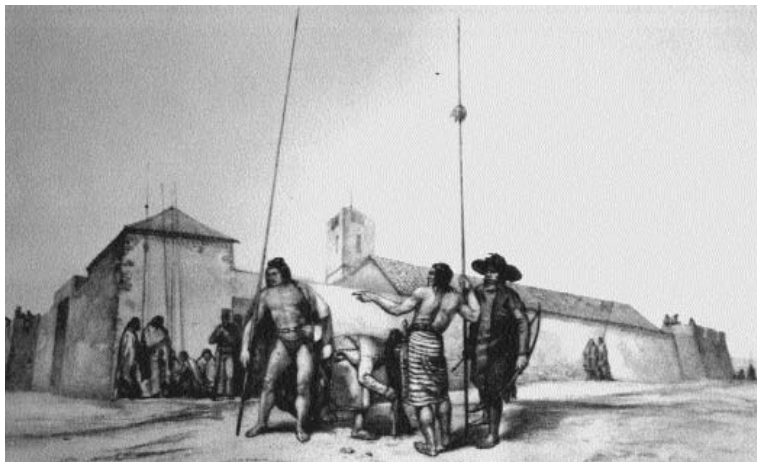
La falta de intimidad se advertía también en detalles algo más sutiles; en las viviendas humildes todos los comensales compartían la misma cuchara, el mismo vaso de vino, y el mismo jarro de agua.¹² El individuo se disolvía, por momentos, en su grupo de pertenencia; las prácticas comunitarias incluían el mate y el asado compartido. A veces, las chinches y las pulgas que apestaban las viviendas rurales obligaban a sus moradores y visitantes a renunciar a tan precaria privacidad y a dormir fuera del rancho, a la intemperie.¹³

Una vida privada, en suma, donde no había un refugio para la intimidad y donde los rituales comunitarios avanzaban sobre la individualidad.

El fuerte y el ejército regular de frontera, de larga data en las fronteras indias del Imperio Español, hicieron su aparición en la pampa en el siglo XVIII, como respuesta a los grandes malones que se desataron a partir de la década de 1730, y aún estaban allí cuando Roca consuma la “conquista del desierto”. Una vez establecida la vida militar en nuestra frontera, pronto adquiriría los rasgos que la definirían de una vez y para siempre: extrema miseria, intensa precariedad y una vida cotidiana caracterizada por su épica dureza, donde lo público y lo privado mezclaban sus aguas hasta hacerse inseparables. La historia de ese casi siglo y medio de vida de fortín transcurrió así, siempre igual a sí misma, como si el tiempo no pasara y los cambios, que los hubo, no hubieran hecho mella sobre ella.

El virrey Vértiz describió los fortines de la pampa sumaria y despectivamente como “pequeños corrales”. Una tapia o empalizada de esta-

*Entre lo público y lo privado;
la vida en el fortín*



Los fortines de la pampa no eran más que una empalizada con foso y un rancho, que hacía las veces de cuartel. El fortín era el escenario de una vida marcada por las privaciones.

D'Orbigny, Patagones y aucas, Carmen de Patagones, 1829. (Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs. As., Emecé, 1964)



La dureza de la vida militar podía advertirse en la vestimenta de los soldados. Ellos mismos debían costearse el uniforme, con el que dormían a la intemperie, razón por la cual solían andar “deshilachados”.
Trajes y soldados, Florian Paucke.
(Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs. As., Emecé, 1964)

cas torcidas –a veces tan separadas entre sí que dejaban pasar un hombre a caballo–, un foso, un rancho como cuartel y, a veces, no siempre, puerta y rastrillo: he aquí al fuerte colonial.¹⁴

Cien años más tarde el comandante Prado describe el fortín de su época como “un grosero montículo de tierra rodeado por un enorme foso... la impresión [del fuerte] me dio frío”.¹⁵

Mal abastecido de armas, municiones y uniformes, el fortín era el escenario de una vida llena de privaciones. Armados con pistola, espada y carabina, los blandengues –primera versión de nuestra tropa veterana de frontera–, los soldados, debían costearse el uniforme y llevaban una existencia militar durísima donde las ocasiones de gastar y ver deshilacharse su vestuario eran frecuentes. Ésta era la razón por la cual, al parecer, ni los soldados ni los oficiales usaban su uniforme. Preguntado un alférez si se encontraba con su uniforme puesto, respondió que “se hallaba con calzón y chupa de uniforme en una chamarra sin divisa” y agregó que no “conoció más uniforme en la campaña que una chamarra o chupa...”.¹⁶ Décadas más tarde, en 1828, Narciso Parchappe describe la vestimenta de los blandengues que lo escoltaban, en estos términos: “...habría resultado difícil reunir en el escuadrón que nos acompañaba diez hombres vestidos uniformemente, unos llevaban pantalones, otros calzoncillos con chiripaes de diversos colores, muchos estaban cubiertos con sombreros redondos y la mayoría se ceñía la frente con un pañuelo... el mayor número marchaban con los pies desnudos y algunos llevaban solamente bota de potro...”.¹⁷ Al llegar, en la década del 70, al fortín, Prado vio salir de unos ranchos a “cuatro, cinco milicos desgredados, vestidos de chiripá todos ellos, con alpargatas unos, con botas de potro los demás, con el pelo largo, las barbas crecidas, la miseria en todo el cuerpo y la bravura en los ojos”.¹⁸ Los depósitos del ejército estaban mal provistos y las prendas para los soldados llegaban con tanto retraso que se les mandaba “ropa de brin en el mes de julio y ponchos de bayeta en enero”.¹⁹

Las batidas periódicas llevaban varios días, debiendo marchar muchas veces bajo la lluvia. En campaña, los soldados debían pernoctar a la intemperie, pues ya desde la época colonial salían sin tiendas.

Explicaba un blandengue a fines del siglo XVIII: “En las salidas que se ejecutan se marcha sin tiendas de campaña, se duerme con el caballo ensillado y aun cuando llueve, con la piel de carnero que se pone en asiento de lomillo, que es la única cama que se acostumbra y permite llevar y es necesario tapar con piel las armas acostándose con el uniforme... en la tierra o barro, sin quitárselo un mes o dos del cuerpo”.²⁰

Ya sobre el filo de la campaña de Roca, Eduardo Gutiérrez recordaba que el soldado de la frontera no conocía la carpa, “duerme bajo la lluvia... cubierto sólo por el poncho patrio”.

El recado del soldado, evocaba, “es su cama, es su mesa, en las caronas pica tabaco... con las mantas improvisa un capote y el freno acomodado sobre los bastos o el lomillo le sirve almohada”.²¹

En las largas marchas por el desierto, el soldado llevaba todas sus pertenencias consigo, “el caballo de cada milico era un cambalache ambulante... en la montura [llevaba] la cama y un lienzo de carpa, a los tientos estacas, mazos [...] maneadores, ollas, jarros, la ración de carne para el día... al asador en la argolla del bozal, la pava y a media espalda la carabina y el fusil”.²²

La paga se demoraba una eternidad. Las décadas de 1760 y 1770 se caracterizaron por el prolongado atraso en el pago de los haberes de la tropa. En 1767, los blandengues del fortín del Zanjón hacía cinco años que no percibían su sueldo y amenazaron al comandante don Clemente López con dejar el fuerte y conchabarse en la campaña “para vestirse”.²³ Durante las presidencias de Sarmiento y Avellaneda solía pagarse a la tropa cada tres meses,²⁴ a veces con considerables retrasos.²⁵ La llegada del comisario pagador creaba un verdadero revuelo en el fortín; era, “un acontecimiento fabuloso aunque de veinte o más meses no [traía] sino el sueldo de uno o dos”.²⁶ Los soldados acudían entonces a la pulpería, se emborrachaban y la indisciplina reinaba a pesar de los planazos que repartían a diestra y siniestra los oficiales.²⁷ Con el dinero fresco, los milicos corrían a comprarles perfumes y vestidos coloridos a sus mujeres. La llegada del pagador, recordaba Alfredo Ebelot, era el momento en que aparecían los botines de “colores chillones, los fulares amarillos y violetas y en él choorean perfumes las espesas cabelleras negras...” de las fortineras.²⁸

Pero el grueso de la paga iba a parar a manos del pulpero del cuartel. La historia se repite a lo largo de más de cien años como si nada



El soldado de la frontera era el cliente cautivo del pulpero, quien cobraba precios exorbitantes por las mercaderías. Cuando recibía la paga, el soldado debía levantar los vales que había acumulado, y así gran parte del sueldo de la tropa quedaba en manos del pulpero.

Pulpería de campaña, Pallière, 1856. (Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs. As., Emecé, 1964)



La monotonía del fortín tenía, sin embargo, momentos de entretenimiento. El juego de barajas era una costumbre muy arraigada entre soldados y oficiales, a pesar de las prohibiciones vigentes.

Vivac, Favier. (Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs. As., Emecé, 1964)

hubiera pasado. El pulpero esquilma al soldado de la frontera, su cliente cautivo, cobrándole precios exorbitantes por el aguardiente y las mercaderías que consumía, y si le daba crédito, era porque sabía que el soldado tarde o temprano cobraría su sueldo y podría levantar los vales que se habían acumulado en su contra. Todo el sueldo de la tropa, apuntaba, a fines del siglo XVIII, el comandante de frontera Juan José Sarden, quedaba en manos del pulpero “por los excesivos precios a que les hacen pagar las bebidas”.²⁹

Lo mismo observó Parchappe y, cincuenta años más tarde, Eduardo Gutiérrez y Manuel Prado: “...qué eran ciento cincuenta pesos corrientes por mes se pregunta este último si [en la pulpería] una libra de yerba costaba veinte pesos, cinco un atado de cigarrillos, treinta un puñado de azúcar, diez una docena de galletas y así sucesivamente...”³⁰

En la década de 1870 los soldados recibían un racionamiento de carne, galleta y, según la letra rara vez cumplida de los reglamentos, arroz y legumbres, pero en general predominaba claramente la carne.³¹ En rigor, el soldado del fortín “no conoce el pan, ni más alimento que un pedazo de carne...”. “La galleta del proveedor es como hecha con harina de piedra... el azúcar es tierra greda...”³²

Las carneadas, donde se sacrificaban las reses para el consumo de la tropa, eran todo un acontecimiento. Le parecieron a Ebelot una corrida de toros que se renovaba periódicamente. Participaban en ella una veintena de jinetes y una verdadera jauría de perros.³³ Pero las raciones y las carneadas no bastaban para mantener regularmente alimentada a la tropa: en los fortines se vivía literalmente de la caza. Los soldados suplementaban su dieta con animales que habían cazado; avestruces, mulitas, gamas.³⁴ Y cuando todo faltaba, siempre quedaba una taza de “té pampa” para engañar el estómago.

El soldado no tenía descanso. Además de las guardias, debía salir a “las descubiertas”, esto es, a recorrer las inmediaciones, y en el célebre Regimiento 3 de Caballería, del coronel Conrado Villegas, trabajaba repartido en cuadrillas, en el picadero de adobes, en las chacras del Estado preparando la tierra para sembrar, haciendo fosos, levantando ranchos... Tras una hora de descanso, a las once de la mañana, el trabajo seguía hasta entrado el sol.³⁵

Pero la monótona y esforzada vida del fortín tenía sus momentos de entretenimiento y diversión. El juego de cartas era endémico entre los soldados y oficiales. En el período colonial estaba vedado a los blandengues “jugar juegos prohibidos de embite”, como naipes, dados, taba, “so pena de perdido el dinero y ser castigado...”. Así rezaban las órdenes generales para la Compañía La Valerosa de la guardia de Luján.³⁶ Empero, toda prohibición fue inútil; los blandengues, observaría más tarde Par-

chappe, se pasaban el día con los naipes en la mano.³⁷ Además de la baraja, que ayudaba a matar el tiempo, los soldados de la frontera jugaban al palo enjabonado, a las carreras de caballos y, en alguna ocasión, también al carnaval.³⁸

Había, sin embargo, un evento que los milicos esperaban con impaciencia y disfrutaban con alegría. El baile. La charanga del regimiento tocaba un gato o una cueca y los soldados sacaban a bailar a sus mujeres de enaguas almidonadas, que habían sido especialmente citadas, casi obligadas a concurrir.³⁹

Los fuertes coloniales solían tener una capilla, pero entonces y siempre acostumbraban a faltar los capellanes, lo cual no significaba que todo residuo de religiosidad hubiera desaparecido de la frontera. Armaignac recordaba sobrecogido el espectáculo que presentaba la tropa al toque de la oración, hincada de rodillas en el campamento y sumida en un profundo silencio.⁴⁰ En el día de algunos santos algunas mujeres no olvidaban encender una vela de sebo frente a su efigie. Durante la Semana



El chiripá, la barba crecida, el pelo largo y las botas de potro eran atributos propios del soldado y su compañero infaltable, el mate. El racionamiento que recibía era escaso, básicamente carne, galleta y yerba. Soldado de Rosas, Monvoisin 1842. (Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs. As., Emecé, 1964)

Santa el fuerte exhibía un aspecto triste, “el cambio de guardia se hacía en silencio, la bandera estaba a media asta, los clarinetes, las trompetas y los tambores estaban vedados. A las ocho de la noche la charanga ejecutaba un fúnebre toque de servicio de un efecto singular e imponente...”. El Sábado de Gloria el fuerte renacía, volvían el bullicio y el trajín.⁴¹

El soldado no estaba solo; a veces, y como hemos señalado al pasar, podía vérselo en compañía de una mujer. La mayoría de los blandengues de “La Valerosa” estaban casados. La “fortinera” era un personaje inconfundible de nuestra frontera.

Ebelot describe, con brío y colorido, el escenario en el que vivían las mujeres en el fortín: “Imagínense ustedes un reducto de tierra de una cuadra de superficie flanqueado de chozas de juncos algo más grandes que las tiendas y más pequeñas que los ranchos más exiguos, dejando en el medio un sitio cuadrado en cuyo centro está el pozo, e inundado de criaturas que chillan, de perros que retozan, de avestruces, de ratas de aguas domesticadas que allá llaman nutrias, de mulitas, de peludos que trotan y cavan la tierra, de harapos que se secan en las cuerdas, de fogones de estiércol en los que canturrea una pava de mate y se asa el alimento al aire libre y figúrense ustedes en torno la pampa desierta, chata... y tendrá el cuadro en medio del cual transcurría la vida de la mujer del soldado de frontera”.⁴²

Desdentadas, con los rostros ajados y curtidos por el sol del desierto, las fortineras no sólo cocinaban y lavaban las ropas de sus compañeros, también desempeñaban diversas y variadas tareas que hacen pensar que estaban semimilitarizadas. Debían acudir al primer llamado del oficial, concurrir a los velorios y asistir a los enfermos, cuidar las cuadras cuando se ausentaba el regimiento, vigilar las caballadas y hasta vestirse de soldados para engañar a los indios.⁴³ Algunas, como mama Carmen, célebre por sus mugrientas tortas fritas y su coraje a toda prueba, tenían grados militares. Mama Carmen era sargento primero y en una ocasión en que estaban ausentes los soldados defendió el fortín de un ataque indígena.⁴⁴ Alguna otra fortinera hacía también de curandera.

Muchas mujeres lavaban y planchaban la ropa de la tropa y cobraban por el servicio, otras cocinaban tortas y las vendían a la oficialidad,⁴⁵ y disponían así de dinero propio que les daba cierta autonomía. Recibían además racionamiento. Se decía que cambiaban de hombre pero no de regimiento y así acompañaban al cuerpo durante veinte, treinta y hasta cuarenta años.⁴⁶

“La pasto verde”, “La siete ojos”, la “Negra” Juana, la “Trenzadora”, “Mamboretá”; los sobrenombres, entre pintorescos y grotescos, que llevaban las mujeres del fortín ocultaban mal una personalidad femenina independiente y libre. Cuando el cariño se enfriaba o aparecía otro hombre en sus vidas, no vacilaban en abandonar a su compañero y for-

mar nueva pareja. Así Tomasa María Martina Ruiz dejó a su marido para “amistarse” con otros soldados. Tomasa María Martina Ruiz fue sorprendida acostada con el desertor José Almada.⁴⁷ En la intimidad algunas fortineras podían ejercer su todopoderoso arbitraje entre dos hombres: después de golpear a la infiel Tomasa con un rebenque, el blandengue Julián Valdez le preguntó “con cuál de los dos se quería quedar”. Ella le contestó “contigo” y se marchó con el otro.⁴⁸

Más allá de la línea de fortines, más allá de las “últimas poblaciones”, se abría el desierto, esa inmensa y sobrecogedora planicie sin árboles y salpicada aquí y allá de médanos, llena de peligros y secretos, donde la vida privada desaparecía para trocarse en dura y azarosa supervivencia.

Para enfrentar la travesía había algunas reglas de oro; ante todo marchar por las rastrilladas que dejaban los indios en su ir y venir o por el sinuoso camino que habían abierto las carretas, evitando así caer en los guadales, esos suelos blandos y movedizos que podían ser húmedos o secos, arenosos o pantanosos y donde se hundían los jinetes y sus cabalgaduras.

También había que esquivar las vizcacheras, que se hacían más frecuentes en las elevaciones del terreno. La marcha estaba regulada por los cursos de agua y lagunas, se acampaba junto a éstas y allí los integrantes del grupo o caravana lavaban sus ropas, se bañaban y saciaban su sed: “...en un instante los bordes de la laguna fueron cubiertos con camisas y calzoncillos extendidos sobre el pasto; y mientras los trapos se secaban, los lavaderos retozaban en medio del agua...”⁴⁹

Se pernoctaba a cielo abierto envuelto en el poncho y usando la montura como almohada, o bien en viviendas improvisadas con juncos y ramas amarradas a estacas que parecían arcadas y estaban cubiertas con cueros y los ponchos de los improvisados moradores.⁵⁰

*El desierto, la travesía
y la supervivencia*



Más allá de la línea de fortines estaba el desierto. Enfrentar la travesía era un desafío riesgoso: la marcha estaba regulada por los cursos de agua y los sinuosos surcos que dejaba el trajinar de las carretas.

Tropa de carretas, Pallière, 1858.
(Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs. As., Emecé, 1964)

El fogón era la única forma de sociabilidad posible en el desierto; allí, democráticamente, soldados y oficiales o peones y capataces de tropa desgranaban historias de hazañas, entuertos y amores mientras tomaban mate y comían sus monótonas viandas.

El que cruzaba el desierto debía hacerlo a caballo; no tenerlo era casi un pasaporte a la muerte. En verano, los tábanos se volvían imposibles, cubrían literalmente el cuerpo del viajero y su caballo, que pronto quedaba bañado en sangre por las implacables picaduras de aquéllos. Atormentados los caballos por los tábanos, no podían pastar tranquilos y adelgazaban rápidamente.⁵¹ Los jaguares y los pumas, por su parte, merodeaban en las inmediaciones de los improvisados campamentos. El cruce del desierto suponía afrontar, además de las asechanzas de las fieras y los insectos, dos grandes situaciones límite: el hambre y la sed.

La dieta en el desierto se simplificaba brutalmente; los que llevaban provisiones las devoraban en el camino; en su avance hacia las tolderías ranquelinas, Mansilla y sus diecinueve acompañantes llevaban charque. Las expediciones en las que marcharon Pedro Andrés García, Parchappe y Ebelot llevaban ganado en pie que carneaban en el camino.⁵² En el desierto, el pan y la sal tendían a desaparecer y la dieta se centraba en la carne asada.⁵³ Cuando se acababan las provisiones se comenzaba a sacrificar los caballos, las yeguas y aun las mulas que acompañaban a los expedicionarios. Eduardo Gutiérrez recordaba que en una salida al desierto el jefe de la partida ordenó sacrificar, para ser consumidos por la hambrienta tropa, “tres o cuatro mancarrones patrios”.⁵⁴

La dependencia de la caza, la recolección y la apropiación directa, ya marcada en la frontera,⁵⁵ se hacía abrumadora en el desierto aun para aquellos que portaban algunas provisiones; avestruces, guanacos, liebres, gamas, mulitas, que cocinaban en su caparazón, y otros animales del desierto eran atrapados o boleados para aplacar el apetito pantagruélico que atacaba a los que hacían la travesía. En su camino a las tolderías, Manuel Baigorria y sus acompañantes se toparon con una partida de avestruces que les sirvieron de alimento.⁵⁶ El cautivo Nicolás Romero, que venía huyendo de los indios, sació su hambre comiendo huevos de avestruz, y cuando tenía sed bebía la clara, y se comió tres peludos.⁵⁷ José Teodoro Flores, otro fugitivo, se alimentó con la fruta del duraznillo. El desierto proveía su propia leña para quien sabía encontrarla; el chañar, el cardo, el hinojo, las raíces del algarrobo alpataco ardían así, generosamente, en los fogones de la travesía.

La sed se hacía más difícil de aplacar que el hambre en las soledades de la pampa salvaje. Cuando no aparecía un curso de agua o un mero charco donde aplacarla, se podían hacer jagüeles;⁵⁸ si el agua de la laguna era fétida y salobre, se podía encontrar agua potable cavando po-

Si bien, en la frontera, la dependencia de la caza era una constante, mucho más lo era en el desierto. Avestruces, guanacos, liebres y otros animales eran boleados para saciar el hambre que acompañaba las travesías.

Boleando baguales, Paucke, 1752.

(Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs. As., Emecé, 1964)





En el cruce del desierto, la falta de agua podía ser causa de muerte. La toldería era un alto en el camino, un lugar donde saciar la sed y el hambre del viajero, donde el sobreviviente de la travesía podía recuperarse.

Toldería de indios, Pellegrini, 1830.
(Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs. As., Emecé, 1964)

zos con el cuchillo cerca de sus orillas.⁵⁹ A veces había que recurrir a las gotas de rocío que se conservaban en las hojas de las cardas⁶⁰ o en el pasto que había humedecido durante la noche. Muerto de sed, un gaucho, que cruzaba el desierto en su camino de regreso a la frontera, humedecía su poncho en el pasto empapado del rocío “y mojado lo chupaba”.⁶¹ Desesperado, el coronel Hilario Lagos quiso engañar su sedienta garganta chupando un pedazo de la carona de su recado.⁶² Ya en tiempos de Alsina, para suerte de las tropas que se internaban en el desierto, se empleaban unas bombas que llevaban el agua a la superficie.⁶³

El hambre y la sed del viajero desaparecían al llegar a la toldería. Allí reaparecían, en forma regular, el agua y la comida. Entre los ranqueles, Mansilla fue agasajado con pechero de cordero, choclo y zapallos, carne de vaca y de yegua asada, patay, carbonada de zapallo, mazamorra, algarroba, pastelitos y un plato de bofe, que el coronel comió sin quejarse para no desairar a sus anfitriones.⁶⁴

En el festín que dio un cacique con motivo de su casamiento, los soldados que asistían pudieron degustar picana de caballo, fiambres, sangre de yegua cortada en pedacitos como gelatina, alones de avestruz y ocho costillares de potro asados con cuero.⁶⁵ Allí en las tolderías el sobreviviente de la travesía, como le ocurrió a Mansilla en el toldo de Espumer, podía volver a encontrarse con un mantel, plato, cubiertos y vasos, como en la “civilización”.⁶⁶

“Parezco cristiana, porque [el cacique] Ramón me permite vestirme como ellas, pero vivo como india: y francamente me parece que soy más india que cristiana, aunque creo en Dios, como que todos los días le encomiendo mis hijos y mi familia.”⁶⁷

*Cautivos y renegados,
frontera e identidad*

Estas palabras que la cautiva Fermina Zárate deslizó en un diálogo con Mansilla en el toldo de su esposo, el cacique ranquel Ramón, desnudan en toda su intensidad el drama de la identidad en la frontera. Es que la sociedad de frontera tenía sus propios códigos y descubrirlos no es tarea fácil. Ante todo, sus lealtades estaban divididas, y ello quedaba al desnudo en la peculiar y ambigua trama de relaciones que tejió con los indios, que, después de todo, eran sus “vecinos”. Pedro Andrés García, ese ilustrado conocedor de nuestra frontera, aseguraba que las poblaciones fronterizas eran “segura posada de los indios infieles que hacen tránsito a las guardias o a nuestros campos [...] son –añadía– los introductores de los indios de tierra adentro, casi todos son parientes, amigos y relacionados y con todos tiene innatos unos mismos vicios que es el robo a los españoles... la clase de gentes aquí pobladas son poco menos feroces e inciviles que los mismos indios”, con quienes además mantenían un activo comercio.⁶⁸ García ponía en tela de juicio la identidad misma de los pobladores de la frontera. Si eran españoles lo eran de una forma peculiar y degradada. Las tensiones internas y el sentido mismo de identidad de las sociedad de la frontera se exacerbaban en el caso de los cautivos y los renegados. Allí, en efecto, se ponía a prueba la identidad de “españoles” de los confines del poblamiento.

¿De cuáles sectores se reclutaban los cautivos? Tanto los hombres como las mujeres caían en cautiverio: los primeros a tierna edad, las segundas a casi todas las edades.⁶⁹ Los había “blancos”, pero también negros e indios hispanizados, arrieros, peones, y viajeros que cruzaban los caminos y caían prisioneros de una partida de indios. ¿Cuáles eran las funciones de los cautivos en la sociedad indígena? Mansilla las sintetizó muy bien: debían lavar, cocinar, cortar leña con las manos, hacer corrales, domar potros, cuidar los ganados y servir “de instrumento para los placeres brutales de la concupiscencia”.⁷⁰ Los hombres eran reducidos a una condición servil y empleados también de baqueanos, rehenes para el canje de cautivos, mensajeros y prenda de paz.⁷¹

El caso de Rafael Soto revela que, en ocasiones, los cautivos desempeñaban tareas de supervisión, llegando, incluso, a tener indios a su cargo: el cacique lo dejó en las salinas con veinte indios cuidando sus caballadas.⁷² Los cautivos integraban la red de intercambios de los indios de la región; eran parte del flujo de bienes que trocaban con otros aborígenes con la sociedad hispanocriolla. El cautivo Juan Jurado reveló que sus captores lo vendieron a los indios pampas.⁷³ Si el comercio de cautivos entre los distintos grupos indígenas de la región parece haber sido bastante activo, no lo fue menos el que, bajo el viejo rótulo de rescate, se efectuaba entre los indios y los españoles. Para los primeros, el rescate era ante todo una operación comercial, una forma de trueque por el que

BIBLOSARTE

LIBROS Y BIBLIOGRAFÍA ESPECIALIZADA EN HISTORIA DEL ARTE

BIBLOSARTE DECLARA QUE:

LOS DERECHOS DE LA OBRA PERTENECEN ÚNICA Y EXCLUSIVAMENTE AL ESCRITOR Y A SU CORRESPONDIENTE EDITORIAL. QUEDA TOTALMENTE PROHIBIDO SU REPRODUCCIÓN EN CUALQUIER FORMA O POR CUALQUIER MEDIO, YA SEA ELECTRÓNICO, MECÁNICO, POR FOTOCOPIA, REGISTRO U OTROS MEDIOS CON FINES DE EXPLOTACIÓN LUCRATIVA. CUALQUIER OBRA SERÁ RETIRADA INMEDIATAMENTE DE LA WEB SI ASÍ LO SOLICITA SU PROPIETARIO.



BIBLOSARTE.COM/INICIO

ingresaban a su economía bienes que venían a cubrir una demanda insatisfecha por la producción interna (véase cuadro).

BIENES PAGADOS POR EL RESCATE DE UNA CAUTIVA (1779)

Pellón de sal	1
Mantas de bayeta	3
Sombreros	1
Lomillos	1
Estribos	1
Espuelas, pares	2
Freno sin copas	1
Cabezadas	1
Basenillas	2
Mazos de cuentas	3
Ponchos	3
Caballos	5
Yeguas	50

FUENTE: Archivo General de la Nación, IX-I-5-3

Los cautivos hombres tendían a fugarse cuando la ocasión se presentaba, pero las cautivas en cambio eran proclives a quedarse en la tolдерía o a regresar a ella si habían sido rescatadas. Como Fermina Zárate, muchas de ellas se convirtieron en concubinas o esposas de los indios y acabaron teniendo hijos con ellos. Esta sola circunstancia tendía a retenerlas en territorio indígena. Por otra parte, el haber convivido con los abo-



Para la mujer, haber convivido con indios era una mancha imborrable en su honra, razón por la cual las cautivas eran proclives a quedarse en las tolдерías o, incluso, a regresar a ellas si habían sido rescatadas.

El regreso de la cautiva, Rugendas, 1838. (Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs. As., Emecé, 1964)



La frontera fue un escenario propio para el rapto de mujeres. El destino de las que caían cautivas, en muchos casos, era convertirse en la concubina de un cacique.

El cacique Sunchar, 1786. (Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs. As., Emecé, 1964)

rígenes era una mancha a su “honra” que la sociedad hispanocriolla que la recibía luego de rescatadas no olvidaba. Los hombres, en cambio, encontraban en ésta una rápida reinserción; lograban sin dificultad trabajo de baqueanos o intérpretes. En otras palabras, las cautivas acababan incorporadas a la sociedad indígena, y los cautivos que regresaban a la frontera salvaban su identidad “española”, una identidad que no habían perdido y que más aún los incitaba a la fuga, porque, como dijo un cautivo fugitivo, “les tiraba su religión”.

Pero no todos los cristianos que vivían entre los indios estaban allí contra su voluntad y habían sido raptados en la frontera. Existía todo un universo de “españoles” mestizos y negros que habían optado por vivir entre los indios, que habían llegado a la toldería voluntariamente y allí vivían refugiados. Eran los renegados, los que se habían pasado a los indios. “No había comandante de la expedición a las Salinas que no llevara un sombrero de paja de Guayaquil, fino, espuelas de plata, y un largo facón de lo mismo atravesado en la cintura, rebenque con virolas de oro, y su gran cigarro de hoja en la boca.”⁷⁴

Martín Alfonso “habla la lengua de los indios como ellos, tiene mujer propia y vive con ellos. Es domador, enlazador, boleador, pialador. Conoce todos los trabajos de campo como un estanciero...”. Es además eximio baqueano y, entre los indios, ha llegado a capitanejo. Ha vivido entre los cristianos y los aborígenes alternativamente.

¿Cómo era posible que estos “españoles” se hicieran “indios”? Para Martín Alfonso, y otros hombres de la frontera de su condición, adoptar la toldería no había comportado un cambio radical en sus circunstancias de vida material. La distancia entre un toldo y un rancho miserable podría recorrerse sin dificultad –por eso Cruz le sugiere a Martín Fierro con toda naturalidad vivir en un toldo “que sea sala y sea cocina”–, y ambos mundos, el de la frontera hispanocriolla y el aborígen, eran mundos ecuestres que giraban en buena medida en torno del ganado, de manera que las destrezas camperas de ese peón renegado les servían admirablemente bien entre los indios. Hacerse “indio” no significaba, pues, un cambio radical en las formas de vida, aunque implicaba situaciones nuevas que no todos estaban dispuestos a soportar, y por eso algunos, como el mítico Martín Fierro, decidieron regresar a la frontera.

Otros se quedaron más tiempo, pero no olvidaban el mundo que habían dejado atrás. Manuel Baigorria, cuando vivía exiliado entre los indios, solía contemplar a la distancia, desde la cima de un monte y embargado por la nostalgia, el pueblo que lo había visto nacer.⁷⁵

Los renegados, que habían hecho de los toldos su hogar permanente, cumplían funciones bien definidas entre los indios: hacían de “bom-

beros” (espías), participaban en los malones y a veces hasta llegaban a ocupar puestos de liderazgo en la sociedad india.

El cautivo Blas de Pedroza recordaba así la terrible figura de Juan de Dios, un renegado rubio y de ojos azules que no sólo hacía de bombero “vestido a la española”, sino que participaba activamente en las invasiones al mando de un grupo de indios, “cometiendo toda clase de maldades, matando por sí mismo a muchos cristianos, hiriendo a otros y robando a todos”.⁷⁶ El mismo Baigorria reveló con toda naturalidad que había participado activamente en las invasiones lanzadas por el cacique Yanquetruz.⁷⁷

“Amada negrita –le escribía a su novia el alférez Juan Ramón Balcarce desde el fuerte de Luján– no puedo negarte lo mucho que te amo pues me olvido de mi propio [ser] por quererte a ti...”⁷⁸

El amor en la frontera

El amor romántico también había llegado a la frontera, a fines del siglo XVIII, pero ¿era ya un fenómeno generalizado en la sociedad surgida en la línea de los fortines?

Corría el año 1804 cuando el peón Pedro Benítez conoció a Juliana Moreno en una estancia de Chascomús donde trabajaba y, según su declaración, “con este motivo la solicitó, de que resultó ser su amiga”. Ella, asegura nuestro hombre, lo habría instado a que la llevase con él, a lo que éste accedió, “porque lo que deseaba era casarse con ella”.⁷⁹ Y Benítez, efectivamente, se marchó con Juliana.

Las historias del “robo de mujeres” en la pampa –y las de la frontera no difieren de aquéllas– repiten siempre la misma trama; el raptor –un peón, un gaucho, un desertor cualquiera– conoce a una mujer que se deja seducir a su paso, le promete casamiento y una noche se alejan juntos del lugar. Tras de ellos van la parentela o el despechado marido; el raptor opta por esconder su prenda hasta que pasa el peligro, y si todo sale bien, se establecen como pareja en otro pago y pueden o no tener hijos.⁸⁰ Cuando caen en manos de la justicia ni él ni ella mencionan la palabra amor para explicar por qué hicieron lo que hicieron y por qué vivían juntos como marido y mujer. Las confesiones son tan monótonas como las de Benítez; el hombre y su concubina se conocieron, entraron “en amistad ilícita” y huyeron con el propósito o la coartada del casamiento.

Al estudiar las uniones informales de la pampa y de la frontera –en esto tampoco difieren– se descubre qué razones, a veces muy pragmáticas, ligaban a estas parejas: ellas lavaban su ropa y le cocinaban y ellos le ofrecían protección, sustento y compañía. Una suerte de intercambio recíproco de servicios. ¿Y el amor? Aunque no confesado en las declaraciones judiciales de los amancebados, el amor debió estar, sin embargo, muy presente en las parejas de las clases subalternas de la llanu-

ra pampeana, un amor silencioso, inarticulado, que no era fácilmente declarado por aquellos gauchos empecinados en defender la imagen de su hombría, pero que podía ser vivamente sentido. ¿Cómo lo sabemos? Pues por el hecho altamente revelador de que los tristes o yaravíes, que se cantaban en la pampa y que eran la delicia de los sectores bajos de la sociedad rural, versaban obsesivamente sobre temas amorosos⁸¹ y que en los fogones esos paisanos contaban, protegidos por la oscuridad de la noche y el calor de las brasas, sus historias de amor.⁸²

¿Hasta qué punto esas uniones al parecer tan libres implicaban un abandono de convenciones sexuales establecidas? En la frontera el índice de ilegitimidad era alto y la virginidad se perdía temprano. Sin embargo, el matrimonio seguía conservando su prestigio, aun en las clases bajas del mundo rural; muchos de los amancebados habían estado casados anteriormente, los raptos y las relaciones sexuales prematrimoniales se hacían bajo la sombra o el pretexto de un futuro casamiento, y muchas parejas informales, pasado un tiempo, regularizaban su situación ante el altar.⁸³

Que la palabra de la Iglesia, aunque débilmente, seguía escuchándose en la frontera lo prueba otro hecho: el número de las concepciones disminuía en cuaresma.⁸⁴

Sí, el amor había llegado a la frontera y con él una historia de relaciones de pareja que reproducía los patrones observados en las zonas de antiguo poblamiento de la campaña bonaerense.

Conclusiones

En la frontera, la vida privada asumió formas relativamente precarias y frágiles que rara vez dejaban margen para la intimidad, sobre todo en los sectores subalternos. Si algo representaba lo público en los confines de poblamiento tal era el ejército y el fortín: dos instituciones estatales, que respondían al Estado y eran financiadas por él. Pero en la frontera militar lo público se privatizaba rápidamente, porque el Estado tardaba en llegar y se implantaba mal. Lo público se privatizaba: desde el uniforme de los soldados, sustituido por vestimentas civiles y particulares, hasta las formas de subsistencia; las fortineras hacían tortas que vendían a los oficiales, los hombres cazaban su subsistencia y el dinero, que rara vez circulaba, dado el atraso de los sueldos, era reemplazado por vales en la pulpería. Inversamente, había momentos en que la vida privada se hacía “pública”, en el sentido de quedar expuesta a los ojos de los demás. Así, cuando el soldado marchaba, llevaba todos sus petates consigo sobre el lomo del caballo, y en campaña la falta de carpas y tiendas lo exponía a dormir frente a sus compañeros a la intemperie. En el desierto la vida privada desaparecía para trocarse en un vivir en la naturaleza y de la naturaleza.

La sociedad fronteriza tenía sus propios códigos y estrategias de supervivencia que no eran ni entendidos ni aceptados en la capital del virreinato; era una sociedad cuyas lealtades estaban divididas y que vivía una relación ambigua con sus vecinos, los indios. Por un lado, debía soportar sus malones y ver morir o caer cautivos a algunos de sus integrantes, pero, por otro, encontró varias formas de convivencia con las tribus de la pampa que le permitieron sobrevivir.

La lealtad de la población de la frontera —o por lo menos la de algunos de sus miembros— a ese mundo que las fuentes llaman a veces “la cristiandad” no era para nada irreversible. El caso de los renegados revela la labilidad que, por momentos, caracterizaba el sentido de identidad de los hombres que habitaban los confines. Convertirse en “el otro” o en alguien que vivía como el otro y en su mundo era posible porque la frontera era porosa y abierta y permitía, más allá de las situaciones de guerra y enfrentamiento, el ir y venir de sus hombres.

Con un mercado femenino algo estrecho y oligopólico, la frontera fue un escenario propicio para el rapto y una sexualidad a veces informal. Pero aquí ella, más que diferenciarse, compartía códigos y prácticas con la zona de antiguo poblamiento que revelan cómo un mundo privado de las relaciones afectivas y eróticas había migrado hacia los límites del asentamiento, se había mantenido fiel a sí mismo y no había dado totalmente la espalda a la prédica de la Iglesia católica.

La frontera fue, pues, un ámbito abierto a las sociedades que ella ligaba y separaba a la vez: la indígena y la española. Un ámbito donde la línea divisoria entre lo público y lo privado y la que corría entre “ellos” y “nosotros” no siempre estuvo clara y definitivamente trazada.



La sociedad fronteriza debía soportar frecuentemente los malones. Ver morir o caer cautiva a su gente formaba parte de la cotidianidad.

Ataque de indios, Isola, 1844. (Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs. As., Emecé, 1964)

Notas

1. Frederick Jackson Turner, "El significado de la frontera en la historia americana", en Clementi, Hebe *F. J. Turner*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968, pp. 44-46.
2. Pablo Cowen, "Casas en el sur. La vivienda en Magdalena, 1744-1815", en *Estudios de historia colonial rioplatense*, 2, La Plata, 1996, p. 40.
3. Fernando E. Barba, *Frontera ganadera y guerra con el indio*, La Plata, Editorial de la Universidad de La Plata, 1997, pp. 106-107.
4. *Ibidem*, p. 113.
5. William Mac Cann, *Viaje a caballo por las provincias argentinas*, Buenos Aires, Solar Hachette, 1969, p. 116.
6. Félix de Azara, *Viajes por la América meridional*, Buenos Aires, El Elefante Blanco, 1998, vol. 2, p. 157.
7. Carlos A. Mayo y Amalia Latrubesse, *Terratenientes, soldados y cautivos; la frontera, 1736-1815*, Buenos Aires, Biblos, 1998, p. 39.
8. Juan Manuel de Rosas, *Instrucciones a los mayordomos de las estancias*, Buenos Aires, Editorial Americana, 1942, p. 62.
9. Samuel Haigh, *Bosquejos de Buenos Aires, Chile y Perú*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1988, p. 46 Cown, *op. cit.*, p. 50.
10. John Miers, *Viaje al Plata 1819-1824*, Buenos Aires, Solar Hachette, 1968, p. 47.
11. Head, Francis Bond, *Notes Taken during some Rapid Journeys across the Pampas the Andes*, Londres, John Murray Albermarle, 1851, pp. 9-10.
12. Narciso Panchappe, *Expedición fundadora del fuerte 25 de Mayo en Cruz de Guerra, año 1828*, Buenos Aires, Eudeba, 1977, p. 105.
13. Miers, *op. cit.*, p. 29.
14. Mayo, Latrubesse, *op. cit.*, pp. 65-69.
15. Comandante Prado, *La guerra al malón*, Buenos Aires, Eudeba, 1968, p. 15.
16. Archivo General de la Nación (AGN), IX-12-7-2 Sumarios militares.
17. Panchappe, *op. cit.*, pp. 39-40.
18. Prado, *op. cit.*, p. 45.
19. Eduardo Gutiérrez, *Crónicas y siluetas militares*, Buenos Aires, Hachette, 1959, p. 243.
20. Véase cita 16.
21. Eduardo Gutiérrez, *op. cit.*, p. 246.
22. Prado, *op. cit.*, p. 113.
23. AGN, IX-1-5-3 Comandancia de Fronteras.

24. H. Armaignac, *Viajes por las pampas argentinas*, Buenos Aires, Eudeba, 1947, p. 175.
25. Prado, *op. cit.*, pp. 61-62.
26. Gutiérrez *op. cit.*, p. 292.
27. Armaignac, *op. cit.*, p. 175.
28. Alfredo Ebelot, *La pampa*, Buenos Aires, Eudeba, 1961, p. 114.
29. AGN, IX-1-4-6 Comandancia de Fronteras.
30. Parchappe, *op. cit.*, p. 68; Gutiérrez, *op. cit.*, p. 293; Prado, *op. cit.*, p. 54.
31. Alfredo Ebelot, *Recuerdos y relatos de la guerra de fronteras*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1968, p. 42 .
32. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 242.
33. Ebelot, *Recuerdos y relatos...*, *op. cit.*, p. 91.
34. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 242, y Prado, Manuel, *Conquista de la pampa*, Buenos Aires, Hachette, 1960, p. 75.
35. Prado, *La guerra...*, *op. cit.*, p. 53.
36. AGN, IX-1-6-2 Comandancia de Fronteras.
37. Parchappe, *op. cit.*, p. 36.
38. Prado, *La guerra.... op. cit.*, p. 59; Gutiérrez, p. 252.
39. Armaignac, *op. cit.*, p. 39; Juan Mario Raone, *Fortines del desierto*, Buenos Aires, Biblioteca del Suboficial, 1969, vol. 1, p. 196.
40. Armaignac, *op. cit.*, p. 102.
41. *Ibidem*, p. 193.
42. Ebelot, *La Pampa, op. cit.*, pp. 112-113.
43. Raone, *op. cit.*, vol. 1, p. 96; Gutiérrez, *op. cit.*, p. 55; Ebelot, p. 115; Prado, *La guerra... op. cit.*, p. 60.
44. Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 55 y siguientes.
45. Ebelot, *La Pampa, op. cit.*, p. 114, Raone, *op. cit.*, vol. 1, p. 97.
46. Raone, *op. cit.*, vol. 1, p. 96.
47. AGN, IX-12-6-7 Sumarios militares.
48. AGN, IX-12-7-8 Sumarios militares.
49. Parchappe, *op. cit.*, p. 63.
50. *Ibidem*, p. 47.

51. *Ibidem*, p. 44
52. Ebelot, *Recuerdos y relatos...*, *op. cit.*, p. 83.
53. Parchappe, *op. cit.*, p. 59.
54. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 216.
55. Mac Cann, *op. cit.*, p. 105.
56. Manuel Baigorria, *Memorias*, Buenos Aires, Solar Hachette, 1975, p. 75.
57. AGN, IX-1-4-6 Comandancia de Fronteras.
58. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 213.
59. Parchappe, *op. cit.*, p. 56.
60. Lucio V. Mansilla, *Una excursión a los indios ranqueles*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993, vol. 2, p. 21.
61. Mayo, Latrubesse, *op. cit.*, p. 90.
62. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 212.
63. Ebelot, *Recuerdos y relatos...*, *op. cit.*, p. 81.
64. Mansilla, *op. cit.*, vol. 2, pp. 54, 118, 120-121.
65. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 44.
66. Mansilla, *op. cit.*, vol. 2, p. 121.
67. *Ibidem*, vol. 2, p. 172.
68. Pedro Andrés García, *Diario de Viaje a Salinas Grandes en los campos del sur de Buenos Aires*, Buenos Aires, Eudeba, 1979, p. 52
69. Susana Migden Socolow, "Los cautivos españoles en las sociedades indígenas, el contacto cultural a través de la frontera argentina", *Anuario IHES*, 2, Tandil, 1987, p. 19.
70. Mansilla *op. cit.*, vol. 2, p. 8.
71. Mayo, Latrubesse, *op. cit.*, pp. 84-85.
72. AGN, IX-14-2-4. Archivo del Cabildo.
73. Mayo, Latrubesse, *op. cit.*, p. 186.
74. *Ibidem*.
75. Mansilla, *op. cit.*, vol. 2 p. 57.
76. *Ibidem*, vol 2, p. 27.
77. *Ibidem*, p. 81.
78. Baigorria, *op. cit.*, p. 87.

79. AGN, IX-1-5-3. Comandancia de Fronteras.
80. Baigorria, *op. cit.*, p. 77.
81. Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires (AHPBA), Real Audiencia, pp. 7, 5, 17, 4.
82. AHPBA, *Juzgado del Crimen*, pp. 34, 2, 29, 38.
83. Carlos A. Mayo, *Estancia y sociedad en la Pampa*, Buenos Aires, Biblos, 1995, pp. 186-187.
84. Mayo, *op. cit.*, p. 184; Mateo, José, “Bastardos y concubinas. Ilegitimidad conyugal y filial en la frontera pampeana bonaerense, (Lobos 1810-1869)” en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 3ra. Serie, 1er. Semestre de 1996, Buenos Aires, 1996.

Sociabilidades

Jorge Myers

Pilar González Bernaldo

Beatriz Bragoni

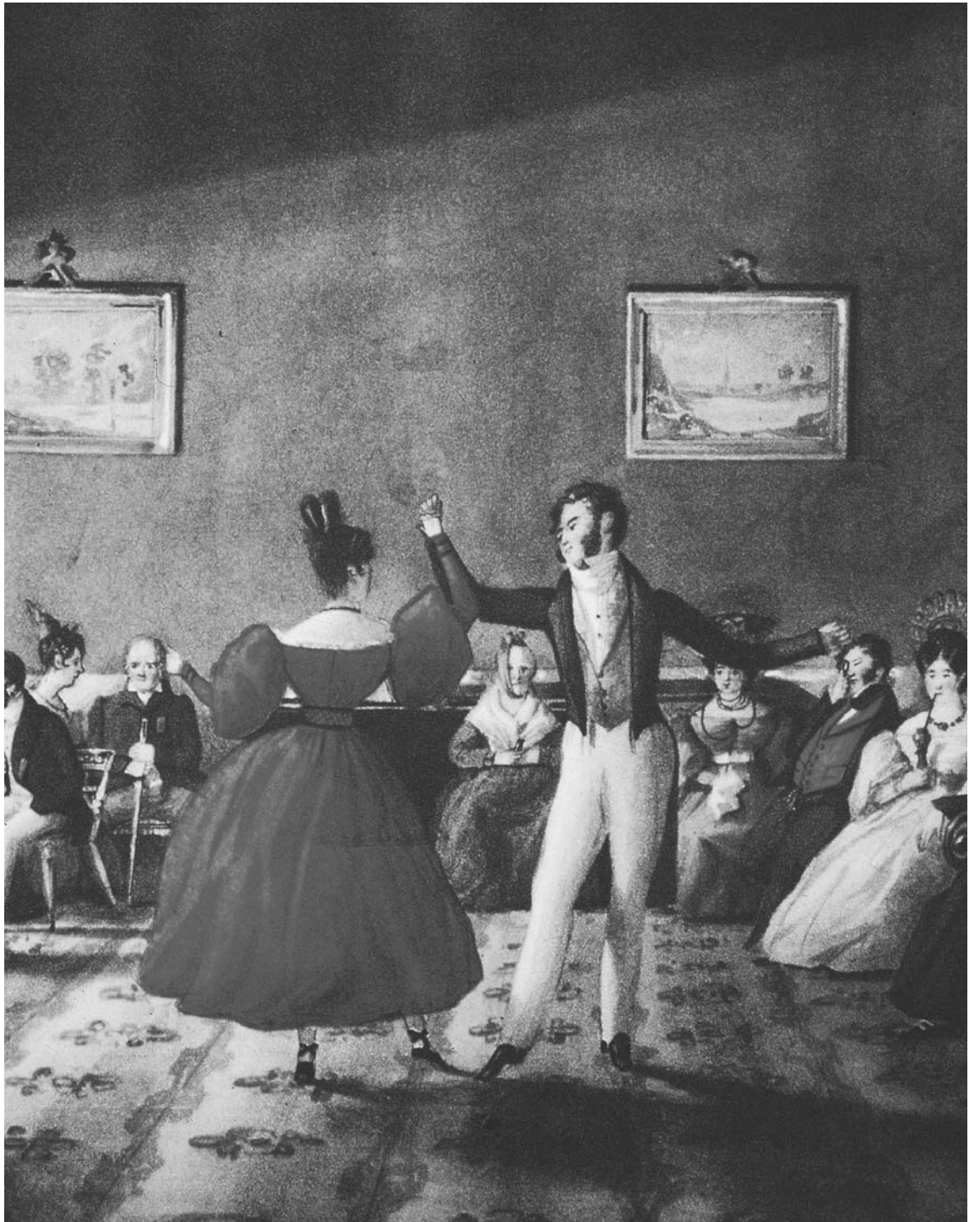
Las Sociabilidades se recortan aquí, como veremos, sobre dos grandes temas de la reflexión historiográfica contemporánea: las formas, o quizá mejor, los usos y prácticas de la cultura popular y de la cultura de elites y la historia de la familia. El primero, la dicotomía cultura popular-cultura de elites, luego de haber buscado durante algún tiempo el acta fundacional de su plena separación, y habiéndola encontrado en los momentos más variados, parece haber abandonado la búsqueda del origen, que no cesa, por la investigación de las formas de producción y apropiación de los artefactos culturales. Rituales y gestos retienen la atención para dar cuenta de culturas que no siempre expresan una teoría del gusto. En los textos que aquí presentamos se verán ambas cosas. Por una parte, las sociabilidades populares de un ámbito multiétnico (cabe recordar que la tercera parte de la población de Buenos Aires en 1810 es negra); fiestas y bailes de la “plebe” urbana, candombes de esclavos y libertos: configuraciones anónimas más que privadas, dotadas de una extraordinaria vitalidad. Por otra, teorías de la propiedad privada del individuo de una elite que ve las casas de familia transformadas en “vivaques militantes de la política de facciones”, pero que se siente a la vez obligada a responder a una sociedad de mercado en expansión que supone la distinción clara entre los espacios públicos y los retiros privados. Identificar la vida privada con sus manifestaciones más “convencionales” sería, claro está, un error de método. Los gestos que establecen la privacidad en los espacios públicos son más sutilmente reveladores de lo que se entiende por privado que las veladas en familia. Ni lo privado ni lo popular se identifican con contextos y recortes sociológicos estables; será, por el contrario, la política de los placeres la que

transforme las sociabilidades comunitarias en promiscuidades y las angustias de la soledad en deleites de la experiencia íntima.

La historia de la familia, objeto clásico de la reflexión sobre la vida privada, enriquecido por el diálogo fecundo entre historia y antropología, ha desplazado su objeto de análisis o, mejor dicho, su distancia de observación. Las historias de familias parten de las grandes formas del parentesco y de la alianza para mejor entender las libertades que los intersticios de indeterminación dejan a las estrategias individuales y las decisiones singulares, iluminando así de voluntades y frustraciones los trazos firmes de una brillante historia estructural. En nuestro caso, la cercanía permitirá ver que los cimientos de una intimidad conyugal no diluyen los lazos amplios de la parentela, que no existe una necesaria oposición entre obediencias de clan y pasares matrimoniales. Esta permanencia de las parentelas amplias, independiente de las estructuras de coresidencia, amortigua e interfiere en las lógicas de la política y en la dinámica de mercado. Nuevamente, las fronteras entre público y privado se revelan inestables, si lo que buscamos son fronteras; pero de la alameda al candombe, del teatro a la pulpería, del pueblo entero al zaguán, hay infinidad de destellos claros, de modos privados, si lo que buscamos son brillos discontinuos de un objeto diseminado.

Fernando Devoto

Marta Madero



Una revolución en las costumbres: las nuevas formas de sociabilidad de la elite porteña, 1800-1860

Jorge Myers

Un hecho central plasmó el carácter de la vida social y cultural del Río de la Plata en la primera mitad del siglo XIX: la Revolución. La vida privada tanto como la pública se vieron conmovidas hasta sus cimientos por el proceso de transformación social y política que ella impulsó. Las esferas de lo público y de lo privado, que en las últimas etapas del Antiguo Régimen habían comenzado a cobrar mayor autonomía entre sí, experimentaron entonces una interrupción en la tendencia que parecía conducir ineluctablemente hacia una mutua y más nítida segregación. Más aún, como consecuencia de la presión permanente que la Revolución ejercía sobre la sociedad y que se traducía en una incesante movilización de sectores muy amplios tanto como en una progresiva politización de todos los ámbitos de la vida común, lo público tendió entonces a devorarse lo privado, no sólo reduciéndolo a un espacio mínimo de la experiencia individual y colectiva sino resignificándolo en todas sus características propias. En un movimiento progresivo que hallaría dos instancias de plenitud alternativas —aquella propuesta por los seguidores del régimen rosista, y aquella otra impulsada por los jóvenes miembros de la Generación del '37 en su fase “socialista” y facciosa—, los valores que sustentaban los comportamientos pertenecientes al ámbito de lo privado tendie-

La transformación social y política impulsada por la Revolución conmovió la vida privada tanto como la pública. Lo público tendió a fagocitarse lo privado, reduciéndolo a un espacio mínimo de la experiencia individual y colectiva.

Minuet, Pellegrini, 1831. (Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs. As., Emecé, 1964)

ron a fundirse –en una relación de clara subordinación– con los valores republicanos y partidistas que entonces comenzaban a cimentar el espacio de lo público en los nuevos estados del Río de la Plata. El espacio de lo privado, fortalecido en los países europeos más desarrollados como consecuencia de las transformaciones inauguradas por la progresiva instauración de la sociedad de mercado, y que hallaría una expresión paradigmática en el nuevo culto al “yo” propuesto por los movimientos románticos surgidos en las primeras décadas del siglo, experimentó en el Río de la Plata en aquella misma época una suerte de eclipse parcial. No resultaría quizás del todo osado suponer que esa divergencia haya constituido uno de los *turning-points* más significativos en la historia cultural de la región.

Otra de las consecuencias directas de la Revolución había sido el desmantelamiento del sistema comercial español, que dio inicio a una progresiva integración de la región en la economía atlántica hegemonizada entonces por Gran Bretaña y a una consecuente profundización del desarrollo local de la estructuración social típica de la sociedad comercial moderna. Las dinámicas económicas y sociales tendientes a reforzar la cristalización y autonomización de una esfera privada –de los lazos domésticos, los afectos, del despliegue de las zonas “transparentables” de la intimidad– no sólo estuvieron presentes en el Río de la Plata después de la Revolución, sino que su profundización fue motorizada por las consecuencias que esa apertura del mercado trajo aparejadas.

En este doble movimiento inaugurado por la Revolución reside su paradoja. Por un lado, la movilización política –que pronto desembocaría en una lucha facciosa de características cada vez más holistas–, propendiendo a restringir y a socavar los espacios estrictamente “privados” de la existencia, conmovió, incluso, a aquellos santuarios sagrados de la intimidad burguesa, los hogares privados presididos por sus respectivas matronas –madres, esposas, hijas y hermanas–, que en lugar de ofrecer un refugio ante la tormenta se convirtieron ellos mismos en volcanes pasionales de la política local. Contemporáneos como el indudablemente algo “estirado” general Soler se quejarían una y otra vez de la movilización política de las mujeres y de la transformación de las “casas de familia” en vivaques militantes de la política de facciones. Todos los ámbitos de la vida privada –desde perspectivas de las elites– parecían sucumbir ante la movilización política permanente que había desencadenado la Revolución, transformándose así en objetos de la acción explícita de un Estado que se sentía impelido a moldear costumbres y prácticas que una sociedad civil imperfecta y parcialmente pulverizada no estaba en condiciones de hacer.



Con la Revolución, la intimidad burguesa también fue socavada, pues la movilización política alcanzó a las mujeres. La participación de las matronas en la política de facciones provocó una transformación en las casas de familia.

Señora principal con su negra, Vicente Alban, 1783. (Summa Artes, Historia General del Arte, Madrid, Espasa Calpe, 1985)

Por otro lado, en cambio, la experiencia social y cultural de la elite estuvo progresivamente marcada por la expansión de la sociedad de mercado, que tendió a consolidar ámbitos de la vida social que se suponían claramente demarcados de aquellos que conformaban el espacio de lo público: ámbitos cuya legitimidad derivaba al menos tanto de la nueva concepción más radical de “propiedad privada”, como de la noción moderna de “individuo” que comenzaba a emerger del confuso entramado ideológico vehiculizado por la Revolución. En la etapa rivadaviana se registraría el comienzo de la articulación de un denso entramado de asociaciones “privadas”, cuya acción debía definir un espacio intermedio entre el Estado y la sociedad. Los publicistas rivadavianos suponían que en esas asociaciones debería desenvolverse con más vigor la actividad autónoma de los individuos –cuya pertenencia a la elite constituía un supuesto implícito–, quienes, al hacerse cargo de funciones hasta entonces reservadas al Estado, contribuirían a cimentar la esfera privada. Aquellos ámbitos –monopolizados por miembros de la elite– ofrecerían en la década del 20 un conjunto de recintos idóneos en los que se pudiera ensayar la creación de nuevas formas de sociabilidad que fueran simultáneamente compatibles con el ideal moderno del individuo autónomo o privado y con el nuevo espíritu republicano. El carácter efímero de la mayoría de ellos trasluce, sin embargo, la fuerza con que aquellas dinámicas contrapuestas que la Revolución había iniciado seguían obstaculizando tanto la elaboración de lo público como la construcción de una esfera de lo privado. No obs-

tante ese fracaso inicial, sucesivas nuevas formas de sociabilidad representarían el medio predilecto por el cual la elite rioplatense buscaría, insistentemente, hallar alguna solución a ese *conundrum* revolucionario que, derivando en una combinatoria de dinámicas incompatibles, había producido aquel Leviatán enigmático, aquella esfinge que tres lustros y medio más tarde estaría aún convocado a interrogar Sarmiento.¹

De la vieja a la nueva elite

Rotos los lazos que vinculaban el Virreinato del Río de la Plata con España, la reconfiguración de las relaciones de poder que la creación de un nuevo Estado imponía necesariamente modificó también el carácter y las funciones de la elite local. En el Antiguo Régimen el orden se había asentado sobre la noción de jerarquías estables que se relacionaban más con la sociedad en su conjunto que con los individuos, presentando de esa manera cierto cariz corporativista y estamental. La pertenencia a identidades socialmente constituidas, como la casta, el linaje, o la corporación, definía los privilegios y las obligaciones, los prestigios y el poder de los individuos. La Revolución, en cambio, había instaurado un proyecto político apoyado en un conjunto de ideologemas radicalmente opuestos a los de la sociedad colonial. Entre los más significativos se hallaban la postulación de un conjunto de derechos básicos que pertenecían naturalmente a los individuos; el reemplazo de las teorías corporativistas que definían el cuerpo social de la Monarquía por diversas interpretaciones contractualistas o jusnaturalistas de la soberanía, y —en relación estrecha con estos dos núcleos ideológicos— la adopción de una concepción republicana de ciudadanía (aun por aquellos revolucionarios que deseaban preservar la forma monárquica de gobierno).

En este contexto intelectual y cultural transformado, la noción misma de “elite” no podía sino experimentar algún cambio. En la creencia de la mayoría de la población, la pertenencia a ella dependía ahora fundamentalmente de la posesión de algún mérito individual reconocido por los demás miembros de la sociedad, como la acumulación de riquezas, de capital social y/o de poder. Pero el mérito al que se aludía con mayor frecuencia —al menos durante la primera mitad del siglo— tendió a ser fundamentalmente político, como aquel otorgado por los “servicios prestados a la causa de la Revolución” (servicios que en los años de lucha facciosa más intensa serían asimilados demasiadas veces a aquellos prestados a la causa unitaria, federal o rosista). La nueva elite que paulatinamente emergía de la convulsión revolucionaria —en Buenos Aires, pero también en diversas provincias del interior— se legitimaría en su condición, sin importar cuáles podían ser los factores materiales que le

permitían ocupar un espacio encumbrado en la sociedad, por su compromiso con la causa revolucionaria y con los valores promovidos por ella.² Si para los historiadores de hoy el cambio social más evidente fue el que tuvo lugar entre los integrantes concretos de la élite rioplatense durante el pasaje del Virreinato a la República –recambio de personas pero también de grupos sociales–, aquel que se imponía con mayor fuerza entre los contemporáneos de la Revolución era el de las transformaciones ideológicas y culturales que cuestionaban su propia legitimidad en el nuevo orden republicano.³

Así como la característica predominante en la década revolucionaria había sido la inestabilidad y las transformaciones repentinas y efímeras, aquello que se perfilaría cada vez con mayor nitidez en los lustros siguientes a la “anarquía del año ’20” sería la progresiva estabilización de esa élite, su sedimentación paulatina dentro del nuevo surco que el torrente revolucionario había abierto en el suelo cultural argentino. Esa creciente consolidación no se produjo, sin embargo, sin despertar recelos y resistencias entre la masa de la población, y en especial entre aquellos sectores que se percibían a sí mismos como los más perjudicados por el ordenamiento social vigente –los pobladores menos pudientes de la campaña, los orilleros de la ciudad de Buenos Aires, los mulatos, los libertos, los antiguos “castas”–. Éstos mostrarían en los tiempos sucesivos una predisposición demasiado rápida a responder a los discursos que en un lenguaje republicano y populista retrataban la ilegitimidad de esa élite y de sus privilegios. En un campo político-cultural permeado de diatribas contra “los aristócratas”, “los círculos”, “los privilegiados” o simplemente “los ricos”, en cuyo interior resonaban aún las demandas populares desencadenadas por la Revolución, la nueva élite surgida de su triunfo se hallaría obligada a asumir una doble tarea: la de su propia constitución, y la de legitimar esa constitución en un ámbito que no le era necesariamente propicio. Por ende, en ella se afirmarían los discursos y las prácticas que enfatizaban la ilustración y el mérito como “distintos” legítimos en una sociedad republicana, mientras se recusaban simultáneamente los mecanismos de reconocimiento preferidos por las élites del Antiguo Régimen.

En estrecha relación con esta problemática acuciante, las prácticas de sociabilidad (hábitos de reunión y esparcimiento, modalidades de asociación para fines públicos o semipúblicos) y los principios sobre los que se asentaban, adquirieron una importancia creciente para la nueva élite porteña en los años 20 y 30 (como también lo hicieron en las provincias interiores de mayor complejidad sociocultural). Dos tópicos recurrentes



El carácter y las funciones de la elite local se vieron modificados por la Revolución. La pertenencia a la elite pasó a depender de la posesión de algún mérito individual reconocido por los demás integrantes de la sociedad. Hacia allá y para acá, Florian Paucke. (Universidad Nacional de Tucumán, 1942)

Nueva sociabilidad

dominarían esta situación: uno de ellos relativo a las condiciones constitutivas de la propia elite y de su lugar en la sociedad recién “emancipada”; el otro anclado más bien en el imaginario social protoliberal de la época y que refería a la sociedad en su conjunto. Uno y otro corresponden, respectivamente, a la “problemática ilustrada” y a la “problemática contractualista”.

Por un lado, serían sometidas a crítica las prácticas de sociabilidad juzgadas anacrónicas o que se suponían de algún modo reñidas con el nuevo ideario ilustrado y revolucionario. Por otro lado –y este tópico ejercería mayor fuerza en la constitución de un discurso referido a la “sociabilidad”–, se exigiría la promoción de formas de asociación por parte del propio Estado que sirvieran para morigerar los efectos más perniciosos de una Revolución cuyo resultado más evidente en las décadas del 20 y del 30 era el de haber disuelto el antiguo vínculo social sin generar nuevas formas de unión colectiva que moderaran el ímpetu disolvente del nuevo individualismo doctrinario.⁴ Para publicistas como Ignacio Núñez, por ejemplo, la tarea que reclamaba la hora presente no era simplemente la de reformar las costumbres y prácticas de sociabilidad, sino la de crear formas de sociabilidad en un mundo desprovisto de ellas. En el caso de Núñez, esa ausencia remitía ante todo a las condiciones sociales propias del orbe hispano, dominado a su juicio por principios de exclusividad familiar y recogimiento individual, que contrastaban flagrantemente con aquellas que en los dos estados de origen inglés habrían permitido un desenlace exitoso a sus distintas experiencias revolucionarias. Para otros publicistas, en cambio, el individualismo exacerbado que habría alimentado la “carrera de la revolución” no era tanto español en su origen cuanto revolucionario. En ambos casos, se le pedía al Estado que interviniera sobre la sociedad creando por ley aquellos espacios que la sociedad –que la elite, más bien, ya que era en ella en la que pensaban casi exclusivamente estos publicistas– mostraba ser incapaz de crear por sí sola. La conclusión más radical a que tendería ese tipo de diagnóstico era que la vida argentina habría sido retrotraída a una situación enteramente asocial. Tanto para los publicistas ilustrados de la etapa rivadaviana como para los escritores románticos una década y media más tarde (y también para más de un publicista rosista, aunque procesaran esta visión dentro de una matriz interpretativa muy distinta), la promoción de la sociabilidad de los sectores de elite se presentaba como una de las tareas más urgentes que debería resolver el Estado, y de cuya resolución dependiera la supervivencia misma de una sociedad independiente en el Río de la Plata.

Aquellas manifestaciones de sociabilidad en las cuales los miembros

de la elite se reconocían mutuamente como tales siguieron correspondiendo en líneas generales a cinco grandes zonas de la experiencia social y cultural rioplatense: 1) la sociabilidad doméstica y semiprivada, 2) los espectáculos públicos y el uso de los espacios de esparcimiento urbanos, 3) la interacción semipública de los cafés, 4) la actividad “corporativa”, y 5) el nuevo marco de las asociaciones políticas o semipolíticas surgidas como parte del proceso inaugurado por la Revolución. Las dos primeras corresponden al universo de la experiencia “privada”; a un tipo de experiencia cuya dinámica de desarrollo no debió variar demasiado en el pasaje del Antiguo Régimen a la República. Tanto las formas de sociabilidad que hallaban su escenario predilecto en las casas de las familias como aquellas otras, que aunque se desarrollaban en espacios públicos, abiertos al cruce y a la mezcla social, tenían como principales protagonistas a las unidades familiares –recogidas sobre sí mismas, cuya actividad se dirigía más hacia su interior que hacia el entorno social más vasto que las circundaba– han sido incluidas dentro de la categoría de la “experiencia privada”, para distinguirlas de aquellas otras actividades y prácticas que privilegiaban las relaciones hacia fuera de la unidad sociodoméstica. Los tres últimos ítems, en cambio, pertenecen a una esfera de la experiencia marcada visiblemente por las transformaciones sociopolíticas inauguradas por la Revolución: el tipo de cambio producido en ellas respondería más a la implementación progresiva de nuevos procesos sociales y políticos que a un patrón de desarrollo que podría denominarse “inercial” o “sedimentario”. Ello se debió a que fueron –en un principio– las modalidades de “lo público” las más inmediatamente alcanzadas por los procesos de transformación puestos en marcha por el movimiento contra las autoridades tradicionales del Virreinato y –eventualmente– contra España y su monarquía.

El ámbito de sociabilidad por excelencia de la elite rioplatense fue el espacio interior del propio hogar, antes y después de la Revolución. En primer lugar, los miembros de aquella elite –comerciantes, hombres públicos, hacendados, o meros publicistas– participaban de los placeres cuestionables de la vida doméstica. Inmersos en una red de relaciones familiares que los ponía en relación con una multitud de otros individuos, los hombres y mujeres de la elite raras veces pudieron llegar a conocer la experiencia moderna de la soledad. En los principales hogares de Buenos Aires aún se conservaba la costumbre clientelística de mantener parientes pobres y agregados bajo un mismo techo con los miembros –por lo general también muy numerosos– de la familia nuclear. Algunos hogares porteños contaban con más de cincuenta perso-

*Sociabilidades domésticas
y círculos privados*

nas –incluyendo esclavos, empleados y huéspedes permanentes–, y si bien la tendencia secular impondría una progresiva disminución de aquellos números abultados, la primera experiencia social de los integrantes de las “familias decentes” seguiría siendo la de su inserción, desde la cuna, en una amplia red de parientes, conocidos y subordinados, que rodearía y acompañaría al individuo durante todo su periplo vital. El cambio de actitud acerca de esta institución social, en los primeros años del siglo XIX, aparece registrado con precisión en la correspondencia privada de Felipe Arana. Al escribirle a su suegro y socio comercial Francisco Antonio de Beláustegui, Arana no podía evitar descargarse con vehemencia: “Nada más impropio y coercitivo del orden doméstico que la franca hospitalidad a los extraños, y comúnmente al paso, que distrae de las primeras atenciones, produce excesos que no puede prevenir la más sutil prudencia: ya se cuentan en nuestra familia dieciocho huéspedes entre amos y esclavos, y en ocasiones se aumenta este número con tal insolencia que llega a noticia de mi señora Da. Melchora cuando nos sentamos a la mesa porque mi primo Juan Antonio en sus viajes de Montevideo se arroga la licencia de hospedar a cuántos quiere y entre ellos algunos muy poco dignos de hombrearse con nosotros ya por su poca educación, ya por su demasiada liviandad sin distinguir las gentes con que tratan, ni la casa en que viven, tanto más notable cuanto que la localidad de la casa hace público cualquiera irregular manejo y proceder, y aunque yo con modos indirectos se los he increpado a ellos mismos, su ningún pudor los ha hecho indiferentes a mis insinuaciones [...]. Yo le protesto a Ud. que estoy ruborizado de presenciar la incomodidad en que viven las niñas, y aún excité a la apreciable Ignacia a que se pasase a mi cuarto por ser el de ésta alojamiento de Don Juan Cea quien como un maricón, tuvo la ninguna delicadeza de admitirlo personando así en lo interior muchas cosas de que tal vez Ud. que es el padre huiría, y en el ínterin su propia hija en el aposento de mi señora Da. Melchora sujeta al registro de los criados que pasan al servicio de lo interior; ni tiene un cuarto en que vestirse si no apela al de sus hermanas [...]. Mientras tanto los niños, incluso Panchito, viviendo con la criada Luisa en una pieza reducida hasta el número de siete, están expuestos a peligrosas enfermedades por el aire infestado que precisamente respiran cuando están en sus camas”.⁵

En el interior del hogar de elite se articulaban redes sociales muy complejas que incidirían luego sobre la vida comercial o política de la ciudad; sin embargo, como se desprende de la queja del futuro ministro de Rosas, ese hogar era considerado un ámbito eminentemente privado, un espacio “sagrado” que debía estar al resguardo de los peligros que presentaba el mundo exterior, un mundo –como también señala la

abundante correspondencia comercial de Arana— golpeado por la guerra y la revolución.

Si en las casas de elite se formaban los vínculos sociales primarios —aquellos determinados por el parentesco o por el matrimonio—, en ellas también discurriría una porción importante de la “vida social” de la época. Desde la última etapa del Virreinato se había comenzado a difundir la moda francesa de los “salones”, que en el pequeño universo porteño tendió a resumirse en la figura más modesta de las “tertulias”.⁶ Éstas —según el testimonio de más de un viajero— manifestaban un estilo llano, sin mayor formalidad. Mientras que en países como Inglaterra o Francia la progresiva complejización de los modales y de las formas sociales había llevado a reforzar el carácter exclusivo de los círculos aristocráticos —nobleza, alta burguesía, *gentry*— de principios del siglo XIX, la costumbre rioplatense era más simple y menos cuidadosa en cuanto a los requisitos que se exigían para ser admitido en el círculo de los contertulios que amenizaban las noches en más de una casa de elite. Entre los muchos testimonios que podrían citarse, puede destacarse el de Samuel Haigh —referido a los años en que Pueyrredón era Director Supremo de las Provincias Unidas— por el detalle y la precisión de su retrato:

“La sociedad en general de Buenos Aires es agradable: después de ser presentado en forma a una familia, se considera completamente dentro de la etiqueta visitar a la hora que uno crea más conveniente, siendo siempre bien recibido; la noche u hora de tertulia, sin embargo, es la más acostumbrada. Estas tertulias son muy deliciosas y desprovistas de toda ceremonia, lo que constituye parte de su encanto. A la noche la familia se con-



Era en las casas de elite donde se desarrollaba una faceta destacada de la vida social. Desde el último período del Virreinato, la moda francesa de los salones se impuso en el contexto rioplatense con características propias. Aunque menos formales que en Europa, las tertulias fueron importantes ámbitos de sociabilidad.

Tertulia Porteña, Pellegrini, 1831.
(R. Molinari, Buenos Aires 4 siglos, Tea, Bs. As., 1983)

grega en la sala llena de visitantes, especialmente si la casa es de tono. Las diversiones consisten en conversación, valsar, contradanza española, música (piano y guitarra) y algunas veces canto. Al entrar, se saluda a la dueña de casa y ésta es la única ceremonia; puede uno retirarse sin formalidad alguna; y de esta manera, si se desea, se asiste a media docena de tertulias en la misma noche”.

Aquellas tertulias que se aproximaran al ideal del “salón” al estilo francés fueron aparentemente escasas, hasta el punto de que, en la memoria colectiva de la elite porteña, aquellas animadas por la muy desenvuelta Mariquita Sánchez de Mendeville aparecieran destacadas por encima de las demás.⁷ Hay, sin embargo, también testimonios acerca del “salón brillante” animado por Bernardino Rivadavia y su esposa cuando él era ministro, y si bien el carácter literario e intelectual del original francés no fue demasiado común en Buenos Aires, en una época tan tardía como la década del 70, habrían existido, no obstante, algunas otras tertulias con estas características –por ejemplo, aquella del acaudalado Miguel Olaguer Feliú (descendiente del Virrey) en cuya casa el atractivo principal era la figura volteriana de Juan María Gutiérrez.⁸

La estación social porteña estuvo puntuada por una larga serie de bailes, de fiestas, y de reuniones privadas en las casas de las principales familias. En esas reuniones los concurrentes revalidaban sus títulos de pertenencia a la elite, y tejían lazos de sociabilidad que por su mismo carácter informal tendían a ejercer un influjo poderoso en la vida pública del nuevo Estado. Conviene subrayar que en una sociedad en la que los roles sociales estaban fuertemente escindidos por género, tales reuniones constituían el ámbito por excelencia de las mujeres, el único espacio en el que ellas podían participar abiertamente y de un modo que pareciera acercarse a cierta “igualdad”. Las “dueñas de casa” imponían el “tono”, el estilo social que debía regir; y esa tendencia que había venido insinuándose desde comienzos de siglo llevaría a que el hogar rígidamente patriarcal en sus formas tanto cuanto en su fondo pareciera a los escritores de la generación romántica de 1837 un incomprensible anacronismo. Más aún, allí también podían ejercer aquellas damas su influencia no siempre demasiado sutil sobre los protagonistas de aquel espacio público del que estaban formalmente excluidas, el de la política. Para las mujeres de elite, las reuniones privadas ofrecían una oportunidad y un medio por el cual hacerse oír –respecto del destino de los hijos y maridos en primera instancia, pero también respecto de la marcha de los asuntos generales del Estado–. Ese ámbito iría ampliándose progresivamente en el transcurso de la primera mitad del siglo hasta incluir como una suerte de natural prolongación un recinto del cual también estaban por regla general excluidas las mujeres, pero que se iría convirtien-



Desde inicios de la década de 1850, el ámbito recogido de las casas de familia dio paso a otro de carácter más público. A partir de entonces, reuniones, bailes y eventos tuvieron lugar en los clubes.

Bazar filantrópico en el Club del Progreso, grabado. (El Correo de Ultramar, París, 1866)

do –por razones materiales bastante evidentes– en espacio para la celebración en mayor escala de las reuniones sociales de la elite. Ese recinto era el de los clubes, que, a partir de la fundación del Club del Progreso en 1852, proliferarían en las décadas siguientes. El ámbito de recogimiento formado por la “casa de familia” comenzaría entonces a ceder su predominio, como ámbito de sociabilidad, a otros de carácter más “público”, en tanto que su núcleo correspondía menos a la unidad familiar “exclusiva” que a la “clase”.

Todo tipo de reunión y evento se desenvolvería en esos clubes, pero en la imaginación social de la época ellos se distinguieron sobre todo por los bailes suntuosos que allí se organizaban. La descripción consignada por T. Woodbine Hinchliff en su *Viaje al Plata* en 1861 es representativa, a pesar de las declaraciones en sentido contrario formuladas por este autor:

“Yo estuve en el baile dado por el Club del Progreso en sus propios y hermosos salones, pero, aunque no se ahorraron trabajos para que el baile tuviera el más completo de los éxitos, con todo pareció advertirse la falta de la animación y el entusiasmo que suele darse en tales ocasiones [debido a la situación de preguerra que se vivía en vísperas de Pavón]. [...] La moda en Buenos Aires exige que nadie vaya a un baile público de esta naturaleza antes de la media noche; y como llegáramos una media hora después de la indicada, nos hallamos con que éramos casi los únicos en el salón. Esto es muy de notar porque la hora del té (las cinco) es la hora acostumbrada para cenar, y las señoras que deben ir a un baile se ven obligadas a dormir dos o tres horas antes de vestirse. Los salones estaban hermosamente decorados y adornados con flo-

res; la orquesta, perfecta y numerosa, y todo hermosamente presentado. Las mujeres son justamente celebradas por su belleza y elegancia [...]. El pasearse, sin embargo, en los salones parece más preferible que bailar a la manera encantadora de Europa, y aunque el salón de baile se encontraba casi lleno, no era raro encontrar solamente dos o tres parejas bailando, mientras la orquesta ejecutaba con toda su fuerza un vals muy popular”.⁹

*Sociabilidades privadas
en los espacios de uso público*

Esa extensión de las prácticas de sociabilidad “domésticas” hacia otros ámbitos más públicos representaba una prolongación de comportamientos muy arraigados desde la Colonia, que si bien habían experimentado cierta merma como consecuencia de la agitación popular inducida por la Revolución, nunca habían desaparecido del todo. La elite porteña, al igual que sus émulas provinciales, utilizaba todos aquellos espacios públicos que ofrecía el entorno urbano para su esparcimiento. El principal de ellos fue siempre el teatro –dramático y musical– que debió competir por la preferencia de los porteños con los espectáculos deportivos –las corridas de toros, luego reemplazadas en el gusto de elite por las carreras de caballo–. Finalmente, en un plano de mayor informalidad, los paseos públicos, las plazas, la orilla del río y otros lugares amenos de la ciudad atraían la concurrencia asidua de la elite local.

El teatro constituyó una de las manifestaciones más significativas en la construcción de un imaginario social durante la primera mitad del siglo XIX. Su historia es la de una progresiva diferenciación entre un público “culto” y refinado y otro “rústico”, iletrado, popular. En el teatro construido en Buenos Aires en 1792 se mezclaban promiscuamente todos los sectores sociales, aunque es de suponer que aquellos representantes del “bajo pueblo” que concurrían a las representaciones escénicas provinieran de los sectores más altos, de aquellos que podrían quizá denominarse “aristocracia orillera”.¹⁰ Algunos de los viajeros anglosajones refieren el disgusto que les provocaba la contigüidad de personas de color en una misma sala, mientras otros acotaban que un disgusto aun mayor era el que les provocaba aquella otra práctica “extraña” de segregar a las mujeres de los hombres en el interior del teatro durante las funciones.¹¹ Esa mezcla social en los teatros, como también en otros ámbitos, servía, sin embargo, para escenificar la existencia concreta de la elite. En su vestimenta, en sus modales, en sus actitudes ante el espectáculo que observaban, ésta se exhibía como tal ante la masa de la población,¹² y rozándose corporalmente –como denunciara un testigo inglés– con esclavos y marineros y reconociéndose unos a otros en su diferencia.¹³

Ese ámbito fue convertido durante la primera década revolucionaria en objeto explícito del celo reformista que acompañaría la reformulación del pacto entre la elite gobernante y la masa de la población, entre quienes detentaban evidentemente ciertos “privilegios” y una ciudadanía que por definición no podía admitir la existencia de ninguno. Tres tendencias modularían ese ímpetu reformista. Una de ellas, que provenía de la etapa prerrevolucionaria, defendía la influencia moral que el teatro –sobre todo con relación al contenido de las obras representadas– ejercía sobre las costumbres. Aunque algunos testimonios revelan que la mezcla de públicos de distinta extracción social se debía en parte al carácter a veces grosero de la sátira representada, o a la tematización de cuestiones juzgadas demasiado *risquéés* para los cánones de la época, el pedido de alguna forma de “moralización” del teatro tendía a enfatizar su carácter primordial de diversión exclusiva de “las familias” de la elite.¹⁴ En estas expresiones reformistas aparecía –difuso y poco coherente, es cierto– un importante componente identitario de clase. En respuesta a estos reclamos, diversas medidas legales –que continuaban una tradición del Antiguo Régimen– serían implementadas por el Estado para someter las obras de teatro a cierta censura gubernamental en la década del 10, y a pesar de que esa presión permanente desde el Estado tendió a relajarse en el decenio siguiente –como contrapartida de las normas más tolerantes adoptadas por el elenco rivadaviano–, ello sería sólo para preparar el terreno a una reacción más decidida que hallaría su pleno cauce durante el segundo gobierno de Rosas.

Emparentada con esta tendencia hubo otra que privilegiaba la cuestión del “gusto”. Elemento de diferenciación social por excelencia, el “buen gusto”, cuya promoción constituía el principal objeto de la asociación teatral fundada en 1817, articularía desde un primer momento los valores más específicamente “de clase” –aquellos que definían la pertenencia a la elite– con otros que expresaban el ímpetu reformista de la Ilustración, basados en una concepción moderna del saber científico. Entre otras consideraciones, esa “Sociedad del Buen Gusto” enfatizaría la condición del teatro como “escuela de costumbres” y “vehículo de ilustración” para justificar la tarea de censura que proponía emprender.¹⁵ Precursora de otras asociaciones similares, la búsqueda de mejorar el “gusto” de las obras representadas traslucía la creencia implícita de que era la elite la que debía movilizar ese proyecto transformador, y no el público en general. Tanto la tendencia a imponer una censura “moralizadora” al teatro, como aquella que apuntaba sobre todo a transformar el “gusto”, confluirían en una nueva concepción, que percibía en el teatro menos una mera diversión que un instrumento didáctico frente a una población mayoritariamente analfabeta. Esta nueva con-

cepción, aludida en 1817, reiterada en los proyectos para el teatro de la era rivadaviana, y nuevamente invocada por Rosas en su ley de 1837 y por los miembros de la oposición romántica a principios de los años 1840, desembocaría, de un modo por así decirlo “natural”, en la fragua de la politización que sometía sucesivamente todos los registros de la vida privada a su imperio.

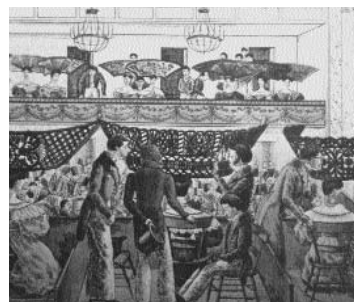
En efecto, uno de los argumentos movilizados en 1817 para favorecer la creación de la “Sociedad del Buen Gusto” fue la necesidad de hacer del teatro un “órgano político”. Esta concepción incidiría de manera creciente en la selección de las obras y también en la interpretación del rol general que debía asignársele a esa actividad pública. Entendido como instrumento primordial de propaganda –y empleado como tal en la lucha de facciones exacerbada entre los 20 y los 40– el teatro dejaría de ser desde todo punto de vista (salvo quizás el de la mera contigüidad física) un ámbito de sociabilidad compartida. En cambio, bajo la presión de esta nueva concepción, se convertiría en un lugar donde la “puesta en escena” de la elite abandonaba el mecanismo pasivo del espectáculo visual por el papel activo de la función docente.

El proceso recorrido por el teatro desde la Revolución hasta mediados del siglo XIX dibujaría así un periplo cuyo elemento determinante fue la transformación de un ámbito de sociabilidad que correspondía originalmente a la esfera de lo privado en otro integrado en forma superlativa a la esfera de lo público. Al mismo tiempo, ese magma igualitario que traslucía la mezcla de condiciones sociales en la platea del teatro porteño comenzaría a desglosarse, hacia la segunda mitad del siglo, en un público jerárquicamente heterogéneo. Para esa nueva imaginación sociocultural, el teatro, aunque siguiera soportando la concurrencia de personajes rústicos que ignoraban las convenciones que definían aquella actividad, constituía, sobre todo, un espacio reservado a la fruición de una elite ampliamente adiestrada en el desciframiento de códigos culturales indudablemente complejos y no asequibles a la masa. Desde una perspectiva semejante, la presencia de elementos populares en el público representaba una intrusión, no la condición intrínseca de una configuración social republicana.

Como quiera que sea, ese público mixto también se encontraba en otros espacios de esparcimiento urbano, como la plaza de toros, que hasta su prohibición definitiva, en 1819, constituyó el principal espectáculo deportivo de que disfrutaba la población de Buenos Aires; o como los paseos y plazas de la ciudad. A ver “los toros” concurrían –al menos en las fiestas más importantes– muchas de las principales familias porteñas encabezadas por las autoridades locales. Ignacio Núñez cuenta haber visto en una de aquellas celebraciones taurinas al virrey Sobremonte en

compañía de su mujer; y poco antes de que decidiera su abolición definitiva, el Director Supremo Pueyrredón –según testimonio de Samuel Haigh– también solía ser visto asistiendo a “la fiesta de los toros”. Patrocinada por la élite más encumbrada del Virreinato –española en su parte más visible–, no es del todo improbable que la decisión de proceder a su completa supresión haya estado motivada tanto por un sentimiento antiespañol cuanto por el deseo de realizar los ideales humanitarios de la Ilustración.¹⁶ De hecho, Núñez denostaba la tauromaquia en sus memorias como deporte de españoles –“los únicos en el mundo que conservaban esta costumbre”–, a la que contraponía el teatro, diversión que juzgaba más sana para las familias. Si aquella prohibición –acompañada, según Núñez, de la demolición de la Plaza de Toros– tuvo en el Río de la Plata más éxito que en la España borbónica, ello fue consecuencia de la mayor permeabilidad que, en el nuevo contexto social y cultural posrevolucionario, ofrecía el espacio de lo privado a los imperativos de lo público.

Esa prohibición también testimonia la mutación progresiva que afectaba a la propia élite, ya que en aquella situación de fragilidad o de riesgo –en que, según muchos de sus miembros, se encontraba– ella propendería a elevar aquellos de sus títulos a una posición jerárquica que aún poseía legitimidad en el nuevo espacio de poder republicano. Desde esta perspectiva, la prohibición de “los toros” manifiesta, además del nuevo espíritu “patriótico”, la identificación de la élite con los valores de la Ilustración. Más aún, comprueba su voluntad de aceptar, para reforzar su propia constitución, la necesidad de someterse a un proceso de autodisciplinamiento, que coartara su propio espacio cultural tradicional tanto cuanto el de los otros sectores sociales. Los procesos de disciplinamiento social –estudiados por José Barrán para el caso uruguayo– representaron indudablemente un elemento decisivo en la articulación de una relación social jerárquica entre los sectores de élite y los sectores populares. La relación de jerarquía que implicaba suprimir, sobre la base de argumentos ilustrados, deportes populares como las corridas o las riñas de gallos, avala esta línea de interpretación. Pero así como la lucha ilustrada contra las instancias de “barbarie” pudo inscribirse claramente en este proceso más general, también lo hizo en otro igualmente importante desde la perspectiva de los mecanismos de constitución de la élite: aplicar a su propio cuerpo el rigor disciplinario y reprimir los impulsos compartidos con aquellos sectores de los cuales se deseaba diferenciar –movimiento que Juan Manuel de Rosas en sus reconstrucciones autobiográficas emblemataría tajantemente en su propia persona al postular la necesidad que sentía de someterse él mismo a los castigos impuestos en sus estancias, no para “igualarse”



En el teatro, como en otros ámbitos, la mezcla social representaba la existencia concreta de la élite. Durante la primera década revolucionaria, se convirtió en objeto del impulso reformista por redefinir el pacto entre la élite gobernante y la masa de la población.

Peinetones en el teatro, Bacle, 1834.
(Historia General del Arte en la Argentina, II, Academia Nacional de Bellas Artes, Bs. As., 1984)

con sus peones, sino para conquistar un respeto que creara la distancia necesaria para poder gobernarlos.

También en las fiestas religiosas y civiles, o en sus paseos cotidianos por los espacios públicos de la ciudad, los miembros de la elite alternaban con otros sectores sociales. La Alameda –paseo público cuya construcción fue comenzada en tiempos del Virreinato y en el que seguían haciéndose obras de prolongación en tiempos de Rosas– constituyó uno de los espacios colonizados por la elite y transformado en su significación topográfica por esa asociación tan íntima. De día, la Alameda era el escenario de intercambios cordiales de saludos entre las principales familias “decentes” al cruzarse en sus paseos, como también entre éstas y familias e individuos extranjeros residentes en la ciudad. Al atardecer, según numerosos testimonios, se transformaba en un lugar de cortejo en el cual se encontraban grupos de hombres jóvenes con otros grupos –separados– de jóvenes mujeres. Al igual que en las veladas del teatro, había cierto elemento muy marcado de exhibición en aquel desfile cotidiano de hombres y mujeres vestidos *à la mode* que se paseaban en sus elegantes –aunque escasos– carruajes.¹⁷ El paseo público permitía enfatizar la distancia cultural –expresada en la vestimenta, en los modales, en la gestualidad– que separaba la elite de los sectores populares.

Esa mezcla social que afectaba a casi todos los ámbitos de sociabilidad de la Ciudad de Buenos Aires provocaba, sin embargo, actitudes ambiguas. Existen numerosos testimonios que refuerzan la hipótesis del “repliegue” de los sectores de elite hacia una intimidad exclusivamente doméstica que la marea revolucionaria habría inducido. Aquellas representaciones de los sectores populares que señalaban en ellas ante todo unas clases peligrosas, de torva mirada y rostro amenazante, expresan sin duda un aspecto de la compleja relación que mantenía la elite con los amplios sectores de población que la rodeaban. Las metáforas de animalidad referidas en más de un testimonio del terror jacobino durante la gran Revolución Francesa –por ejemplo, en aquel relato notable de Madame de Stäel en que cuenta cómo ya no podía reconocer en los rostros desencajados de la turba que rodeaba su carroza las mismas caras del amable pueblo parisino que ella había conocido antes de la Revolución– hallarían múltiples ecos en la literatura porteña de la primera mitad del siglo XIX, sobre todo en aquella que buscaba –como Echeverría en *El madero* o Mármol en *Amalia*– condenar la violencia plebeya instigada por Rosas y encauzada en provecho de su propio régimen. Sin embargo, si bien tales temores pudieron efectivamente obrar para vaciar de personas “decentes” las plazas y paseos públicos antes considerados lugares privilegiados para su propio esparcimiento y sociabilidad (operando de

ese modo una resignificación sociocultural de la topografía urbana en sentido inverso a la arriba mencionada), la tendencia a la mezcla física de personas de distinta condición social en los lugares públicos no por ello desapareció enteramente, manteniéndose, en cambio, como una “constante” en la experiencia social argentina.

Ello aparece constatado en relación con otra práctica que se desarrollaba en la Alameda: la costumbre porteña de bañarse de noche en el río. Hombres y mujeres acudían allí en grupos –en general familias– para disfrutar de los placeres que ofrecía el agua. Como en el teatro, pero sin el atenuante que para el pensamiento de la época implicaba la segregación de los sexos, en la orilla fluvial se rozaban, unos contra otros, comerciantes y empleados, familias “decentes” y aquellas que no lo eran tanto. Los observadores extranjeros reaccionaban ante esta costumbre por lo general con sorpresa o escandalizados. Un testimonio más tolerante fue en cambio el del escocés William Mac Cann, referido a la década del 40 cuando aún gobernaba Rosas:

“Una tarde que me paseaba por la Alameda, al anochecer, advertí que la playa tomaba un aspecto fantástico. Era debido a las luces distintas emitidas por inúmeros faroles de que se sirven los bañistas. El cuadro resultaba muy característico: aquí un grupo familiar se desvestía para ponerse las ropas de baño; más allá otro grupo, que salía del agua, se ocupaba en buscar sus prendas de vestir entre las rocas o sobre la playa de arena. Cientos de personas de todas clases y edades se bañaban: hombres, mujeres y niños aparecían mezclados en gran regocijo y la superficie se agitaba con aquella multitud de bañistas que ponían una nota de alegría. En todos, se observaba, sin embargo, el mayor decoro”.¹⁸



La Alameda no sólo era un escenario propicio para paseos y cortejos, según las horas del día, sino para baños nocturnos en verano. Era uno de los espacios donde se enfatizaba la distancia cultural que separaba la elite de los sectores populares.

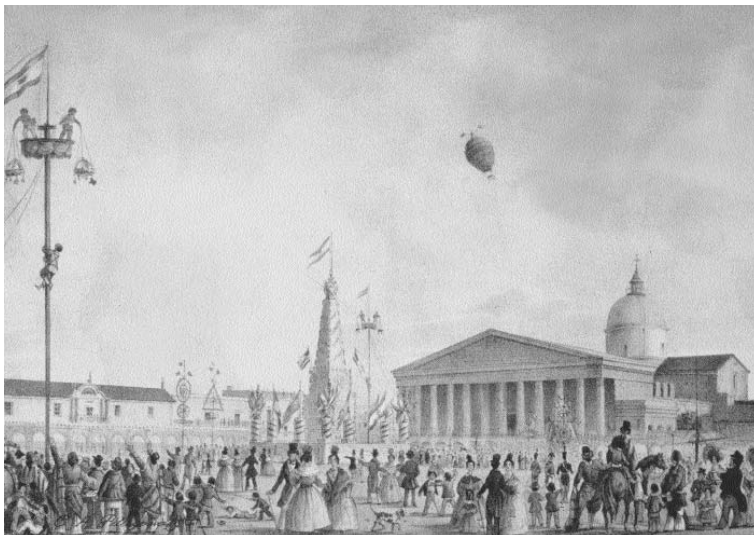
Vista de Buenos Aires desde la playa, Rodolfo Carlsen, 1845. (Historia General del Arte en la Argentina, Academia Nacional de Bellas Artes, Buenos Aires, 1984)

En los teatros, en los paseos públicos y en las orillas del río, la elite desarrollaba una sociabilidad cuya característica más evidente era su naturaleza pública, su exposición sin mediaciones a la mirada de personas que no pertenecían a su reducido círculo. Estas actividades debieron desarrollarse en aquellos sitios de mezcla en parte porque no existía otra alternativa si las “personas decentes” querían disfrutar también de los beneficios que ofrecía el entorno urbano de Buenos Aires, y en parte porque ellas aceptaban la mezcla social. No es, sin embargo, irrazonable la hipótesis de que aquella mezcla fuera sólo tolerada, y que, ante la sensación de creciente amenaza que suscitaban unos sectores populares intensamente movilizados por la Revolución y por los ideales niveladores que ella había difundido, la insatisfactoria solución que eventualmente hallara una porción numerosa de esa elite fuera el “repliegue”, el abandono progresivo de los espacios antes considerados propios y ahora compartidos con “intrusos”. Que ésta pudo no haber sido la única actitud de la elite parecería demostrarlo, en cambio, el continuado ímpetu reformista dirigido a mejorar el teatro, que parecería traslucir cierta voluntad de “reconquista” o de reapropiación cultural de aquellos espacios promiscuos, como también parecería hacerlo la matriz ideológica ambigua que gobernaría la interacción entre esa elite y el pueblo en actividades públicas como las fiestas cívicas y religiosas. Las formas de sociabilidad protagonizadas por la “gente decente” en esas fiestas sugieren una interpretación más ambivalente, ya que en ellas aparecía puesto de relieve el papel “aglutinante” que las jerarquías formales condensadas en individuos de la elite podían aún articular, remitiendo a patrones de comportamiento que, en algunos casos, ya comenzaban a traslucir cierto arcaísmo, cierta incongruencia respecto de la nueva sociabilidad revolucionaria, y que en otros, en cambio, parecían representar la plena realización del nuevo ideal republicano.

Las fiestas en Buenos Aires durante el Antiguo Régimen expresaban una escenificación altamente formalizada del orden social tradicional, cuyas jerarquías eran exhibidas tangiblemente en los órdenes de precedencia de los distintos funcionarios y de las distintas corporaciones en las procesiones religiosas y en los actos civiles.¹⁹ Las frecuentes luchas que se suscitaban entre miembros del Cabildo, o entre éste y otras corporaciones del Estado (como el Consulado o la Real Audiencia),²⁰ cobraban extraordinaria virulencia precisamente porque aquello que se discutía no era simplemente un mero formalismo ritual, sino la escenificación gráfica de las jerarquías que realmente organizaban la sociedad. Como en los estados teatrales de Bali estudiados por Clifford Geertz, la puesta en escena del microcosmos social durante las fiestas públicas en las sociedades del Antiguo Régimen constituía un elemento central de la administra-

ción del poder social en su interior. La escenificación del orden que articulaba los distintos estamentos y corporaciones entre sí se producía en un universo cultural para el cual la diferenciación tajante entre un ámbito de lo puramente simbólico y otro de la realidad concreta o material del poder carecía de sentido. Mostrar el orden social equivalía a realizar su plenitud, a cimentar en el acto de su corporización ritual el conjunto de estaciones y funciones que componían la Monarquía.²¹ Así como la Misa para la doctrina católica no era simplemente un recordatorio ritual, una simbolización del sacrificio mesiánico, sino ese sacrificio “actualizado” en la celebración de la eucaristía, reproducido, vuelto a producir en la transubstanciación que hacía del pan carne y del vino sangre de Cristo, las fiestas públicas, tanto religiosas como cívicas, actualizaban la transubstanciación sociopolítica, por cuya intervención el orden simbólico se transformaba en un orden real, y la palabra o la representación, en la cosa representada, durante el breve lapso que duraba la fiesta. Si aquella noción de la centralidad de las fiestas en la vida de la ciudad había comenzado ya a decaer durante los principados ilustrados de los últimos borbones, la celebración de fiestas públicas en el período posrevolucionario tendió a revincular el sentido de la fiesta a aquella antigua concepción, aunque invirtiéndola: ahora las fiestas públicas debían servir para mostrar o “transparentar” la ausencia de jerarquías en una sociedad republicana, poniendo de manifiesto, en cambio, la igualdad que mancomunaba a todos los ciudadanos entre sí. En este nuevo clima cultural, el papel que le cupo desempeñar a la elite era complejo y ambivalente.

Por un lado, las antiguas fiestas religiosas seguirían celebrándose, qui-



La celebración de las fiestas públicas en el período posrevolucionario tenían como finalidad mostrar la ausencia de jerarquías en una sociedad republicana, poniendo de manifiesto la igualdad de los ciudadanos.

Fiestas Mayas, Autonomías Provinciales.

zás con menos aparato en Buenos Aires que en las ciudades del interior²² (hasta el punto de que Juan Bautista Alberdi y Juan María Gutiérrez declararían su sorpresa al ver las frecuentes fiestas religiosas que puntuaban el año civil genovés, cuya celebración ellos contrastarían con la ritualidad cívica y secular del calendario porteño). Sin embargo, ellas, como los demás signos externos del culto católico, se convertirían progresivamente en un ámbito dominado por la presencia de las mujeres. En aquellas fiestas, en las procesiones, en las misas, el rol de las mujeres de elite era visible y significativo, ya que se operaba en el interior de una matriz cultural que tendía a reforzar una imagen de la sociedad más próxima a los *holotipos* del Antiguo Régimen que a aquellos que representaban la nueva sociedad. Allí, como en aquellas otras actividades gregarias desarrolladas por la elite en los espacios públicos de la ciudad, la exhibición fastuosa de riquezas contribuía a graficar la pertenencia de aquellas damas a un sector social encumbrado.²³ Henry Brackenridge, por su parte, ha dejado una descripción relativamente detallada de la fiesta de Corpus Christi –coloreada es cierto por sus prejuicios protestantes– en la que resalta la centralidad de la participación femenina:

“Por una semana entera los habitantes se abstuvieron de todo trabajo, las tiendas se cerraron, las iglesias estaban constantemente llenas de gente, mientras se veía un gran número de damas yendo y viniendo de las diferentes iglesias; y como tienen un número prescripto de avemarías que decir, las refunfuñan cuando pasan de largo. Algunas van a nueve o diez iglesias, y nunca acompañadas por un caballero, sino que se trasladan en grupos de familia con los chicos adelante precedidos por una negra que lleva una alfombrita para arrodillarse, la madre cerrando la marcha. Me sorprendió la poco común elegancia de sus vestidos, generalmente negros, con medias de seda a que son apasionadamente aficionadas”.²⁴

Aquel despliegue público de los emblemas de la posición social contribuía a reforzar –dentro de un esquema invariante desde el Antiguo Régimen– la condición de elite de aquellas damas frente a la generalidad de la población. En las funciones que propendían a realizar la “administración de lo sagrado” en la sociedad rioplatense, esa presencia ostentosa de las señoras de las principales familias tendía a fortalecer un arquetipo social del Antiguo Régimen por el cual los poseedores de los mayores capitales sociales –en el sentido de poder y bienes materiales concretos– eran también los beneficiarios de capitales espirituales acumulados en sus familias durante generaciones. El orden espiritual que transparentaba la escenificación ritual de las fiestas religiosas se suponía debía coincidir con el orden temporal de la sociedad, trascendiéndolo. Esas costumbres, cuyo sentido original tendía a desvanecerse en el nuevo clima cultural del siglo XIX, comenzaban a ser

reemplazadas por otras que reconfigurarían aquella representación escénica de la elite en un sentido más moderno. Aunque la devoción religiosa femenina nunca dejará de constituir un elemento visible en la cultura rioplatense –incluso en la Buenos Aires más “liberal”–, la acción secularizadora de los gobiernos posrevolucionarios tenderá por su parte, a encauzar ese afán exhibicionista hacia otras actividades de significación más compleja.

En los rituales nuevos que conformaron las fiestas cívicas, con los cuales el nuevo Estado buscaba sustituir el calendario del Antiguo Régimen por otro republicano y patriota, el papel reservado a la elite sería a la vez claro y ambiguo. Claro, porque en su participación un poco retraída de los festejos centrales, la diferencia social aparecía puesta de manifiesto sin ninguna duda; ambiguo, porque la relación entre las celebraciones más privadas de la elite y aquellas ofrecidas al pueblo suponía el carácter necesario del vínculo entre elite y pueblo en la sociedad revolucionaria, y simultáneamente implicaba borrar la diferencia entre una y otra sección como realización plena de la sociedad republicana. El contraste, sin embargo, entre el decoro y elegancia de la celebración del 25 de Mayo por la elite porteña en los salones del Club del Progreso y el desarrollo de los festejos “populares” –en los que participaban los hombres de la elite en su condición de dirigentes políticos– no podía ser más explícito. Esa fiesta del pueblo, protagonizada por titiriteros, payasos y globos aerostáticos, rezuma en la descripción del viajero Woodbine Hinchliff un fuerte olor carnavalesco: “Los vendedores de naranjas hicieron buen negocio y la atención de todos se concentró en un tablado, donde algunos volatines, titiriteros, y prestidigitadores iban a desempeñarse al aire libre para regocijo del pueblo. [...] Nada sin embargo pareció divertir más al populacho que la prueba de un hombre aquejado aparentemente de una fuerte hinchazón en la cara y de dolor de muelas. El payaso lo tomó en sus manos con una palanca de hierro y después, según la moda de nuestras pantomimas, le extrajo una muela de madera de unas seis pulgadas de largo y de un ancho proporcionado... Los globos de artefacto, de formas extrañas, son muy populares en Buenos Aires [...] el más divertido de todos fue uno que representaba una enorme figura de mujer vestida de ceremonia, con un gran miriñaque y unos calzones largos que dejaban caer paracaídas de sus bolsillos”.²⁵

Como sugiere la última escena de este relato, el humor popular solía escoger como blanco las costumbres de la elite que se le antojaban ridículas o extranjerizantes. Evidentemente, no era la fiesta popular un ámbito adecuado para el esparcimiento de las “familias decentes”, y si bien los hombres debían participar en su carácter de políticos, no por



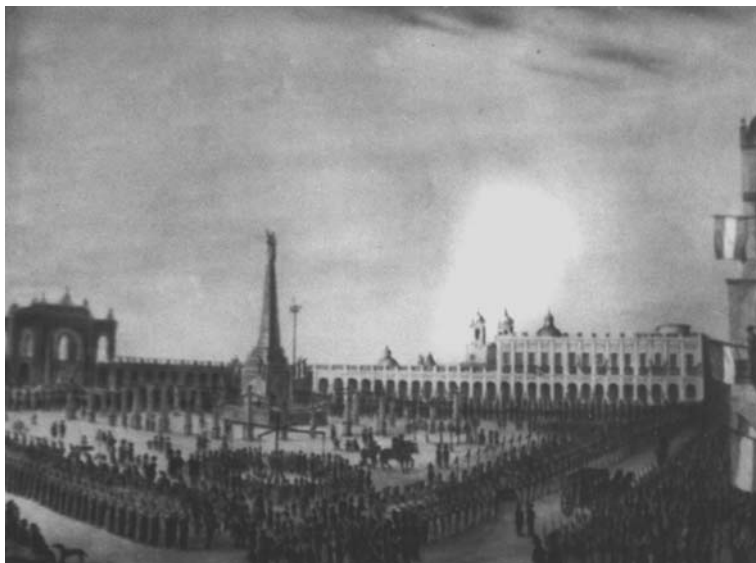
Las antiguas fiestas religiosas, aunque con menos aparato, siguieron celebrándose en el período revolucionario. Al igual que otros signos externos del culto, se convirtieron en un ámbito dominado por la presencia de mujeres. San Francisco, Pellegrini, litografía, 1941. (Recuerdos del Río de la Plata, L'Amateur, 1969)

ello dejaban de celebrar reuniones alternativas en las cuales sus fueros de clase superior pudieran renovarse con mayor eficacia.

Desde la década del 20 se había generalizado también la costumbre de celebrar reuniones privadas, generalmente cenas o banquetes, en ocasión de tales efemérides. Durante la hegemonía rosista, la porción “aristocrática” de la Sociedad Popular Restauradora –la única reconocida públicamente como tal por Rosas– desarrolló la costumbre de celebrar banquetes, no sólo en las fechas patrias, sino también en aquellas que recordaban los principales hitos del ascenso al poder de Rosas. Tales reuniones solían consistir de una cena seguida de numerosos “brindis”, que eran realmente discursos formales, cuyo propósito era defender la marcha del gobierno. Esa práctica –que demarcaba un espacio de sociabilidad exclusivamente masculino– se generalizó entre todas las facciones y grupos políticos en que se repartía entonces la elite. Incluso asociaciones que pretendían instaurar algún tipo de ruptura con las modalidades de asociación política desarrolladas hasta entonces en el Río de la Plata –por ejemplo, la Asociación de la Joven Generación Argentina– acostumbraron celebrar aquellas fiestas cívicas con banquetes y brindis. Una de esas reuniones, celebrada entre los miembros de esa Asociación residentes en la provincia de San Juan, muestra hasta qué punto aun ceremonias sociales deliberadamente retraídas del escenario más popular de los festejos generales debían responder ante las demandas que unos sectores populares movilizados por la retórica y por la politización revolucionarias se sentían autorizados a dirigir contra la elite: “...llegó el día

Las fiestas cívicas eran los nuevos rituales con los que el Estado buscaba establecer un calendario republicano y patriota. El carácter de los festejos populares contrastaba con el de las celebraciones de la elite.

25 de Mayo de 1844, Albérico Isola, 1844. (Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Bs.As., Emecé, 1964)



25 de Mayo. Con tal motivo, quiso dar un banquete la juventud sanjuanina. Todos o gran parte de los concurrentes, asistieron a él llevando en el ojal del frac o levita la escarapela azul y blanca. Hubo brindis, exaltación patriótica [...]. Un hombre humilde que con otros servía la mesa, mezclaba su voz de vez en cuando a la nuestra. [...] Algunos manifestaron descontento por ello, otros reían de su candor intempestivo. A este propósito Sarmiento tomó la palabra y dijo más o menos lo que sigue: ‘Dejadlo hacer y decir, señores, es menester no ver en la animación de este hombre sino una ingenua aspiración al principio de igualdad consagrado por la revolución de este día. Dejadlo hacer y aplaudamos en él uno de nuestros dogmas, el más santo de nuestros dogmas’²⁶.

Ante la “marea plebeya”, la tendencia más natural de las “familias decentes” era la de retirarse de los escenarios públicos más expuestos a aquella presión para refugiarse en la intimidad de las reuniones privadas o del hogar. Como lo demuestra esta anécdota, semejante solución debió haber sido menos eficaz de lo deseado; más aún, si una de las funciones sociológicas que cumplían aquellas prácticas volcadas hacia el interior de los círculos y de las familias –hacia “lo privado”– fue la de reforzar la propia conciencia grupal, el desconocimiento deliberado de la distancia social que habría autorizado la Revolución tendería, sistemáticamente, a entorpecer aquella función, obstaculizando la cristalización plena de una conciencia de clase dominante. Efectivamente, la ideología republicana traicionaba las pretensiones sociales de los miembros de la nueva élite criolla en Buenos Aires y en las provincias, aun en aquellos espacios en teoría más resguardados del contagio externo. En esta anécdota la situación vivida por los jóvenes patriotas mostró su costado benévolo; en los relatos que contemporáneamente circularon a media voz respecto del espionaje rosista en Buenos Aires, protagonizado en las propias casas de las “familias de elevado tono” por sus criados y esclavos, aparecía en cambio un aspecto de esta actitud de “desconocimiento” –de deferencia negada– bastante más preñado de amenazas.

Las diferencias que separaban a estas reuniones privadas o semiprivadas de “la sociabilidad de los cafés” eran pequeñas hasta el punto de tornarse en algunos casos casi insensibles, pero no por ello dejaban de ser decisivas. Todas las formas de sociabilidad discutidas hasta aquí han sido aquellas cuyo elemento común era su orientación hacia el “interior” del espacio social de elite, aun cuando hayan debido desarrollarse en escenarios que perdían rápidamente su exclusividad social. Tanto las salidas al teatro o los paseos por la Alameda, como las reuniones en las casas o los esparcimientos semiabiertos que acompañaban las fiestas pú-

*De lo privado a lo público:
la sociabilidad de los cafés*

blicas, compartían un anclaje en el imaginario social de la intimidad: todas eran actividades que se desarrollaban en compañía de parientes o amigos, en círculos cuya pertenencia estaba claramente pautada por sus propios miembros y en cuyo interior podía suponerse que todos se conocieran en mayor o menor grado. En cambio, si en las acciones concretas que sus partícipes desarrollaban muchas veces no había mayores diferencias entre las prácticas sociables de los banquetes patrios y aquellas que tenían por escenario los cafés, la imaginación social que informaba cada una de esas actividades, imprimiéndole un sentido propio, difería sustancialmente.

Los cafés, según todos los testimonios, se convirtieron en la primera mitad del siglo XIX en el lugar de encuentro público por excelencia, representando desde este punto de vista una forma que pudo ser imaginada por muchos como “transición” entre una sociabilidad privada o tradicional y otra pública —o incluso política— y moderna. Al contrario de otros espacios urbanos, ellos se definieron muy pronto como zonas reservadas exclusivamente a la elite (o al menos a un público que no era visiblemente popular), adquiriendo en algunos casos un decorado fastuoso que subrayara aquella identidad social.²⁷ En su interior, lazos de sociabilidad más efímeros y menos formales que los que pautaban las reuniones “privadas” pudieron desarrollarse, como también pudieron hallar un ámbito idóneo para su expansión aquellas redes de sociabilidad previamente consolidadas en el espacio privado.

A semejanza de los modelos europeos que imitaban, los cafés porteños patrocinaron un conjunto de actividades bastante más variadas que la consumición de infusiones o comestibles: en ellos se leían y discutían libros y periódicos, se jugaba a las cartas, se comentaban los chismes públicos y privados, y se incurría, según algunos testigos, en actividades menos toleradas por la moral contemporánea. Ignacio Núñez, uno de los principales testigos de aquella sociabilidad de café, y partícipe en la transformación que la revolución operaría en su sentido político-cultural, describía en términos quizás excesivamente negativos los rasgos de aquella sociabilidad en el período colonial: “El desapego al trabajo era uno de los mayores defectos que entonces se notaba, tanto en los hombres como en las mujeres de este país; la ociosidad de tal manera se mostraba en el café, que si se ocupaban en jugar al menos, cuatro o seis de los concurrentes, veinticinco pasaban en él todo el día sin hacer más que mirar. La crítica o la murmuración era propiamente un prurito en los estrados, fuesen éstos compuestos de jóvenes que se confesaban cada mes, o de viejas que rezaban el rosario cada día. En nuestro café no había reputación que no se redujera a cenizas, con mucha más claridad, o con mucha menos hipocresía que en los estrados.

[...] En nuestra concurrencia del café se sucedían una tras otra las disputas y las peleas sin motivo o sin razón. Pocas eran las familias entre las que se llamaban principales, y las que no merecían esta categoría, que no conociesen y ejercitaran el juego de los naipes, especialmente en la banca y la primera. También eran muy comunes entonces los robos o las raterías; en el café se aprendía y jugaba todo juego, sostenido, como es de suponer, con los descuidos de las cómodas, o de los mostradores de los padres”.²⁸

Resaltando el contraste que separaba la sociedad del Antiguo Régimen de la republicana emergida durante la Revolución, Núñez representaba la “sociabilidad de café” de tiempos coloniales como una suerte de bajo fondo –de elite, sin duda, pero de una elite desprovista de los valores morales enérgicos y viriles que engendraba la dignidad de un Estado propio y de un ejercicio republicano de la ciudadanía–. Éste parecería ser el sentido de la anécdota más truculenta que incorporó a su relato: “Los españoles, aun en sus vicios, eran hombres por lo regular recatados; pero entonces los portugueses, únicos extranjeros cuya entrada en el país era permitida, importaron los vicios más torpes y escandalosos. En nuestro café no sólo se practicaban estos vicios, se hacía alarde de ellos como de una gala. [...] en una de las noches del año 1805, hallándose llena de jóvenes la sala del billar, y de otros jugadores las salas de naipes y loterías, como a las siete de la noche sucedió en él uno de los hechos más atroces de aquella época. En el patio principal del café existían seis grandes tinajones de barro, destinados a recoger aguas pluviales. Una mujer, viéndose perseguida por la calle por un hombre con quien estaba en relaciones ilícitas, se entró al patio del café y se escondió dentro de uno de los tinajones. Su perseguidor, que era don Juan Antonio García, conocido por la vida más extraviada, aunque de una de las familias decentes, siguió los pasos de la mujer en un profundo silencio, recorrió con disimulo todas las salas, salió al patio, registró los tinajones, y en el que encontró a su víctima, allí mismo la ultimó a puñaladas. El espectáculo fue atroz”.²⁹

El contraste con la sociabilidad de café que comenzaría a desarrollarse durante la primera década revolucionaria no podía ser al parecer mayor, ya que si bien la propensión al “desorden” –al menos desde la perspectiva de los gobernantes– siguió manifestándose, ella ya no se dirigía hacia objetos bajos o insignificantes, sino hacia la realización del bien público. Ésta es al menos la interpretación que Núñez parece imprimir a los sucesos que en la primera época de la Revolución tendieron insensiblemente a politizar aquella sociabilidad ociosa, y a modificar el significado sociocultural que poseía este ámbito.

En efecto, siguiendo un patrón de desarrollo común en otras situa-

ciones revolucionarias contemporáneas –la experiencia francesa y la de Cádiz constituían importantes antecedentes, y el Trienio Liberal español representaría un significativo caso posterior–, los cafés, por su propia naturaleza de espacios públicos que ofrecían un dispositivo eficaz para la creación de redes de sociabilidad informales, fluidas y al mismo tiempo sólidas, se convertirían en lugares privilegiados para la emergencia de nuevas formas de asociación, intermedias entre la sociedad civil y el Estado. La primera y más significativa de estas asociaciones fue por supuesto aquella nacida en el Café de Marcos, la Sociedad Patriótica, de cuya creación participó Núñez. Formada en un principio –según su relato– en reacción a los manejos de la facción saavedrista en la Junta de Gobierno, aquella “Sociedad” evolucionaría en un par de días, de un grupo informe de concurrentes al Café de Marcos, en una asociación con un estatuto propio y al menos tácitamente reconocida por la autoridad gobernante. En un contexto político dominado por lo que los revolucionarios más impacientes consideraban la “traición” de Saavedra, en quien se veía un defensor del pacto colonial, el propósito con que originalmente se pensó crear la Sociedad Patriótica fue el de “reanimar el espíritu amortiguado de la revolución”. La decisión de convocar a una reunión organizadora en un café constituía una consecuencia natural de la progresiva politización de éstos –centros naturales para la discusión y agitación de cuestiones públicas–. En sus *Noticias históricas*, Núñez explica cómo, luego de la torpe detención de quienes se suponía eran los organizadores de la nueva Sociedad, los presos recién liberados se reunieron en el Café de Marcos: “...gritaron como por instinto ¡al café, al café! para donde se dirigieron a paso largo, como los demócratas de Roma al Monte Sagrado para oponerse a las aspiraciones del Senado”.³⁰ En el relato de Núñez es de notar que la sociedad del café y la Sociedad Patriótica parecen por momentos fundirse en una sola.³¹ Ello expresa el nuevo rol que una elite en pleno proceso de transformación imaginaba para estas instituciones en un medio social que contaba con pocos instrumentos institucionales para procesar públicamente los asuntos políticos que lo dividían o para unificar voluntades en pos de un objetivo común. En la historia de las formas más orgánicas de sociabilidad en el Río de la Plata, la concurrencia de los cafés ocuparía de este modo el lugar de un eslabón necesario entre las modalidades de encuentro e interacción social más “privadas” y aquellas explícitamente orientadas hacia algún tipo de intervención en el espacio de lo público.

Aunque la relación entre el Café de Marcos y la Sociedad Patriótica pudo parecer en la década del 20 lo suficientemente original como para ser resaltada en el libro que entonces preparaba Núñez, esa trans-

formación en el tipo de actividad que podía legítimamente albergar proseguiría su curso, si bien con menor estruendo. La sociedad de café siguió representando en la imaginación pública de los años 20 y 30, un dispositivo político por excelencia. En los cafés se reunían los líderes de las distintas facciones, se recibían y leían periódicos, se discutía en voz alta, se “militaba” en épocas electorales. En ellos se daban cita aquellas asociaciones informales –literarias, filosóficas, burlescas– que, con cierta regularidad, surgían en el ambiente local para marcar la entrada en “el mundo” de jóvenes estudiantes, o para proponer reformas trascendentes que la juventud rioplatense destinaría a la sociedad en su conjunto. Aun cuando paulatinamente entre los últimos años de la década del 20 y mediados de la del 30, la moda europea de los gabinetes literarios iría desplazando los cafés de su monopolio de la sociabilidad pública informal, de todas formas ellos seguirían ocupando un lugar central en la sociabilidad de la elite porteña hasta fines del siglo XIX (aunque la identidad social de los cafés se haya ido diversificando también en ese transcurso).³² De cualquier manera, los cafés –ámbitos de un esparcimiento en teoría circunscripto al espacio de la vida privada– experimentaron en la primera mitad del siglo XIX una creciente politización que sólo lentamente iría disminuyendo al compás del fortalecimiento de la sociedad civil porteña durante las décadas posteriores a 1862, y sobre todo al amparo de la “paz política” del roquismo. En el primer medio siglo de vida independiente, en cambio, ellos manifestaron la misma permeabilidad a las demandas de “lo público” que tantas otras instituciones que, en sociedades de mercado más consolidadas, aparecían enteramente al margen de cualquier dinámica política demasiado evidente.

Esta presión constante de lo público sobre lo privado también se haría sentir sobremanera en el origen y desarrollo de otros dos tipos de sociabilidad en que pudo participar la elite porteña. Por un lado, aquellas formas que en términos muy latos pueden denominarse “corporativas” experimentarían una transformación progresiva como consecuencia del avance de la Revolución y de la consolidación de un sistema de gobierno republicano. Ofreciendo un ámbito de sociabilidad más estructurado, con mayores reglas y exigencias de admisión que las otras formas de sociabilidad hasta aquí examinadas, instituciones originadas en el Antiguo Régimen como el Cabildo, el Consulado, las fuerzas armadas o las órdenes religiosas³³ proveían un espacio importante en el que distintos sectores de la elite debían desarrollar sus relaciones de sociabilidad, consolidando o abandonando viejas, estableciendo nuevas, interactuando en el interior de

*Sociabilidades “corporativas”
de viejo y nuevo cuño*

un denso entramado de roles y jerarquías sociales. Estas formas de sociabilidad no eran, por definición, privadas. Representaban la única esfera de “lo público” que los Estados absolutistas del Antiguo Régimen pudieron admitir. Sin embargo, a medida que fueron cambiando a instancias de la Revolución las concepciones generales sobre las que se apoyaba el continuo social, aquellas formas claramente corporativas tendieron a ceder su lugar a otras, que guardaban de las antiguas sus formas detalladamente precisas, pero que pertenecían de pleno derecho al espacio de la actividad privada, es decir, al hemisferio que englobaba todas aquellas prácticas y formas sociales desarrolladas al margen del Estado. Aun cuando la nueva Sala de Representantes –pieza central del ordenamiento político rivadaviano– representó en la provincia de Buenos Aires, después de 1820, el ámbito público por excelencia, en cuyo interior los lazos de sociabilidad elaborados dificultosamente en el espacio de la vida privada adquirirían una inmediata traducción en redes facciosas complejas y entrecruzadas, ella ofreció, no obstante, un modelo de asociación que los publicistas y hombres de Estado que acompañaron al primer “Washington del Sur” en su gestión ministerial, hallarían sumamente atractivo para la sociabilidad de la vida privada. Partían del supuesto de que uno de los elementos que más contribuía a explicar el destino infausto de la Revolución –incapaz de desembocar en la creación de un Estado central moderno, y productora de sucesivas y aparentemente infinitas subdivisiones facciosas– era la ausencia de redes de sociabilidad que vincularan entre sí a los individuos en su vida privada, para formar de ese modo un entramado social civil autónomo y fuerte. Diagnósticos como aquel formulado por Ignacio Núñez, en el cual se señalaba la ausencia de una vigorosa tradición de “clubes”, como los de las sociedades anglosajonas, que aparecían ponderados como verdaderas escuelas de acción colectiva –de ciudadanía–, conducirían al gobierno de Rivadavia a ensayar su creación desde el propio Estado.

De esta forma, el espacio social de la elite –cuya tendencia al recogimiento familiar y al individualismo exacerbado era condenada por criollos y extranjeros– se vería de pronto invadido por un conjunto numeroso de asociaciones formadas para distintas finalidades y cuya duración correspondería al bajo nivel de arraigo social que semejante origen pudo hacer temer. Los distintos fines de tales asociaciones o “sociedades” aparecían minimizados en el discurso explícito de los publicistas rivadavianos: aunque no cupo ninguna duda de que el motivo principal que promovió la creación de la Bolsa de Comercio perteneció al orden de lo económico, en los considerandos que acompañaron la creación de esa nueva institución no se omitió recordar la importancia que revestía, en una República, el hecho de que también los capitalistas incorporaran el

hábito de asociarse, de desarrollar vínculos de sociabilidad permanentes en persecución de un objeto común. Es así como la creación sucesiva de la Junta de comerciantes y hacendados (1821), del Banco de Descuentos (1822), de la Bolsa de Comercio (1822), de la Caja de Ahorros (1823), del Banco Nacional (1826), de la Sociedad Literaria (1822), de la Sociedad Valeper (1822), de la Academia de Medicina (1822), de la Sociedad Filármonica (1822), o de la Sociedad de Beneficencia (1823) aparecería inscripta en un amplio movimiento asociacionista promovido por el propio Estado. El propósito rivadaviano era “inventar” una sociedad civil en una sociedad política que parecía “girar en el vacío”. Al amparo de este movimiento comenzarían a modificarse, paulatinamente, los comportamientos que definían el lado más público de aquellas prácticas de sociabilidad por las que la elite se reconocía y legitimaba. El universo de notables que constituiría el apoyo de aquel régimen, que Marcela Ternavasio ha denominado “internotabiliar”, aparecería generado desde el interior de aquella elite porteña precisamente a través del dispositivo institucional que aquellas asociaciones articularían –y principalmente a través de la Legislatura, que en la economía ideológica de los rivadavianos constituía el centro inmóvil que daba vida y movimiento a todas las demás asociaciones que lo rodeaban–.

Muchas de aquellas asociaciones de índole “corporativa” no sobrevivieron o, si lo hicieron, simplemente enfatizaron los propósitos específicos de su función, en desmedro de aquella creencia “asociacionista” de la etapa rivadaviana. Una de ellas, sin embargo, jugaría un rol crucial en el desarrollo de una institucionalidad intermedia entre el ámbito de lo privado y aquel de lo público, impactando en las prácticas de un sector de la elite que quizás haya sido –en un contexto de guerra casi permanente– el más numeroso. La Sociedad de Beneficencia, concebida como institución que asumiera algunas de las tareas de bienestar social antes reservadas al clero –y en especial al regular–, representó un marco juzgado apto por los hombres del régimen rivadaviano para hacer la “experiencia” de una participación más activa de las mujeres en los asuntos públicos, aunque siempre mantenidas formalmente al margen de la vida política ciudadana. Esa Sociedad, de la que sólo pudieron participar las señoras decentes de la más elevada condición social, y cuyo radio de influencia directa fuera por esa razón relativamente limitado, representaría, sin embargo, en la primera mitad del siglo XIX, y aun en la segunda –aunque ya entonces el movimiento asociacionista más vigoroso de la etapa posrosista comenzara a proveer ámbitos alternativos–, un espacio social cualitativamente importante, y que pudo ser vislumbrado por muchas de aquellas mujeres como un primer paso hacia la conquista plena de la ciudadanía.



Con el avance de la Revolución, un conjunto numeroso de asociaciones formadas para diversos fines invadió el espacio social de la elite. La creación de estas instituciones expresaba la importancia de desarrollar vínculos de sociabilidad en pro de un objetivo común.

Interior de la Bolsa de Comercio de Bs. As. en 1872, dibujo de H. Stein. (El Plata Ilustrado)

*De la sociabilidad pública
a los privilegios de la
sociabilidad política*

Aun más orientadas hacia el hemisferio de la vida pública, en estos mismos años, lentamente, comenzarían a ensayarse aquellas diversas formas de asociación política, o prepolítica, que Pilar González ha analizado en su importante estudio *Civilité et politique*.³⁴ Las diversas logias fundadas en el período revolucionario, y luego con mayor ímpetu en el período posrosista, ofrecerían uno de los ámbitos privilegiados en cuyo interior las relaciones de sociabilidad elaboradas entre distintos miembros de la elite servirían para sostener asociaciones más formalmente políticas en las contiendas facciosas de entonces. Las sociedades secretas —no necesariamente masónicas, aunque como las sociedades carbonarias de Europa, todas calcadas sobre aquel modelo— que esporádicamente cristalizarían en el período previo a la caída de Rosas, al igual que los clubes electorales en el período posterior, se definirían por su papel explícitamente volcado hacia “lo político”, hacia una injerencia en los asuntos públicos. Todas estas formas de sociabilidad incidirían sobre la vida privada de los miembros de la elite porteña por la instigación a una politización creciente que ellas operarían, y por su papel en la reproducción de las líneas de división facciosa, pero no lo harían como formas de sociabilidad. En forma más indirecta, estas modalidades de organización de la sociabilidad “asociativa” tenderían a reforzar las líneas de tensión que recorrían la sociedad porteña como una falla geológica, impidiendo la creación de otros dispositivos de sociabilidad más “autonomizados” del ámbito de lo público, como aquellas sociedades literarias y científicas de las décadas del 50 y del 60, muchas de las cuales naufragarían por aquella permanente presión.

La sociabilidad privada de la elite, aquel universo de vínculos afectivos y domésticos que articulaban el entorno social de su vida privada, no dejarían de desarrollarse, expandirse y transformarse durante la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, lo harían en un contexto permanentemente sometido a las acechanzas de una situación política que todo lo absorbía, y que todo lo resignificaba. Prácticas tan íntimas como aquella generalizada entre los hombres de la elite, entre los años 40 y 70, de formar colecciones de los retratos de sus amigos y conocidos, para montar con ellos pequeños altares privados dedicados a la diosa Amicitia, expresaban en los rostros que adornaban aquellos recintos las huellas de la política combativa: raro sería encontrar en los gabinetes de retratos de Mitre o de Sarmiento algún antiguo amigo enrolado luego en filas opositoras, mucho menos un enemigo político. Es cierto que los juicios sobre los que se basa la amistad siempre están teñidos por las convicciones más firmes de un individuo, y, en la tradición occidental moderna, aquellas expresivas de una opinión política han estado siempre colocadas entre las más decisivas. Sin embargo, no deja de llamar la

atención el grado en que en el siglo XIX rioplatense aquellas convicciones políticas llegaron a arrollar todo espacio que aspirara a su autonomía, quebrando todo intento por resguardar de los vientos temibles de la pasión facciosa zonas de participación colectiva, como la literaria o la científica, cuya condición de posibilidad residía precisamente en ese resguardo. También en aquellos ámbitos, como en los más íntimos aun de la amistad privada, los ímpetus de la política determinaban que la sociabilidad estuviera pautada sobre el ritmo de los acuerdos y de las rupturas que jalonaron con su mudo estruendo el mundo de la elite porteña.

Notas

1. Dos trabajos son fundamentales para analizar la temática de la sociabilidad privada y pública en este período. Ellos son: Mark Szuchman, *Order, Family and Community in Buenos Aires 1810-1860*, Stanford, USA, Stanford University Press, 1988; y Pilar González Bernaldo de Quirós, *Civilité et politique aux origines de la nation argentine: les sociabilités à Buenos Aires 1829-1862*, París, Publications de la Sorbonne, 1997.
2. En efecto, la instauración de aquellos contemporáneos como el general Tomás de Iriarte dieron en llamar la “carrera de la revolución”, imprimíra un carácter más abierto y móvil a la elite rioplatense –sobre todo a la porteña, aunque ejemplos como los de Salta o la Banda Oriental revelan hasta qué punto sociedades con un patrón de jerarquización más rígido que el porteño también acusaban el impacto de la movilización revolucionaria–. Como llegó a postular un periódico rosista un par de años después: el republicano es el único noble sobre la tierra.
3. La composición de esa elite había cambiado notablemente en el transcurso de la Revolución. En 1820, ocupaban su cúspide los “notables” agrupados en torno de la Legislatura –nuevo centro de poder estatal legítimo en la provincia– mientras que alrededor de ella figuraban los “capitalistas” más importantes –los comerciantes ingleses y criollos de mayor poder económico, los inversores en los proyectos bancarios rivadavianos, los hacendados, los funcionarios estatales de más alto rango, y unos pocos militares y eclesiásticos de jerarquía–. En muchos casos los individuos eran los mismos de un sector a otro; si bien resultaba evidente que el sector ligado con la producción ganadera estaba en ascenso, el de aquél, cuya riqueza derivaba principalmente del comercio, decaía. En un espacio social más alejado del centro, aparecían los comerciantes y funcionarios de menor rango; la mayoría restante de los oficiales del ejército; los “sabios” convocados a Buenos Aires para que colaborasen en la difusión de “las luces” –escritores públicos, ingenieros, médicos, naturalistas–; y el clero de jerarquía intermedia.
4. Estas discusiones remitían al antecedente de las reformas borbónicas. Ya Jovellanos, en su “Memoria sobre los espectáculos y diversiones públicas” (1790), había enunciado muchos de los argumentos empleados por los rivadavianos para justificar la supresión de la tauromaquia. También repercutieron los considerandos que acompañaron la creación de las Sociedades de Amigos del País en el reinado de Carlos III, en los razonamientos empleados para justificar una intervención activa del Estado tendiente a crear *foyers* propicios al desarrollo de una sociabilidad autóctona.
5. “Felipe Arana a Francisco Antonio de Beláustegui, Buenos Aires, 2/11/1816”, en: *El Doctor Rufino de Elizalde y su época vista a través de su archivo*, Tomo I, Universidad de Buenos Aires / Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Historia Argentina “Dr. Emilio Ravignani”, 1969, Buenos Aires, pp. 359-360.
6. Estos “salones” no deben confundirse con aquella otra moda, más formalizada y menos elegante a la vez, que se difundiera en Buenos Aires en los años posteriores a 1852. Para una discusión detallada de ese fenómeno de la “salonmanía”, véase: Pilar González Bernaldo de Quirós, *op. cit.*, pp. 195-198.
7. “Es famosa la cultísima sociedad de doña María Sánchez de Mendeville, de los Leticas, los Sáenz Valientes, los Castros, los Balbastros. Si no daban fiestas, reuníanse patriarcalmente los miembros que formaban numerosa prole, como la familia de Beláustegui, haciendo difícil que el comedor recibiese a nietos y biznietos. Dentro de estos núcleos sociales había cultura en todo lo que era entonces posible, y es un error suponer que las damas fuesen ignorantes y no supiesen escribir y leer: había muy distinguidas señoras.” Víctor Gálvez, *Memorias de un viejo*, Buenos Aires, Solar, 1942, p. 170.
8. De esta tertulia literaria Víctor Gálvez ha dejado una descripción detallada, en que

aparecen “fotografiados” sus principales miembros: éstos eran el propio Miguel Olaquer Feliú, Juan María Gutiérrez (“era [...] el patriarca de aquella sociedad”), Adolfo Peralta –médico–, Jaime Arrufó –agrimensor–, Prilidiano Pueyrredón –el retratista–, Miguel J. Azcuénaga –hombre político–, Miguel Cuyar, –empleado directivo y luego gerente del Banco de la Provincia–, Carlos Guido y Spano –poeta– (según las malas lenguas el hermanastro de José Mármol, hijo natural del general), Antonio Zinny –bibliógrafo–, Ángel J. Carranza –coleccionista y cronista histórico–, Vicente Quesada, y algunos otros. Víctor Gálvez, *op. cit.*, pp. 153-164.

9. T. Woodbine Hinchliff, *Viaje al Plata en 1861*, Buenos Aires, Hachette, 1955, pp. 63-64.
10. “El teatro, como edificio, no tiene nada notable. Por afuera semeja un establo; pero el interior no es tan malo como podría esperarse. Ha sido muy mejorado desde mi llegada. El pueblo desea ansiosamente un nuevo teatro, hay un terreno cerca de la Plaza muy apropiado a este objeto, pero me temo que si el gobierno no decide realizar la obra, ninguna iniciativa privada tendrá lugar. [...] El primer deseo de los extranjeros al visitar la ciudad es ver el teatro: por el momento su insignificancia les hace sonreír.” “Un Inglés”, *Cinco años en Buenos Aires 1820-1825 (1825)*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986, p. 32.
11. “[...] it is cheerless to see all the ladies sitting together in the boxes, while all the men are in the pit –slaves, common sailors, soldiers, and merchants, all members of the same republic.” Sir Francis Bond Head, *Journeys across the Pampas and among the Andes (1827/1846)*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1967, p. 20. “Un inglés” relata a su vez: “No se admiten mujeres en la platea. [...] La cazuela o galería es semejante a la del ‘Astley’, aunque no tan amplia. Van allí únicamente mujeres. Juntar en esta forma a mujeres y separarlas de sus protectores naturales me parece abominable. Un extranjero suele formarse juicios erróneos sobre las bellas cazueleras, y apenas puede creer que las niñas más respetables se encuentren en ese lugar. Así es, sin embargo, y esposos, hermanos y amigos esperan en la puerta de la galería. Se dice que esta costumbre ha sido transmitida por los moros.” “Un Inglés”, *op. cit.*, p. 33.
12. “Las damas van bellamente ataviadas a los palcos, combinando la pulcritud con la elegancia. Por lo general, visten de blanco. El cuello y el seno están bastante descubiertos para despertar admiración sin escandalizar a los mojigatos. Una cadena de oro u otra alhaja suele pender del cuello. El vestido lleva mangas cortas y el cabello es arreglado con mucho gusto: una peineta, algunas flores, naturales o artificiales, por todo adorno.” “Un inglés”, *op. cit.*, p. 41.
13. “La presencia de un marinero en el teatro no es deseable. Una noche, dos marineros hacían observaciones en voz bastante alta: el público reía, pero no así la policía, que puso a los pobres diablos en la calle. Uno de los hombres juraba tener costumbre de armar trifulcas en los teatros de Portsmouth y Liverpool sin que nadie se lo estorbase, y maldecía la falta de libertad existente en Buenos Aires.” “Un Inglés”, *op. cit.*, p. 39.
14. “El programa habitual consiste en la representación de un drama y una farsa. A veces hay canto en los intervalos. [...] No faltan fuegos de artificio, cohetes y una banda de música en la puerta. Un periódico ha ridiculizado esta costumbre sin que se le prestara atención.” “Un Inglés”, *op. cit.*, pp. 34, 40.
15. “Su objeto es promover la mejora de nuestras exhibiciones teatrales, procurando se den obras originales: se traduzcan las mejores extranjeras, y se reformen algunas antiguas, para que el teatro sea escuela de las costumbres, vehículo de ilustración y órgano de política”. *El Censor* N° 98, 31/7/1817, Buenos Aires. (Citado de *Biblioteca de Mayo*, tomo VIII, “Periodismo”, Buenos Aires, 1960, Senado de la Nación, p. 7139.)
16. “El espíritu de la revolución contra los españoles, no podía combinarse con la conser-

vación de esta escuela de crueldad.” Ignacio Núñez, *Autobiografía*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1996, p. 55.

17. Refiriéndose a 1817 o 1818, Samuel Haigh declaraba: “Los vestidos de recepción de las damas son de muchísimo buen gusto, y creo que las modas francesas son las preferidas. En los bailes y reuniones públicas, se adornan con los artículos más finos que Inglaterra, Francia o el ‘oriente fastuoso’ producen”. (Samuel Haigh, *Bosquejos de Buenos Aires, Chile y Perú* (1829), Hyspamérica, 1986, Buenos Aires, p. 26. “Hay en Buenos Aires sastres ingleses y franceses, modistas y tiendas que siguen de cerca las mejores modas europeas; y no hay duda que es ciudad mucho más adelantada que la vieja España en lo tocante a moda y progreso moderno [...]” (*Ibíd.*) En la prensa local, periódicos como *La Moda* de Alberdi (que si bien cumplía con lo prometido en su título, lo hacía más a semejanza de un profesor Teufelsdrökh que al de los comentaristas del *fashion* que también ya comenzaban a tener un lugar en la prensa local) señalaban hasta qué punto ella era objeto explícito de reflexión entre la elite tanto masculina como femenina de aquella época. En la lucha entre Rosas y sus opositores, la moda como expresión de pertenencia social tendería a politizarse.
18. William MacCann, *Viaje a caballo por las provincias argentinas* (1853), Hyspamérica, 1986, Buenos Aires, p. 133. Mayor asombro causaría a los viajeros la costumbre similar, aunque más rústica, observada en las provincias de Cuyo –y en especial en la ciudad de Mendoza donde por su aparente incongruencia mayor sorpresa suscitaría– de bañarse también mezclados todas las clases y todos los sexos juntos, pero a diferencia de Buenos Aires, enteramente desnudos y de día. Véase p. ej.: Francis Bond Head, *Journeys across the Pampas and among the Andes (1827/1846)*, Southern Illinois University Press, 1967, Carbondale and Edwardsville, p. 41.
19. El breve esbozo de Víctor Gálvez, redactado más de medio siglo más tarde, merece sin embargo citarse por su concisión: “Si no abundaban entonces las fiestas, ni los bailes, había sus ceremonias oficiales, los besamanos en el Fuerte, morada del Virrey, las funciones de tabla, donde los empleados vestían sus uniformes azules o rojos bordados de oro o plata, calzón corto y sombrero de tres picos, y los concejales, casaca, chupetín, calzón, media de seda negra, espadín, y sombrero clásico. Entonces los hombres usaban coleta y pelucas empolvadas antiguamente, y eran cuidadosos en el traje. Los miembros del Cabildo jamás entraban a la sesión de capa, sin previa resolución del Ayuntamiento, y así constaba en el acta, permiso otorgado o por la edad o enfermedad de los capitulares, y en atención al frío del día en que así se resolvía.” Víctor Gálvez, *Memorias de un viejo*, Solar, 1942, Buenos Aires, p. 287.
20. Basta con abrir casi cualquier tomo de los Acuerdos del Muy Honorable Cabildo de Buenos Aires para comprobar este aserto.
21. Un texto muy sugerente al respecto es el ensayo de Robert Darnton, “A Bourgeois puts his World in Order: the City as a Text”, incluido en: Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History*, Nueva York, Vintage Books, 1985, pp. 107-143.
22. Henry Brackenridge, miembro de la ineficaz Misión Rodney enviada por los Estados Unidos, relataba que ya en su visita efectuada entre 1817 y 1818 a Buenos Aires “dicen que los habitantes de Córdoba son los más devotos de las Provincias Unidas, y los de Buenos Aires los más liberales”. Henry M. Brackenridge, *Viaje a América del Sur*, Tomo II, Buenos Aires, Hyspamérica, 1988, p. 194.
23. “En los festivales religiosos, el despliegue de platería y piedras preciosas sobrepasa, a veces, el esplendor observado en las ciudades católicas de Europa.” J. A. B. Beaumont, *Viajes por Buenos Aires, Entre Ríos y la Banda Oriental (1826-1827)*, Buenos Aires, Hachette, 1957, p. 107.

24. Henry M. Brackenridge, *Viaje a América del Sur (1819)*, Hyspamérica, 1988, Buenos Aires, p. 195.
25. Hinchliff, *op. cit.*, p. 65.
26. Benjamín Villafañe, *Reminiscencias históricas de un patriota*, Tucumán, Ediciones Fundación Banco Comercial del Norte, 1972, p. 44.
27. “El ‘Café de la Victoria’, en Buenos Aires, es espléndido y no tenemos en Londres nada parecido; aunque quizá sea inferior al Mille ‘Colonnes’ y otros cafés parisinos. Dignos de mención son el ‘San Marcos’, el ‘Catalán’ y el ‘Café de Martín’. Todos ellos tienen patios tan amplios como no podría darse en Londres, donde el terreno es tan caro. En verano están estos patios cubiertos de toldos, ofreciendo un placentero refugio contra el calor del sol y tienen aljibes con agua potable. Nunca falta en estos cafés una mesa de billar siempre concurrida –juego muy apreciado por los criollos– y las mesas están siempre rodeadas de gente. Las paredes de los salones están cubiertas de vistoso papel francés con escenas de la India o Tahití, y también episodios de Don Quijote y de la historia greco-romana.” “Un Inglés”, *op. cit.*, p. 21.
28. Ignacio Núñez, *Autobiografía*, Academia Nacional de la Historia, 1996, Buenos Aires, pp. 57-58.
29. Ignacio Núñez, *op. cit.*, p. 58.
30. Ignacio Núñez, *Noticias históricas*, tomo II, Buenos Aires, Orientación Cultural Argentina, 1952, p. 142.
31. Esta misma noción la retoma, haciéndola explícita, Víctor Gálvez en sus *Memorias de un viejo*, cuando dice: “La sociedad había entrado en un período de ebullición, los cafés eran los clubs, pues la Logia Lautaro era reservada para la oligarquía directa”, *op. cit.*, p. 280.
32. Víctor Gálvez cuenta de una sociedad literaria –la Sociedad de los Vampiros– creada por jóvenes de su propia generación, durante la época rosista, que acostumbraba reunirse en los cafés; y en las décadas del 50 y 60, si los cafés volvían paulatinamente a su carácter original de lugares de ocio, reemplazados en su papel político y cultural por clubes y asociaciones específicas, no escasean referencias a su utilización para fines de esa naturaleza.
33. La mayoría de cuyos miembros eran de origen humilde. Sin embargo, si por su origen los frailes pertenecían a los sectores populares, por sus funciones en la sociedad rioplatense, por su educación, y por su identidad corporativa, ellos integraban los rangos más bajos de la elite gobernante. Como Pierre Bourdieu ha postulado acerca de los intelectuales en el mundo contemporáneo, los frailes eran los dominantes dominados del Antiguo Régimen.
34. En prensa.



Vida privada y vínculos comunitarios: formas de sociabilidad popular en Buenos Aires, primera mitad del siglo XIX

Pilar González Bernaldo

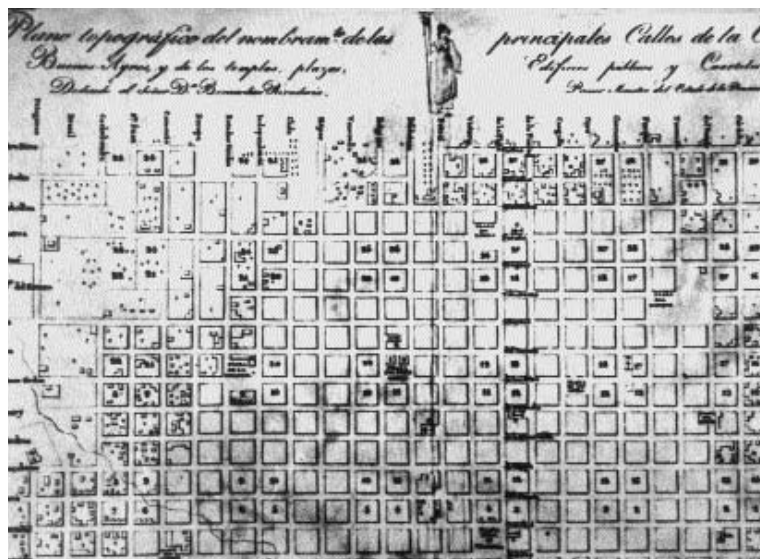
La Ciudad de Buenos Aires, que más de un viajero europeo califica de sucia, inconfortable y rústica aldea, conoce durante la primera mitad del siglo XIX importantes transformaciones políticas, económicas y demográficas. Algunas de ellas remontan a las reformas económico-administrativas de la segunda mitad del siglo XVIII; en particular con la creación, en 1776, del Virreinato del Río de la Plata y la consiguiente apertura del puerto de Buenos Aires; medidas que confirman el nuevo lugar que Buenos Aires comenzaba a ocupar en la economía regional. Entre 1778 y 1810 la población de la ciudad aumenta en un 63%, contando para esta última fecha con alrededor de 44.000 habitantes, que representan cuatro veces la población de 1744.¹ La ciudad sigue creciendo a pesar de las turbulencias políticas y contará para 1855 con alrededor de 90.000 habitantes. Si las cifras deben leerse en perspectiva –México concentra para la misma época alrededor de 190.000 habitantes– no deja de ser significativo el crecimiento que conoció esta ciudad en poco menos de cincuenta años. Ello se debe en gran medida a un importante apor-

Las medidas destinadas a racionalizar el espacio urbano fueron muchas y tenían como propósito impedir lo que se denominaba “relajo popular”. En tiempos de carnaval la ciudad quedaba en manos de la plebe y las reglamentaciones de aquellos festejos intentaban imponer el decoro en el espacio urbano.

Carnaval en Buenos Aires, Mauricio Rugendas, 1845. (Costumbres sudamericanas, Pardo-Emecé, 1959)

te migratorio, de mano de obra esclava principalmente. Así, entre 1742 y 1806 entran legalmente al puerto de Buenos Aires 25.933 esclavos, cifras que representan la totalidad de la población de la ciudad en 1780.² Aunque Buenos Aires absorba sólo una pequeña parte de un tráfico destinado a las provincias del interior, su población verá modificarse considerablemente su composición étnico-cultural. De un 16,6% de población negra o mulata en 1744, pasamos a un 28,4% en 1778, para llegar a un 33% en 1810. La transformación de los criterios censales con la Independencia hacen difícil hacer el mismo cálculo para épocas posteriores. Una estimación mínima de la población negra y mulata para 1836-1838 la evalúa, sin embargo, en un 24 o 25% de la población urbana.³ A ello debemos agregar el flujo de hombres del interior agrícola y artesanal, atraídos por el crecimiento que conoce la región desde fines del siglo XVIII, y una inmigración europea cualitativamente importante por el lugar que ocupará entre las elites.⁴ Este importante y variado aporte demográfico coincide con momentos de fuertes turbulencias políticas en la ciudad, ligadas a las guerras de Independencia, primero española y luego americana. La pretensión de Buenos Aires, capital de Virreinato, de imponerse como cabeza de la nueva unidad política que se intenta diseñar, la convierte entonces en escenario privilegiado de todo tipo de protestas, asonadas y sublevaciones políticas.

Que todo ello introdujo importantes cambios en la vida cotidiana de los habitantes de Buenos Aires parece indicarlo el *Manual de Buenos Aires* de 1823, texto destinado a justificar el nombramiento de las calles de la ciudad ordenado por Bernardino Rivadavia. El autor, anónimo, afirma: “Cuando es pequeña la estension de una Ciudad, cuando su población es escasa, la facilidad que tienen sus havitantes de recorrer todas sus calles, la frecuencia con que se ven unos a los otros, y con que se tratan o se oien nombrar resíprocamente, proporsionan por sí solos, todos los medios que son necesarios para su mutua comunicación. En una ciudad tan extensa, poblada y concurrida, como lo es ya Buenos Aires, aquellos primeros medios llegan a hacer tal vía imposible; y siempre hay un número muy considerable de recidentes, que no conocen prácticamente mas que una parte de la Ciudad, que se ven perdidos en medio de barrios o arrabales que nunca han andado, y en donde a nadie conocen”.⁵ Testimonio sin lugar a duda de las transformaciones que habían ocurrido en la ciudad, aunque los términos hiperbólicos con que el autor del manual pinta la metamorfosis de Buenos Aires corresponden más a la voluntad de preparar la ciudad a un porvenir que se augura prominente, que a las transformaciones efectivas que se han operado en la sociabilidad urbana. Es más, treinta años después de habersele adjudicado un nombre a cada calle, el chileno Vicuña Makenna se sorprende de que, en



Si bien durante el gobierno de Rivadavia se ordenó un nombramiento de las principales calles de la ciudad, hacia 1850 persistía la costumbre de identificarlas por los nombres de las familias del vecindario.

Plano topográfico del nombramiento de las principales calles de la ciudad de Bs. As. 1823. (Crónica Argentina, Ed. Codex, 1968)

una ciudad tan de avanzada, la población continúe dando por dirección los nombres de las familias del vecindario; costumbre ciertamente enfadosa para un viajero que consume así varias horas en averiguaciones entre el vecindario, pero que podía ser la manera más rápida de ubicar una dirección para un habitante de la ciudad.⁶

Los múltiples juicios por “injuria” que en la misma época se llevan a cabo en los tribunales civiles y criminales, dan testimonio por otro lado del sentimiento compartido de que la reputación y el honor se jugaban en un ámbito mucho más amplio que el de los testigos oculares y el de la esfera de la familia. Un insulto, una acusación, o un simple mote vejatorio en el portal de una casa podían dar lugar a la intervención de la justicia, a los efectos de reparar el honor así mancillado. Y tanto el aprobio, como la reparación del honor suponen la existencia de un público espectador, no necesariamente ocular, cuya composición es difícil trazar pero que supone la existencia de espacios de sociabilidad comunitaria en que se juega el honor del individuo.

Resulta difícil atribuir a estos espacios una delimitación geográfica definida, aunque este aspecto incida en la construcción de los espacios sociales, en particular cuando los límites de las parroquias corresponden a los de la administración de la justicia menor.⁷ Existen sin embargo ámbitos en que la población tiene diariamente ocasión de verse, de mostrarse, y de entrar en contacto para pasar un momento de ocio, intercambiar saludos, informaciones y murmuraciones que pueden forjar o destruir la reputación de un individuo. La calle, el pórtico de la iglesia, la



La ciudad contaba con espacios de convivencia para los diferentes sectores de la población. La Recova, al igual que la Alameda, el pórtico de las iglesias y el mercado, eran lugares donde los pobladores entraban en contacto entre sí. En aquellos espacios se llevaba a cabo un verdadero comercio de relaciones sociales.

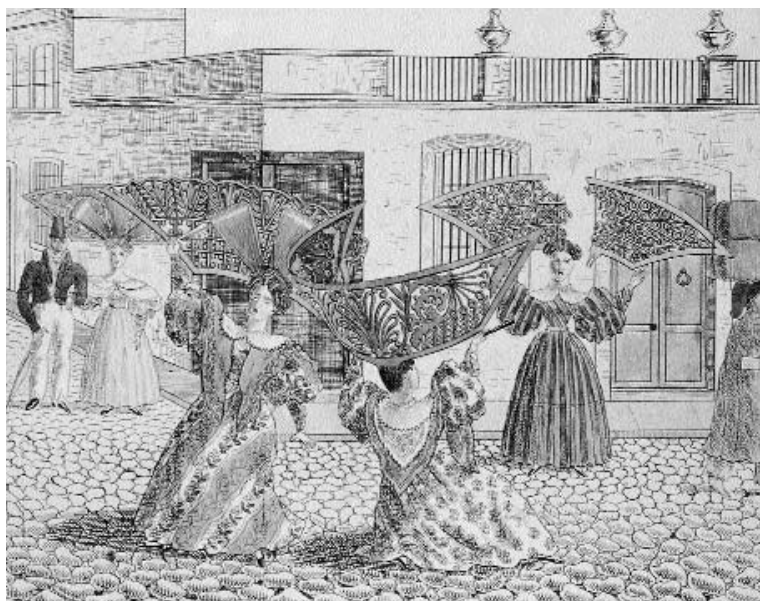
plaza y mercado, la Alameda, la pulpería, el café y la confitería son algunos de los lugares corrientes donde se desarrollaba este comercio de relaciones sociales, que constituyen, asimismo, espacios de convivencia para los diferentes sectores de la población urbana, aunque un abismo social y jurídico podía separarlos.

Ciertas modificaciones en estos hábitos de encuentro anuncian, sin embargo, cambios significativos en la sociabilidad urbana. La “gente decente”, como solía autodenominarse el patriciado porteño, tiende a abandonar estos ámbitos de encuentro cotidiano para retraerse a ciertos espacios menos accesibles a una “plebe” que la situación política ha transformado en peligrosa, pero también más aptos a una nueva sensibilidad y gusto por la privacidad. Constatamos así, a lo largo del siglo XIX, una tendencia, que podemos detectar ya en las últimas décadas del siglo XVIII, a la segregación social del espacio urbano, ligada a la instauración del espacio íntimo. La calle, las plazas y en general los lugares públicos de encuentro tienden a ser abandonados por aquellos que siguen las reglas del “buen tono” y que comienzan a dar manifestaciones de ese cambio en la economía emocional que hace intolerable el espectáculo de una ciudad en la cual “la suciedad y basura parecían tener derecho de prescripción”.⁸ ¿Cómo imaginar una tertulia entre paseantes decentes, cuando las calles no pavimentadas contaban con numerosos pozos de barro dentro de los cuales se tiraban a veces gatos y perros muertos, que despedían olores nauseabundos? ¿Y qué decir de esa costumbre de los hombres de atravesar la ciudad a caballo como si se estuviese arreando ganado, que convertía al paseo cotidiano de las damas en una riesgosa empresa, de la que (en el mejor de los casos) la vestimenta resultaba regada con aquella mezcla de barro y estiércol? Hasta la edificación misma de la ciudad parecía atentar contra la presencia de las mujeres honestas, cuyo tocado resultaba incompatible con la extensión de casas y veredas, como lo subraya Bacle con sus mordaces dibujos de los peinetones porteños.

Si bien la “clase decente” no abandona totalmente las diarias prácticas de sociabilidad en los lugares públicos, tiende a cambiar los ámbitos y modalidades de encuentro, liberando ciertos espacios que serán así identificados con la plebe urbana. Ello hace, por ejemplo, de las largas horas de siesta, en que según varios testimonios era de mal gusto y poco recomendable para los paseantes “decentes” salir a la calle, momentos de intensa sociabilidad popular. Por razones laborales, sin duda, dado que las actividades se interrumpían prácticamente entre las trece y las dieciséis horas, lo que dejaba a los trabajadores la posibilidad de pasar unos momentos de distracción que, según las autoridades, solían disiparse en bebidas y juegos de naipes. La ausencia de control policial du-

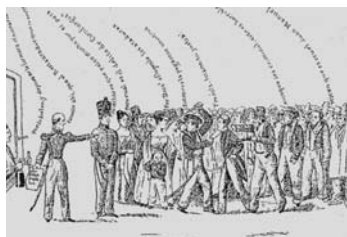
rante estas horas de reposo diurno parece haber sido un factor determinante en el calendario de la sociabilidad popular. En todo caso, tanto los viajeros, como el patriciado porteño y las autoridades, denuncian las reuniones de “vagos y mal entretenidos” que aprovechan la ausencia de celadores para librarse a todo tipo de divertimentos prohibidos.

La situación política de la región, y en particular el giro que tomará el régimen de Rosas a partir de los años 1838-1840 fueron otros tantos factores que incidieron en el retraimiento de la gente decente en el espacio íntimo y en la consiguiente “plebeyización” de la sociabilidad comunitaria. Rosas hará de ello una de sus principales armas políticas, convirtiendo este espacio en teatro privilegiado de la devoción popular por la “Santa Federación” que tendrá su expresión más acabada en la terrible “Mazorca”. El cuadro que nos pinta Mármol en *Amalia* es ejemplar de la eficacia de este instrumento disuasivo, del cual la literatura antirrosista ha dejado múltiples testimonios: “Cada parroquia era un inmenso certamen de barbarismo, de grosería, de vulgaridad y de inmoralidad, de patricidio y de herejía. A la profanación del templo seguía la profanación del buen gusto, de las conveniencias, de las maneras, del lenguaje y hasta de la mujer, en lo que se llama el ambigü federal, cuya mesa se colocaba, ora en la sacristía, a veces en algún corredor, bajo algún claustro y alguna vez también en casa del juez de Paz de la parroquia... En pos de la borrachera federal venía la danza federal. Y la joven inocente y casta, llevada allí por el miedo o la degradación de su padre; la esposa



Aunque los lugares públicos, a lo largo del siglo XIX, no fueron totalmente abandonados por la “gente decente”, los ámbitos y modalidades de encuentro tendieron a cambiar. Los espacios antes frecuentados por ella pasaron a ser identificados con la plebe urbana.

El enlace de las peinetas, Hipólito Bacle, 1834. (Historia General del Arte en la Argentina, II, Academia Nacional de Bellas Artes, Bs. As., 1984)



El gobierno de Rosas fue uno de los factores que indujo a la gente decente a retraerse hacia el espacio íntimo. El uso del espacio público fue una de las principales armas políticas del régimen.

Así imparte justicia el Gobernador.
(Rosas y su iconografía, Juan A. Pradere, Bs. As., 1914)

honrada, conducida muchas veces a esas orgías pestíferas con las lágrimas en los ojos, tenían luego que rozarse, que tocarse, que abrazarse en la danza, con lo mas degradado y criminal de la Mazorca... La comunidad de la Mazorca, la gente del mercado, y sobre todo las negras y las mulatas que se habían dado ya carta de independencia absoluta para defender mejor su madre causa, comenzaban a pasear en grandes bandadas la ciudad, y la clausura de las familias empezó a hacerse un hecho. Empezó a temerse salir a la vecindad”.⁹ Situación sin duda ensombrecida por exigencias estéticas y políticas, pero que muestra los efectos del régimen sobre ciertos aspectos de la vida cotidiana.

No por ello las elites renuncian al control de estos espacios comunes. Ya en tiempos de los monarcas ilustrados se había implementado en toda América una serie de medidas destinadas a racionalizar el espacio urbano, medidas que implicaban un mayor control de los espacios de sociabilidad a los efectos de impedir que éstos fuesen teatro de los que entonces se percibía como intolerable espectáculo del “relajo popular”.¹⁰ Un ejemplo de la voluntad de disciplinar las prácticas de sociabilidad popular lo encontramos en la reglamentación sobre los festejos del carnaval. Intentos infructuosos; pues, a pesar de las diferentes medidas que desde época colonial habían intentado poner coto a estas diversiones, en tiempos de carnaval la ciudad quedaba indefectiblemente en manos de la plebe y “ningún hombre enemigo de las torpezas que él ocasiona, ninguna señora decente, ninguno que no quiera ser expuesto a recibir un diluvio repentino, puede salir a la calle en esos días de desenfreno”.¹¹ La elite deplora no sólo que los hijos de familia “se empleen en la misma chacota con que se entretiene el último de los esclavos” sino también la falta de decoro público de estas costumbres, que se califican de bárbaras.¹² La reglamentación que se sucede entonces, y que lleva a la prohibición del juego del carnaval decretada por Rosas en 1849, confirmada por él mismo en 1851, intenta poner coto al hábito de tirar agua y huevos podridos desde las azoteas a los paseantes —prácticas a las que, según el *Diario de Anuncios*, se entregaban con deleite los negros y criadas—, a la falta de decoro público de las bandas de jóvenes travestidos que recorren la ciudad, y a la violencia con que acostumbran asaltar las casas, forzar puertas o ventanas, y embestir a cualquier persona ajena a la diversión.¹³ Notemos que la utilización política que hará Rosas de la aprensión de la elite hacia la plebe urbana no le impide tomar medidas destinadas a imponer en estos espacios el decoro público. Los liberales que suceden a Rosas levantarán esta prohibición, resolviendo momentáneamente el problema con la introducción de una nueva moda venida de Europa: los bailes de carnaval organizados en salones de clubes privados y en los que “todo Buenos Aires” se daba cita, evitando así los pro-

blemas que derivan de compartir un mismo espacio y festejo con la plebe. Al mismo tiempo los liberales de mediados de siglo aplicarán una política de adecuación del espacio urbano a los nuevos gustos de sociabilidad “decente”, encauzando la sociabilidad plebeya hacia espacios privados.

Si la calle, la plaza, la alameda eran lugares que se prestaban a los encuentros, la ciudad poseía desde su fundación un espacio que se impuso como lugar de reunión: la pulpería. Desde la primera fundación de Buenos Aires se atesta la importante presencia de estos almacenes —comercios de venta al menudeo—, en donde uno podía aprovisionarse de yerba, velas, vino, aguardiente y otros artículos. La pulpería se ubica generalmente en las esquinas, topográficamente lugar de intersección y de encuentro. A principios del siglo XVIII, cuando se reglamenta por primera vez sobre las reuniones en pulperías, funcionan en la ciudad trescientos de estos comercios para una población de 8908 habitantes, es decir, una proporción de una pulpería por 30 habitantes.¹⁴ Para fines del siglo XVIII Johnson y Socolow cuentan 428 pulperías, para una ciudad cuya población conoce un crecimiento indiscutiblemente mayor. Las cifras continúan siendo elevadas en la época del gobierno independiente. En 1826 el almanaque de Blondel indica la existencia de 464 pulperías, cifra ligeramente corregida por Kinsbruner. Aunque el número de pulperías con relación al crecimiento demográfico haya disminuido progresivamente, su desarrollo es considerable si lo comparamos con otras ciudades latinoamericanas.¹⁵ Sin duda, estas cifras deben evaluarse en función del dinamismo económico de la ciudad. Ellas dan testimonio, sin embargo, de la intensidad de una sociabilidad urbana, en todo caso de su potencialidad.

Estos negocios de frecuentación diaria se convierten poco a poco en ámbito de sociabilidad masculina. A ello contribuyó ampliamente el hábito, cada vez más extendido, de consumir bebidas en el propio local de ventas. Los locales fueron acomodándose a esta nueva función, que rápidamente se asoció a otra: la del juego de naipes y dados, que luego fueron prohibidos por ser considerados como causa de pendencias, pleitos y puñaladas, aunque algunos fueron tolerados, como el truco —nuestro actual truco—. Los gobiernos ilustrados implementaron, como ya hemos señalado, una política de mayor control. En el Río de la Plata fue en tiempos del virrey Arredondo cuando se dicta la ordenanza más completa sobre pulperías, aplicando a estos lugares la prohibición de juegos de azar y de envite que mencionaba la real pragmática de 1771. El artículo 3 de dicho bando nos informa sobre las actividades que aquí se desarrollan y que se intentan prohibir: “No consentirá junta de gen-

Las pulperías como ámbitos de ocio popular

Hacia mediados del siglo XIX, los liberales llevaron a cabo una política en torno del espacio urbano de acuerdo con los gustos de sociabilidad de la gente decente. La sociabilidad plebeya fue encauzada hacia los espacios privados.



tes, guitarras, juegos de naipes ni otro alguno aun de los permitidos por Reales Pragmáticas ni mucho menos que haya corrillos a su puerta pena de diez pesos al pulpero, al esclavo de cincuenta azotes y a cualquier otra persona de veinte días de cárcel”.¹⁶

En estos tiempos, las reuniones en las pulperías no convocan únicamente una clientela popular. En 1791 el comandante Elías Bayala, comisionado por el virrey para velar por el orden de la ciudad, hace mención de los “fandangos o diversiones públicas que se hacen entre las gentes plebeyas” y a los que se asocian “los ociosos, vagos y malentrenidos, como igualmente los hijos de familia, así del estado noble, como plebeyos, que sin el permiso de sus padres, salen ocultamente de sus casas, y se pervierten en toda clase de vicios, de los cuales resultan los robos, muertes, y otros varios excesos”.¹⁷ Fue en buena medida gracias al surgimiento y desarrollo de los cafés como espacios de sociabilidad en que se reprodujeron prácticas similares, pero donde se operaba una clara segregación sociocultural de la clientela, como el ocio en la pulpería fue sistemáticamente asociado al “delito y la vagancia”. Ello se acompaña de un mayor recelo y represión de las autoridades, lo cual terminó por alejar incluso a los jóvenes de familia, los más tenaces aficionados “decentes” de este tipo de esparcimiento. No por ello la clientela “honrada” abandonó completamente de las reuniones en las pulperías. Los extranjeros de paso o ya establecidos irán en busca de exotismo, de inspiración o simplemente de información, mientras que las elites políticas que habían modificado sus prácticas lúdicas, buscarán en las pulperías otro tipo de vínculos sociales, ligados ahora a los nuevos requerimientos del funcionamiento de las instituciones representativas.

Escasas son las fuentes “populares” existentes sobre la sociabilidad “plebeya” en Buenos Aires. Las informaciones de que disponemos provienen de fuentes indirectas, como las crónicas de viajeros, la prensa periódica y, sobre todo, las relaciones que nos han dejado de ella las autoridades urbanas y las elites letradas. En ellas, la asociación entre sociabilidad en la pulpería y plebe es constante, aunque los viajeros tendieron a identificar a los principales clientes de estas reuniones como “gauchos”, “cuyos caballos se encuentran siempre a la puerta de la pulpería, atados al poste mientras que sus dueños juegan a los naipes...”.¹⁸ La descripción de Arsène Isabelle refleja sin duda un aspecto notable de una clientela lo suficientemente exótica como para que el extranjero repare en ella. Pero por “gaucho” el viajero entiende cualquier habitante que se desplaza a caballo y que no porta vestimenta acorde con la moda europea, es decir, que no forma parte de las elites urbanas. La identificación de la pulpería con el gaucho está también ligada a una particular acepción de la noción de ocio, que los liberales asocian con la civilización

urbana, y que pierde aquí el carácter culto para convertirse en promotor de ociosidad e indisciplina. Y ello por una razón simple, y es que para las autoridades, cuando se trata de sectores que deben asegurar la producción, “el recreo” deja de ser tal para convertirse en “vagancia”, reprehensible por la ley.¹⁹ Nos encontramos aquí con otra definición de plebe –opuesta a “gente decente”– que el “gaucho” parece encarnar.

La clientela de la pulpería no se reduce, sin embargo, a la supuesta concurrencia “gauchesca”. Su distribución homogénea dentro de la ciudad, como lo es la de los almacenes de barrio destinados a aprovisionar a los vecinos, permite suponer que los individuos que hacen un alto en la “esquina” –como también eran denominadas las pulperías– elijan aquella de mayor proximidad a su domicilio, o al de su lugar de trabajo para los empleados. Sobre este punto una nota del comisario de la cuarta sección de la parroquia de Catedral al Sur nos da algunas indicaciones. En ella se informa sobre una pulpería “donde se tenía una reunión” a la una y media de la madrugada. El fiscal defiende al pulpero alegando “que probablemente el pulpero José M. Benavente no estuviese solo en su pulpería abierta a la una y media de la noche, o que quizá la abriera para tomar fresco en estos grandes calores, en cuyo caso es muy duro privar a un vecino de este desahogo a unas horas tan silenciosas si por otra parte no perjudicaba al orden público”.²⁰ En el proceso contra Antonio Pérez de 1838 “por haber incomodado al pulpero y haberse expresado públicamente contra Juan Manuel de Rosas” se hace nuevamente referencia a una clientela de vecindario. La disputa comienza con un desa-



Las pulperías fueron reconocidas como un espacio de juego, particularmente de naipes y dados. Pronto estos juegos de azar fueron prohibidos por ser causa de pleitos y peticiones.

Soldados de Rosas jugando a los naipes, Juan Camaña, 1869. (Historia General del Arte en la Argentina, II, Academia Nacional de Bellas Artes, 1984)

cuerdo de precio entre el cliente y el comerciante. El cliente que, según el pulpero, había bebido más de la cuenta, se niega a pagar su deuda. Así comienza uno de los clásicos conflictos entre el pulpero y el cliente. A éste se suman generalmente –no fue el caso aquí– el resto de los parroquianos, por borrachos, según las autoridades y el pulpero, probablemente también porque veían allí la posibilidad de impugnar su propia deuda. Uno de los testigos hace la siguiente declaración: “Comenzó Pérez a insultar al pulpero, que le dijo: hombre, usted me sigue insultando, vecinos como somos; pero éste continúa insultándolo”.²¹ Y cuando el pulpero Martín Canon recibe una multa por “haber tenido reunión en su esquina el 11 de noviembre”, un domingo, cuando el decreto de 1829 lo prohibía, Canon responde a las acusaciones alegando “que además de tener su esquina cerrada desde las diez de la mañana, no tenía reunión de ebrios, pues los individuos que había heran [*sic*] Don José Cabral vecino inmediato, Doroteo Campusano y José María Ramos, estos dos últimos amigos del exponente y que acababan de entrar a visitarlos cuando el celador empujó la puerta”.²² En este caso, la mención de un individuo del vecindario puede ser tanto un indicativo de la calidad del público que frecuenta ese tipo de reuniones como, por lo contrario, una prueba de que se invoca la “vecindad” para acreditar que no se trataba de una de las clásicas reuniones de ebrios que las pulperías solían albergar. Interpretación que lleva a suponer la existencia, dentro de la misma “plebe” de dos públicos posibles: los vecinos, considerados como más moderados, digamos con menor tendencia a emborracharse, y los otros, los que no son parroquianos, que venían únicamente para beber, y que eran los causantes de disturbios. Esta distinción entre “vecinos” y “extranjeros” es un rasgo típico de la sociabilidad comunitaria. Ello no impide que la reiteración de estos encuentros y el tipo de transacciones económicas que tiene lugar en las pulperías hagan de estos clientes ocasionales unos asiduos concurrentes de las pulperías, ligados por fuertes vínculos de sociabilidad. Desde este punto de vista, los encuentros en las pulperías, que aseguran ámbitos de convivencia en una sociedad multiétnica, se inscriben en los cruces y tensiones entre diferentes grupos sociales y étnicos. La existencia de un espacio común y de valores compartidos que se construyen a partir de materiales de diferente origen sugiere que la sociabilidad de las pulperías urbanas que las elites identificaban con la “plebe” y los extranjeros con los “gauchos” pudo haber funcionado como un importante soporte de una cultura popular que mantiene aún ciertos rasgos comunitarios.

La transformación que conocerá la Ciudad de Buenos Aires a partir de 1852 introduce cambios significativos en la sociabilidad popular. Las reuniones en las pulperías tenderán a ser abandonadas en beneficio de

otros ámbitos de encuentro. Los liberales que asumen el gobierno del Estado rebelde contribuyen directa e indirectamente a este proceso. Directamente, a través de una política de control social dirigida hacia esos lugares de “perversión popular”. Así, a partir de 1853, los encarcelamientos por disturbios en las pulperías se multiplican. La prensa se hace eco de la aprensión de la clase decente frente a una práctica que empuja a la plebe hacia la “delincuencia, la vagancia y el acoholismo”. La solución queda en manos de la flamante Municipalidad de Buenos Aires, que en 1857 limita la autorización de venta de alcohol a los cafés, hoteles y confiterías. El comercio de pulpería debe así restringirse a la venta de artículos de consumo, perdiendo el principal servicio que hizo de ellas un espacio de sociabilidad. El impacto de estas medidas no fue inmediato, principalmente debido a la dificultad de imponer la buena aplicación de la reglamentación en todas las pulperías de la ciudad. Pero poco a poco la población abandona las reuniones en las pulperías para encontrarse, por ejemplo, en los cafés. El cambio de local implica también una transformación de la práctica de sociabilidad. La función lúdica de la sociabilidad en la pulpería no se abandona totalmente, pero la lectura de la prensa y la discusión en torno de ella tienen ahora un lugar más importante. Por otro lado, la música y el alcohol, ahora asociados a la presencia femenina y el baile, aparecerán en otro ámbito de sociabilidad que conoce entonces un desarrollo significativo entre la “plebe” urbana: las academias de baile. La irrupción de los sectores populares en los cafés y la creación de nuevas formas de recreo popular forman parte de una tendencia a una mayor especialización de las funciones de sociabilidad en la Ciudad de Buenos Aires, fenómeno que contribuye a la segregación social del espacio urbano. Estas prácticas son entonces identificadas con formas de sociabilidad popular que contienen un significado clasista más marcado.²³

Buenos Aires conoció otros espacios de sociabilidad comunitaria de clara impronta étnica. Se trata de las llamadas “Naciones Africanas”, denominadas también “candombes” o “angos de baile”, que congregaban, durante la primera mitad del siglo XIX, a esclavos y libertos según sus “naciones” de origen.²⁴ Esta forma de sociabilidad, aunque identificada con la “plebe”, se distingue claramente de los encuentros en las pulperías. No se trata aquí de un comercio de expendio de bebidas sino de reuniones en habitaciones privadas o en terrenos baldíos en zonas suburbanas o poco edificadas de la ciudad, en las que se reunían los domingos y días festivos los negros y morenos de Buenos Aires para bailar al ritmo del tambor. A diferencia de la pulpería, el acceso no es totalmente “libre”.



Las pulperías, desde la fundación de la ciudad, constituyeron un espacio que se impuso como ámbito de reunión. Si bien la clientela no fue exclusivamente “gauchesca”, debido a su distribución homogénea dentro de la ciudad, el consumo de bebidas contribuyó a que se convirtiesen en un ámbito de sociabilidad masculina.

Interior de una pulpería. (Hipólito Bacle, 1834)

La manifestación étnica de la sociabilidad plebeya

Aquí, hombres y mujeres parecen congregarse según sus orígenes étnicos y no en función de hábitos de sociabilidad masculina. Lo hacen para tocar música, bailar y organizar las tradicionales fiestas del calendario africano, en particular las festividades de San Baltazar, santo venerado por la población negra. La represión de la policía tampoco faltó aquí, pero se debió menos a la “vagancia” ligada a la presencia de alcohol y juegos prohibidos, que a la falta de decoro público que suponen, para las autoridades y la “gente decente”, ciertas danzas de tambor al son de un ritmo musical que incitaba a la indecencia.

La presencia de este tipo de manifestaciones de sociabilidad étnica en la Ciudad de Buenos Aires responde, en primer lugar, a razones de orden demográfico. Hemos evocado ya la importancia del aporte migratorio de la población de origen africano en la Ciudad de Buenos Aires durante el siglo XVIII, que representa, aun durante la primera mitad del siglo XIX, al menos un cuarto de la población urbana. Algunos llegan al puerto de Buenos Aires directamente de África y otros vía el Brasil, pero en su mayoría provienen de la costa occidental del continente africano, particularmente de los pueblos “Bambúes” como los “Bengalis”, “Congos”, “Luandos”, y de otros pueblos denominados “casta de Angola” como los “Mina”, “Aschanti”, “Mandinga”, “Volo”, “Revoló”, “Camundá” y “Yumbé”.²⁵ Si bien las particulares características de la emigración forzosa implicaron la ruptura de la estructura comunitaria originaria, que difícilmente podría sobrevivir a la realidad de la esclavitud, la condición particular de la esclavitud urbana facilitó, en cambio, el contacto cotidiano entre esclavos.

En efecto, en la Ciudad de Buenos Aires la mano de obra esclava fue destinada a varias tareas, entre ellas la más generalizada fue el trabajo doméstico. Los encontramos también ejerciendo por cuenta de un amo una serie de pequeños oficios urbanos, como el transporte de agua, la exterminación de insectos o la venta ambulante.²⁶ Podemos asimismo descubrirlos en las escasas manufacturas que existen en el Buenos Aires de comienzos del siglo: en el sector de la producción de pan, de muebles y el más reciente de la industria sombrerera. Pero su presencia es sobre todo significativa en los diferentes oficios artesanales.²⁷ Esta notable participación de los esclavos en las actividades artesanales y el pequeño comercio urbano se explica por la importancia que toma entonces el sistema de locación de mano de obra esclava en la inversión de capitales, sobre todo para las viudas y mujeres solteras, que se aseguraban así una renta regular. El sistema daba una mayor libertad de movimiento al esclavo, facilitando los contactos cotidianos con otros individuos de la misma condición, permitiéndoles incluso acumular su capital que podía servir para la adquisición de su propia libertad o para otorgar un préstamo a otro

esclavo destinado a los mismos fines.²⁸ Su presencia en el medio artesanal permitió, por otro lado, el desarrollo de cofradías religiosas y corporaciones de oficio entre la población africana.²⁹ Todo ello facilitó el desarrollo de ciertas prácticas de sociabilidad de fuerte impronta étnica como el baile al son del tambor. Así, en todo caso, lo dejan suponer los constantes conflictos entre el padre de la cofradía de San Baltazar y sus cofrades en torno de las festividades de la Epifanía. Ese día, fecha importante en el calendario festivo de los africanos, los cofrades tendían a confundir procesión religiosa con “candombe”, pretendiendo imponer su propia organización de la festividad.³⁰

El término candombe designa tanto la danza como la reunión en la que se danza. Por extensión, candombe o “tambor” indica el grupo que se reúne para bailar; dicho de otro modo, la red de relaciones que se construye sobre vínculos de solidaridad étnica. Llegamos así a la acepción de



Si bien la mano de obra esclava fue destinada habitualmente al trabajo doméstico, también se ocupó en oficios urbanos. La participación de esclavos en oficios artesanales obedeció a la importancia adquirida por el sistema de locación de mano de obra esclava, principalmente por parte de las mujeres viudas o solteras, para asegurarse una renta.

Vendedor de pasteles, Bacle, 1833.
(Trajes y costumbres de la provincia de Buenos Aires)

“Nación Africana” que encontramos en la Ciudad de Buenos Aires, y que hace referencia a la tendencia que tenían los negros a reunirse según su “nación” de origen, como testimonian los morenos de la nación conga en una comunicación al jefe de policía: “...los morenos de la Nación conga que tienen el tango de danza en el cuartel número 15, mientras que otros morenos formaron, en el año de 1806, una sociedad con el objeto de proporcionarse los días festivos bailes al estilo de sus payses cuya diversión es presidida por Antonio Jose Peña y Antonio Valle, el primero en clase de Jefe y segundo en la de Definidor”.³¹ A los objetivos lúdicos vino a sumarse el de ayuda mutua, principalmente destinada a la manumisión, puesto que las naciones podían también ofrecer préstamos a aquellos miembros esclavos que proyectasen la adquisición de su libertad.

A medida que avanzamos hacia el siglo XIX, las referencias a la sociabilidad africana son más numerosas, aunque, hasta la reglamentación impuesta por Rivadavia en 1821, la sociabilidad de los candombes no parece disponer de una estructura organizativa formalizada, a pesar de que las diferentes actividades que a través de ella se realizan requieren de un mínimo de institucionalidad. Por otro lado, como testimonian los morenos congos, las naciones cuentan con sus autoridades y son presididas por un “Rey” o “Jefe”, lo que supone reglas y jerarquías interiores implícitas en la relación. Muchas de ellas disponen incluso de un terreno propio donde se reúnen para bailar y que es adquirido gracias a las contribuciones o “limosnas” colectadas durante cada baile, aunque aquí la falta de reglamentación es fuente de futuros conflictos en torno de la propiedad de los terrenos así adquiridos.³² No es difícil adivinar, sin embargo, en ella ciertas reglas de funcionamiento dictadas por lo que se consideran costumbres en común, aunque muchas de éstas tengan poco que ver con las reglas comunitarias originarias, y mucho más con la compartida realidad de la esclavitud que los había arrancado de sus comunidades de origen.

Poco sabemos, no obstante, del funcionamiento de estas asociaciones lúdicas hasta que, entre 1821 y 1823, una serie de consignas, que da el gobierno al jefe de policía sobre las danzas públicas, desemboquen en la reglamentación sobre “Sociedades Africanas”. El gobierno de Rivadavia pretende con ello legalizar los “tangos de danza” y al mismo tiempo apartarlos de la calle, recluyendo estas prácticas en espacios privados.³³ Joaquín de Achával ordena, por ejemplo, limitar el permiso otorgado a los morenos de la nación Bangela de bailar en las calles el domingo: “...la policía que se halla al cabo de los males que acarrea la reunión de gentes sin educación, sin freno y sin moral: en esa virtud he creído suplicar a VE se sirva mandar recoger el expresado permiso limitando la gracia a que se diviertan en los puntos que ellos denominan tambos”.³⁴



La política de Rivadavia favoreció el desarrollo del asociacionismo étnico, pero quien sacó mayor provecho de ello fue Rosas. Durante uno de los momentos más críticos de su régimen, pudo disponer de una importante suma de dinero reunida por la población de color en apoyo al gobierno.

El Candombe, detalle, Boneo, mediados del siglo XIX. (Manuel Gálvez, Vida de Don Juan Manuel de Rosas)

La reglamentación que el gobierno impone entonces a toda reunión de africanos otorga a la sociabilidad étnica un reconocimiento formal de ciertos designios comunitarios que eran antes garantizados por las cofradías. Así, entre los objetivos de las sociedades africanas figura, junto a la ayuda a la manumisión de sus miembros, “la ampliación de la industria de los socios dándoles instrumentos para trabajar” y “hacer una vez al año sufragios por los socios difuntos”, dos funciones antes asumidas por las cofradías.³⁵ La decisión del gobierno de Rivadavia de imponer una nueva forma organizativa a la población africana parece inscribirse al mismo tiempo dentro de la política de racionalización del espacio urbano y de la secularización de la asistencia pública.³⁶ Para ello, el gobierno privilegió el desarrollo del asociacionismo étnico, que conoció entonces una importante expansión entre la población de color.

Durante los primeros cinco años de aplicación de la nueva reglamentación veremos aparecer un número considerable de sociedades africanas, cuya creación responde seguramente a la voluntad de las “naciones” ya

existentes de legalizar su existencia, gracias a las nuevas posibilidades que el gobierno liberal les ofrece. Es el caso de los negros de la nación “Conga”, “Benguela”, “Cabunda”, “Mina”, “Mondongo”, “Mongolo”, “Moros”, “Lubolo”, “Mozambique”, “Angola”, “Carabari” y “Houombe” que entonces piden permiso para su constitución en sociedad africana. A partir de los años 30 constatamos un nuevo pico de creación de este tipo de asociación que responde en parte al aporte excepcional de población esclava provenientes del Brasil.³⁷ Sin embargo, una buena parte de las nuevas sociedades creadas son consecuencia de divisiones internas de las precedentes. Así la “Conga Agunda” surge de una división de la nación “Conga”, la “Muchague” y “Mañanaru” de una división de la “Mozambique” y de la “Muchague” una nueva división dará nacimiento a la “Amuera”. La explicación de este fenómeno debe buscarse menos en razones políticas —una supuesta intervención de Rosas entre sus “amigos” negros para incentivar el desarrollo de organizaciones que funcionan como activa base partidista— que en la tensión existente entre la lógica asociativa y la lógica comunitaria. Así, es posible suponer que el fraccionamiento de las sociedades, que la nueva reglamentación hacía posible, responda a la voluntad de reproducir los primitivos grupos étnicos que la experiencia de la migración forzada había roto. Estas sociedades funcionan, entonces, como verdaderas organizaciones comunitarias, con sus autoridades, sus propias fuentes de recursos y sus espacios de sociabilidad. Paradójicamente, fue el gobierno liberal de Rivadavia quien, deseoso de controlar y modernizar estas prácticas de la plebe urbana, funcionó como disparador de una lógica étnica de la que Rosas supo sacar mayores beneficios.

En efecto, este último no escatimó esfuerzos para asociarse a un movimiento que movilizaba a buena parte de la población urbana de color, y que resultó uno de los pilares de su poder durante la grave crisis que atravesó su régimen entre los años 1838 y 1842.³⁸ Así, en 1842, en uno de los momentos más críticos del gobierno de Rosas, los negros de Buenos Aires se asocian a una suscripción pública en apoyo que les permite juntar 4075 pesos entre las cuarenta naciones que participan. Las manifestaciones públicas de los africanos en adhesión a la Santa Federación no tienen entonces parangón sino con las manifestaciones que hiciera Rosas de su amistad hacia los africanos.

La literatura antirrosista no tardó en reparar en esta alianza “contranatura”. Los términos con que Mármol presenta esta asociación entre facción y clase son sin equívocos: “Uno de los fenómenos sociales más dignos de estudiarse en la época del terror es el que ofreció la raza africana... Raza africana por el color. Plebe de Buenos Aires por todo lo demás... El odio a las clases honestas y acomodadas de la sociedad era

sincero y profundo en esa clase de color; sus propensiones a ejecutar el mal eran a la vez francas e ingenuas; y su adhesión a Rosas leal y robusta [...] Los negros, pero con especialidad las mujeres de ese color, fueron los principales órganos de delación que tuvo Rosas”.³⁹

La aprensión que entoces manifiesta la clase decente hacia una plebe considerada tanto más peligrosa cuanto mayor utilización hace el régimen de sus odios naturales hacia ella, no es únicamente producto de la política de terror con que Rosas y sus fieles buscaban silenciar todo tipo de oposición política. Ella puede también ser consecuencia de la tendencia de los negros libertos a romper con el patrón residencial anterior, alejándose así de los barrios de las familias patricias, en cuyos domicilios habitaban, para originar verdaderos barrios étnicos en torno de la parroquia de Monserrat y La Concepción. Allí donde justamente van a implantarse preferentemente las “sociedades africanas” y en que la sociabilidad plebeya adquiere un carácter étnico que se presenta como doblemente subversivo: ella alimenta el odio hacia sus antiguos amos y promociona un tipo de música y de danza ajena a la tradición católica hispánica... que representa un peligro para la moral pública y el orden social.

Las transformaciones sociales y económicas que conoce la ciudad de Buenos Aires luego de la caída de Rosas también tuvieron injerencia sobre la sociabilidad étnica, que conoció el mismo fenómeno de especialización en las funciones. Las naciones africanas tenderán a desaparecer como tales. La función lúdica reaparece en las llamadas academias de



Los negros libertos tendieron a alejarse de los barrios de las familias patricias, generando barrios étnicos en torno de las parroquias de Monserrat y La Concepción. Fue en ellos donde se implantaron las denominadas sociedades africanas.

El Restaurador libera negros de la esclavitud. (Rosas y su iconografía, Juan A. Pradere, Buenos Aires, 1914)

baile, en las que los bailes y las danzas congregan ahora a una clientela popular multiétnica, que incluye a los inmigrantes italianos instalados en el barrio de San Telmo, mientras que las sociedades de ayuda mutua se harán cargo de la función de asistencia.⁴⁰ Estos cambios no parecen incidir sobre la tendencia a la constitución de barrios étnicos, que sólo razones de orden demográfico, como la fuerte mortalidad de la población negra durante la fiebre amarilla, en 1871, y la importancia del aporte migratorio de población europea hacia fines de siglo, pueden frenar definitivamente.

Notas

1. Las cifras de Besio Moreno han sido corregidas por Susan Socolow y Lyman Johnson. Cf. Nicolás Besio Moreno, *Buenos Aires. Puerto del Río de la Plata. Capital de la República Argentina. Estudio crítico de su población 1536-1936*, Buenos Aires, Tacuarí, 1939; Lyman Johnson, y Susan Socolow, "Población y espacio en el Buenos Aires del siglo XVIII", *Desarrollo Económico*, vol. 20, N° 79, oct-dic. 1980, Buenos Aires, pp. 329-349.
2. A estas cifras debemos sumar aquellos que entran ilegalmente, y que pueden llegar a ser tan importantes como los que son efectivamente contabilizados. Cf. Elena F. S. Studer, S, *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1958, pp. 324-325.
3. Cf. Marta Goldberg, "Población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires, 1810-1840", *Desarrollo Económico*, vol 16, N° 61, Buenos Aires, 1976, pp. 75-99.
4. Cf. Juan Carlos Garavaglia, Moreno, José Luis (comp.), *Población, sociedad, familia y migraciones en el espacio rioplatense. Siglos XVIII y XIX*, Buenos Aires, Ed. Cantaro, 1993.
5. Anónimo, *Manual de Buenos Aires. Explicación del Plano Topográfico que manifiesta la distribución y nuevos nombres de las principales calles de esta Ciudad...*, Buenos Aires, 1823.
6. Benjamín Vicuña Mackenna, *Páginas de mi diario durante tres años de viaje, 1853-54-55* (Santiago, 1856), Buenos Aires, Revista Americana de Buenos Aires, 1936.
7. La existencia de dos autoridades de peso en la vida de sus habitantes, el cura y el juez de Paz, hacen de la parroquia un espacio de interacción social dentro de la ciudad.
8. E. M. Brackenridge, *La Independencia Argentina. Viaje a América del Sur hecho por orden del gobierno americano en los años 1817 y 1818 en la fragata "Congress"*, tomo 1, 253.
9. José Mármol, *Amalia* (Montevideo, 1851), Madrid, Espasa-Calpe, Colección Austral, 1978, pp. 312 y 413.
10. Esta cuestión ha sido muy bien trabajada para la ciudad de México en J. P. Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
11. Cf. *Diario El Pampero*, Buenos Aires, 26/2/1829.
12. Cf. *Ibidem*, 28/2/1829.
13. Cf. *Diario de Anuncios*, 4/3/1835.
14. La ordenanza del 6 diciembre de 1745 prohíbe los juegos de naipes y de dados. Cf. Bossio, *Historia de las pulperías*. Buenos Aires, Ed. Plus Ultra, 1972, pp. 69-70. Los datos de la población son de Besio Moreno, *op. cit.*
15. Para comienzos del siglo XIX la ciudad de México presenta una proporción de 1/548, Puebla 1/372 y Caracas 1/393, mientras que Buenos Aires 1/119. Cf. Jay Kinsbruner, *Petty Capitalism in Spanish America. The pulperos of Puebla, Mexico City, Caracas and Buenos Aires*, Westview Press, Dellplain Latin American Studies, N° 21, 1987.
16. Cf. AGN IX 7-9-5, papel suelto. Citado por C. A. García Belsunce (dir.), *Buenos Aires. Su gente 1800-1830*, Bs. As., Emecé distribuidora, 1976-1977, tomo II, p. 213.

17. En sus memorias Ignacio Núñez testimonia que en los cafés la gente decente se libraba a este mismo tipo de juegos prohibidos y prácticas reprobables. Cf. Núñez, Ignacio, *Autobiografía*, Buenos Aires, ANH, 1996, pp. 57-58.
18. Cf. Isabelle Arsène *Voyage à Buenos Aires et à Porto Alegre de 1830 à 1834*, Havre, Imp. de J. Morlent, 1835.
19. La idea de que exista “gente de ocio” y “gente de trabajo” es común en el siglo XIX. Para los primeros el ocio es necesario para una vida agradable y distinguida mientras que para los segundos el ocio es pereza. Sobre esta cuestión véanse las actas del coloquio de Amiens, *Oisiveté et loisir dans les sociétés occidentales au XIXème siècle*. Abbeville, Imp. F. Paillart, 1983, particularmente la participación de A. Kremer Marietti, “Les avatars du concept de loisir au XIXème siècle dans la société industrielle et dans la philosophie sociale”, pp. 31-39.
20. AGN. AP. X. 16-3-5.
21. AGN. AP. X. 31-10-1.
22. AGN. AP. X. L 36-1829, 32-11-6.
23. Véase por ejemplo la presentación que hace el diario *La Tribuna* de las academias de baile como bailes de la clase obrera. Cf. “Un baile deshecho por un pillo”, *LT*, 6/12/1859.
24. Esta expresión figura en una nota de Miguel Sáez al jefe de policía de 1821. Cf. AGN. AP. X. 32-10-1 fol. 62. Corominas en su diccionario etimológico indica como primera utilización de esta acepción un documento de 1836. Cf. Corominas, *Diccionario Crítico...*, *op. cit.*, pp. 369-370.
25. Cf. Rodríguez Molas, *La música y la danza de los negros en el Buenos Aires de los siglos XVIII y XIX*, Buenos Aires, Clio, 1957.
26. Una descripción de los diferentes oficios en Víctor Gálvez, *Memorias de un viejo. Escenas y costumbres de la República Argentina* (1888), vol. 3, Buenos Aires, Ed. Pieusen, 1889.
27. Cf. George Reid Andrews, *The Afro-Argentines of Buenos Aires 1800-1900* (The University of Wisconsin Press, 1980), Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1989; Lyman Johnson, “The entrepreneurial reorganization of an artisan trade: The Bakers of Buenos Aires, 1770-1820”, *The Americas*, octubre 1980, pp. 139-160; José M. Mariluz Urquijo, *La industria sombrerera anterior a 1810*, La Plata, Instituto de la Producción de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de La Plata, 1962. Para la época independiente véase José M. Mariluz Urquijo, “La mano de obra en la industria porteña 1810-1835”, *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, Buenos Aires, N° 32, 1962, pp. 583-622 ; *Ídem*, “La comercialización de la producción sombrerera porteña (1810-1835)”, *Investigaciones y Ensayos*, N° 5, 1968, pp. 103-129.
28. Según Johnson más del 60% de las manumisiones provenían de la compra de la libertad por el esclavo, Lyman Johnson, “La manumisión en el Buenos Aires colonial: un análisis ampliado”, en *Desarrollo Económico*, N° 17, Buenos Aires, enero-marzo 1978, pp. 333-348. Miguel Ángel Rosa subraya la existencia de negros prestamistas en “Negros y pardos en Buenos Aires, 1811-1860”, en *Anuario de Estudios Americanos*, tomo LI, N° I, 1994.
29. En sus investigaciones Rosal encuentra que de un total de 234 negros que han dejado sucesión, 174 (es decir un 74%) forman parte de una cofradía. Para la década del 20 la proporción es aún de 37/61, pero para los años 1830-1860 sólo encuentra dos casos de afroporteños miembros de cofradías. Cf. Ángel Miguel Rosal, “Algunas con-

- sideraciones sobre las creencias religiosas de los africanos porteños (1750-1820)", en *Investigaciones y Ensayos*, N° 31, Buenos Aires, julio-diciembre 1981.
30. Andrews, *op. cit.*, cap. 9.
 31. Cf. AGN, AP. X. 32-10-1, folio 52.
 32. Cf. AGN, AP. X 31-11-5
 33. Cf. AGN. AP. X. 32.10.1 fol. 62. La detención de negros "por haber bailado en la calle" aumenta entonces. Sólo en el año 1822 serán emitidos 4 decretos prohibiendo el baile en la calle. Cf. AGN. AP. X. 44.10.1; 12.6.2 y 12.6.5.
 34. Cf. AGN, AP. X 12-6-1, folio 164.
 35. Cf. "Reglamento dado por el superior gobierno a las Naciones Africanas en el año 1823", en AGN, AP. X. 31-11-5.
 36. Sobre la transformación de la ciudad en épocas de Rivadavia, véanse los trabajos de Fernando Aliata, "La ciudad regular. Arquitectura edilicia e instituciones durante la época rivadaviana", en *Imagen y Recepción de la Revolución Francesa en la Argentina*, Bs. As, Grupo Editor Latinoamericano, 1990, pp. 159-179; *Íd.*, "Edilicia privada y crecimiento urbano en el Buenos Aires posrevolucionario, 1824-1827", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. E Ravignani*, 3ra. Serie, 1er. semestre de 1993, pp. 59-92.
 37. Los cálculos demográficos de Andrews confirman esta tesis. El autor retoma los resultados de Marta Goldberg sobre tasas de crecimiento vegetativo de la población negra entre 1822 y 1831, que denotan con un 0,19% un decrecimiento vegetativo. El mantenimiento de esta población se debe entonces al aporte migratorio que constituyó la integración de los esclavos del Brasil entre 1826 et 1827. Cf. Goldberg, *op. cit.*, pp. 90-94; Andrews, *op. cit.*, p. 90.
 38. Cf. GM, 25/6/1842.
 39. Mármol, *op. cit.*, pp. 451-452.
 40. Para esta cuestión, véase nuestro trabajo *Civilité et politique, aux origines de la nation argentine*, París, Éditions de la Sorbonne, 1999.



Familia, parientes y clientes de una provincia andina en los tiempos de la Argentina criolla

Beatriz Bragoni

Pocas instituciones han tenido estructuras elásticas y adaptativas como la familia.

Desde los primeros tiempos coloniales, la Corona española encontró en ella un instrumento valioso para asentar su dominio en los vastos territorios americanos que formaron parte del Imperio. Aquel modelo familiar ibérico reconocía semejanzas importantes con los de otras sociedades mediterráneas, aunque en su despliegue americano conoció matices importantes en las regiones densamente pobladas en el momento de la conquista. Organizadas alrededor de la figura del padre, su autoridad era sostenida por la Iglesia y el Estado por cuanto se convertía en un medio de socialización de la moral y la política.¹

Sin embargo, si estos registros socioculturales se convertían en el escenario normativo de la sociedad colonial, las prácticas sociales muestran caminos fragmentarios que recorren la tensión casi siempre existente entre normas y comportamientos. Una muy variada literatura iberoamericana ha venido señalando esos matices e inflexiones entre el comportamiento esperado y el registrado por protagonistas célebres, como por miles de personajes anónimos. La desmitificación de comportamientos sociales rígidos y esperables se complementa con resultados altamente significativos de la vida de la familia. En los últimos años, ellos han mostrado que, aun en las pampas, las unidades domésticas reducidas eran tan relevantes como las ampliadas, y que esa tradición se remonta a épocas bastante lejanas.

Es difícil pensar en una imagen similar alrededor de 1850 cuando, muchas veces, el cuidado de la primera infancia era llevado a cabo por otros parientes, dando cuenta de una idea de familia más amplia, representada en la parentela.
(Archivo familiar Panquegua)

Esos visos que despejan viejas certidumbres se corresponden también con el universo doméstico de los clanes familiares tardocoloniales. Sin embargo, es difícil ponderar la dimensión privada de sus prácticas cotidianas por cuanto la familia y la parentela representaba una especie de atributo que la conectaba estrechamente con la comunidad a través de diversos tipos de lazos.

Al parecer casi toda Iberoamérica, en las primeras décadas del ochocientos, asistió al lento peregrinar del poder social de las familias cuyos orígenes se remontaban a los tiempos coloniales. En la periferia de estos territorios, la nostalgia con que el sanjuanino Domingo Faustino Sarmiento evocaba en 1850 la decadencia de los Albarracín parece ilustrar el camino que siguieron muchos otros linajes provincianos en un escenario atravesado por modificaciones económicas y conflictos políticos relevantes. En su lugar, y en los márgenes aún sinuosos de la Argentina criolla, nuevos linajes familiares crecieron entre las luces y las sombras del siglo XIX. A pesar de ello, la vida familiar mantuvo muchas de las características que identificaron a sus antecesoras. Más bien, sobre sus entretejidos internos pudieron establecerse nuevas jerarquías sociales que mitigaron el lugar ocupado por el prestigio en favor de la riqueza. De todas maneras, los diferentes itinerarios que señalan ese derrotero no dejan de mostrar un abanico de situaciones novedosas que harán desplazar a la familia al mundo privado en sentido estricto, como sostiene Shorter.

La descripción entonces de cualquier familia permite comprender los avatares de la vida privada de sus integrantes. Sin embargo, ese plano de relaciones domésticas presenta situaciones que no sólo son asimilables al discurrir personal de la experiencia de sus mujeres o de sus varones. En el cruce de sus acciones íntimas, de sus deseos y expectativas, se filtran los estímulos y condicionamientos de los sistemas normativos que, como se sabe, tampoco están exentos de contradicciones.²

Familia y matrimonio

Hacia 1800 Juan González Troncoso y su esposa Gregoria Milleiro decidieron emigrar de su terruño gallego en compañía de su hijo Lucas. En la península quedaba otro de sus vástagos, Carlos, quien había tomado los hábitos recoletos. Por entonces la Ciudad de Buenos Aires se encontraba en plena ebullición comercial y, en consecuencia, atraía a nuevos pobladores peninsulares que buscaban cambiar de status.³ Esa tangible posibilidad aliviaba las expectativas de Gregoria, quien había declarado, años antes de morir, que tanto ella como su esposo habían ingresado “povres” al matrimonio. En la capital del Virreinato se radicaron por algún tiempo, y allí nació un niño en 1803 que fue bautizado con



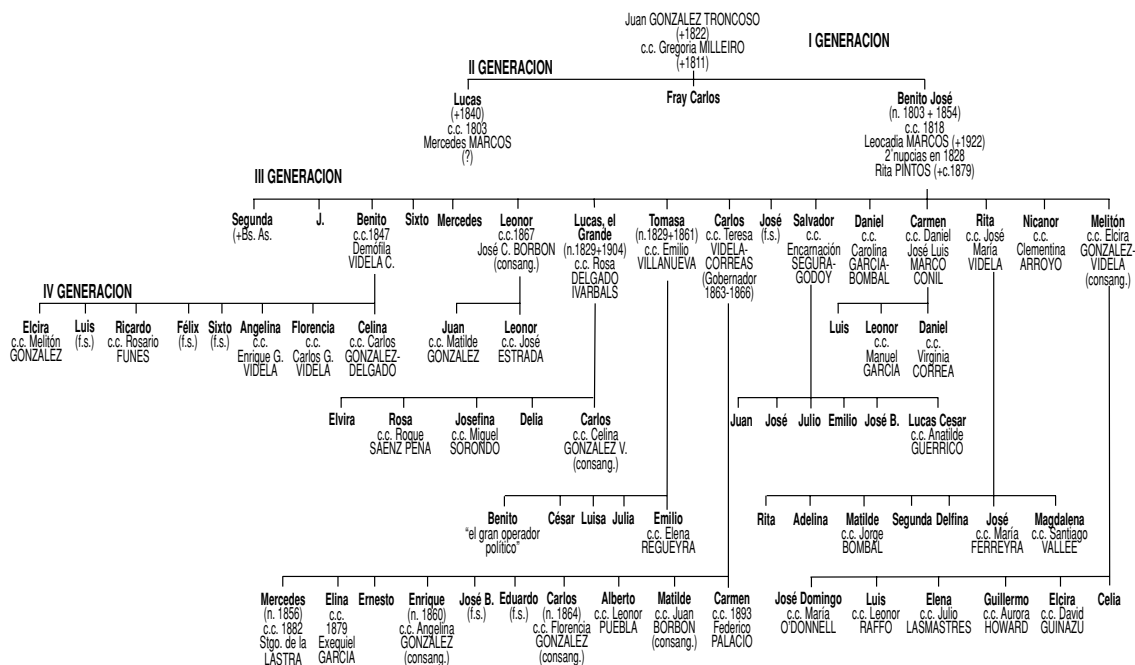
La familia fotografiada en su casa sin improvisaciones ni poses. Adultos, jóvenes y niños se organizan en torno del padre, que ocupa el centro de la imagen. (Archivo familiar Panquegua)

el nombre de José Benito. Mientras la familia residía en el puerto, Juan González Troncoso llevaba a cabo operaciones comerciales en el interior del espacio virreinal. En 1808 una serie de contratiempos lo obligaron a iniciar un juicio en la plaza mendocina por una compra de vinos cuyo destino era la lejana provincia del Paraguay, con lo cual daba cuenta de su inserción en circuitos mercantiles muy antiguos.

La organización doméstica también dependía del trabajo de Lucas, su primogénito, que consiguió vincularse con un próspero comerciante porteño, don Miguel Marcó, quien estaba emparentado a través de su esposa, doña Stefania Sánchez, con la emblemática Mariquita. Al parecer, Lucas participaba del comercio con el Brasil, de donde era originario el negrito Antonio que acompañaba a su madre. La relación comercial entre este joven comerciante español y el experimentado patriarca se formalizó finalmente hacia 1810, cuando Lucas contrajo matrimonio con Mercedes Marco Sánchez. La nueva pareja habitaría por algunos años la casa paterna, al mismo tiempo que Lucas quedaba a cargo de su madre y de su hermano menor, ya que su padre se encontraba ausente de la plaza comercial porteña.

En el transcurso del año '10, y mientras en el Río de la Plata estallaba la Revolución, los tiempos domésticos de los González conocerían nuevas situaciones. Mientras los conflictos entre los ciudades-provincias alteraban el ritmo del intercambio comercial, los González se distribuyeron el trabajo entre Buenos Aires y Mendoza. Después de la muerte de Gregoria, ocurrida en la quinta de la Recoleta de su consuegro, en 1811, Juan y el pequeño José Benito se radicaron en la ciudad andina. En 1814 los censistas los visitaron en el cuartel sexto de la ciudad y registraron

FAMILIA GONZALEZ



una unidad doméstica muy reducida: sólo los acompañaba el esclavo de Guinea que Benito había heredado de su madre.

A diferencia de otros clanes mercantiles mendocinos, los tiempos de la revolución y de la guerra implicarían para los González épocas de bonanza comercial dependientes de estrechas reciprocidades familiares que soportaban el ritmo del intercambio entre la ciudad de Mendoza y la dinámica Buenos Aires. En 1818 esos vínculos se fortalecieron con el matrimonio de Benito. En la pequeña capilla de la villa de Luján, una localidad de la campaña mendocina, y bajo el patrocinio de su hermano, Benito contrajo matrimonio con la hermana de su cuñada.

Años después, y de la mano de los mil ochocientos pesos que conformaban la dote de su esposa y de su prosperidad comercial, Benito adquirió un almacén y tienda en la ciudad, con lo cual conseguía formar parte del escenario comercial junto con importantes clanes empresarios criollos. Hacia 1827 la prosperidad de los hermanos era notoria. Al menos así lo subrayó su padre en el momento de hacer en Mendoza su testamento, por el cual mejoró en una quinta las hijuelas de los hijos de su segundo matrimonio.⁴ Para entonces Juan González tenía fuertes argumentos para tomar esa decisión. Sus hijos habían destinado capitales

originarios en el tráfico mercantil a la inversión en terrenos rústicos extensos. Mientras Lucas se había convertido en propietario de dos estancias, una en Capilla del Señor y la otra en las Saladas, Benito había comprado una rústica hacienda de potreros a la que logró convertir en un establecimiento rural diversificado. Panquegua se convertiría con los años en el emblema territorial y social de la familia González.

A las estrechas reciprocidades entre los hermanos se sumaban las de otros individuos diseminados entre el centro comercial porteño, la periférica ciudad de Mendoza y el mercado del Pacífico. En una época de iliquidez financiera, los parientes y los clientes ocupaban un lugar destacado, por cuanto favorecían la circulación de recursos dentro de los márgenes de la familia. Benito lo expresó de manera elocuente en 1830 ante la inclusión de su pariente José Cayetano Borbón como administrador de la estancia de Capilla del Señor: “Es que si los nuestros no fuesen, lo han de aprovechar otros extraños”. En esos años, Borbón había terminado sus estudios en el Colegio de Ciencias Morales de Buenos Aires donde había compartido sus clases con el tucumano Juan Bautista Alberdi y otros jóvenes de familias burguesas. Su amistad con el autor de las *Bases* perduraría por años. En los tiempos del dominio y del terror rosistas, esa amistad se robusteció en Chile después de 1840. Y, mientras Alberdi reconocía los beneficios del orden político impuesto por el gobernador de Buenos Aires, Borbón emprendía nuevos negocios ligados al comercio exterior y al abastecimiento de productos para los almacenes de sus parientes mendocinos. En el cruce de sus intereses públicos y privados, Borbón creó con otro mendocino amigo de Alberdi el Club Constitucional Argentino en 1852 con el propósito de difundir el consenso liberal.⁵

Parientes y clientes

El papel de los clientes en ese abigarrado núcleo de pertenencias públicas y privadas también fue destacado en las fronteras internas de la provincia. Melitón Arroyo había nacido en Buenos Aires en 1803, y residía en Mendoza cuando despuntaban los años 20. Como dependiente y empleado de Benito era el encargado de conducir las tropas de carga hacia Buenos Aires, mientras que el eficiente Jorge Lamarca administraba el almacén urbano. Pero cuando Lucas requirió de este joven porteño para su propio desempeño comercial hacia 1830, Melitón pasó a ocupar su lugar. Para entonces, se había vinculado con importantes políticos mendocinos de los bullentes años 20. Desde ese momento Melitón actuaría como una especie de bisagra entre los intereses de la familia y los propios convirtiéndose, en los años 40, en una suerte de operador político que combinaba, de manera estratégica, la trama do-

méstica de la familia y sus apetencias personales, que pugnaban por conquistar otro status.

Sin embargo, el año '40 tendría un resultado inesperado para los hermanos. En setiembre de ese año, Lucas fue fusilado en Buenos Aires por motivos bastante oscuros. Aunque para los enemigos de Rosas las razones de su fusilamiento radicaron en que sólo era un “español muy rico”, su participación en algunas asociaciones políticas porteñas invitan a sospechar un relativa integración en el bando opositor del entonces gobernador de Buenos Aires.⁶ Pero tampoco esa integración parece haber sido demasiado definida, ya que el trágico suceso fue lamentado por el mismo encargado de los asuntos externos bonaerenses, don Felipe Arana. Para entonces, la estrategia familiar tendió a buscar soluciones transitorias. Mientras los parientes porteños se instalaron en Chile por varios años a la espera de un contexto más favorable para retornar del exilio, los mendocinos ajustaron sus recursos para superar ese trágico acontecimiento. Benito apeló otra vez al núcleo íntimo de la familia. Para ello contaba quizá con recursos por demás eficientes: sus propios hijos.

La “excepción” femenina

En el interior de configuraciones sociales que evocaban visiones del mundo doméstico hegemónicas por la figura del *paterfamilias*, el sencillo juego de estratificaciones internas que dinamizaban los negocios familiares estuvo prácticamente dominado por varones que incluía a adultos experimentados y a otros más jóvenes. Sin embargo, en ocasiones las mujeres de estos linajes empresarios ingresaban de manera fragmentaria al campo de los negocios y de la política.⁷

Entre 1840 y 1847 Magdalena Correas ocupó el centro de la estrategia familiar. Desde que ingresaron las tropas federales para sofocar la intentona unitaria de la que había participado su marido, buscó atemperar cualquier tipo de amenaza que atentara contra la sobrevivencia de los bienes materiales y del lugar social que ocupaba su familia. Para una mujer socializada en los tiempos de la revolución y de la guerra, los pasos por los que debía atravesar para aminorar los riesgos no le eran desconocidos. Cuando la plaza de la ciudad se había convertido en el escenario de la lucha facciosa y se había iniciado el saqueo, Magdalena tomó a sus hijas y buscó amparo en el convento de las monjas. En ese momento, ese tradicional resguardo estaba ya repleto de gente. Se dirigió entonces a su casa paterna, y esperó la noche escondida en el “cielo raso” de la casa. A partir de allí, Magdalena se hizo cargo de la defensa de su familia hasta que su marido y sus hijos exiliados retornaron de San Felipe siete años más tarde. En ese lapso, no dejó de buscar nuevas salidas para aliviar un contexto cruzado por situaciones inciertas e imprevisibles. Sin embargo,

el curso de los acontecimientos transitó por caminos diferentes e insospechados, y Magdalena encontró en las relaciones familiares una red de contención importante para amortiguar los costos de la lucha política.

Ángel Pacheco, el general rosista que había ingresado a la ciudad para poner límites a la lucha facciosa local, estaba emparentado con varios unitarios mendocinos, entre ellos, con el esposo de nuestra emblemática protagonista femenina. Pacheco había previsto un trato diferenciado para estas mujeres afectadas por los conflictos locales: “El General Pacheco nos visita con frecuencia, recibimos continuamente mil atenciones de él. Nos ha convidado a salir a pasear a caballo con él, ofreciéndonos caballos hermosos y mansos. Se interesa que todas las señoras concurren al paseo; y el domingo que estuvo a vernos por la mañana se ofreció venir a sacarnos y estuvimos con él en el paseo. Fuimos convidadas a una reunión en su casa y recibimos muchas demostraciones de cariño, y al fin me obligó a acompañarlo a bailar un minué”. Sin embargo, esos momentos que mitigaban la inestable experiencia de la guerra debían ser merecedores de reciprocidades importantes. Si bien Magdalena tenía que solventar los gastos de las tropas acampadas en su hacienda de San Miguel, esa situación no era suficiente para manifestar su apoyo o solidaridad a su pariente rosista: “[Escríbele al Gral. Pacheco] Creo que esto no te humilla ni te rebaja y sólo cumples con el deber de la política por ser tu pariente; con esto no pierdes nada y sí ganarás mucho, pues él debe creer que desprecias las atenciones con que nos favorece. Si yo y Carmen García lo visitamos fue por que él preguntó por sus parientes y que deseaba verlos”⁸. Un virtual juego de cohesiones grupales que atravesaban las facciones en pugna reconocía un núcleo de pertenencias importante en la familia y en los parientes. Los vínculos familiares, entonces, pautaban una serie de lealtades que atravesaban el campo político en sentido estricto. Y si, en verdad, sobre ellos podían llegar a montarse identidades políticas diferentes, esa situación no despejaba del todo la posibilidad de que intensas obligaciones cruzaran a los parientes. Las lealtades familiares entonces no desaparecían en el plano político, como tampoco las distancias geográficas diluían ese sentido de pertenencia individual y colectivo.

Magdalena nutría así una serie de imágenes femeninas que se delinearon en los primeros años de vida independiente. Ella venía a representar una vía de sostenimiento familiar, en clave femenina, que evocaba la persistencia del carácter bilateral de las parentelas tardocoloniales en Hispanoamérica. Aunque también su comportamiento permite advertir la imagen del “bello sexo” que Mármol identificó como fruto de los tiempos revolucionarios: “Eran dos mujeres del tipo perfecto de 1820, que podemos hacer llegar, si se quiere, hasta 1830. Porque la generación que

se desarrolló durante la revolución, tanto en los hombres como en las mujeres, en lo moral como en lo físico, ha tenido un sello especial que ha desaparecido con la época. Es curiosa, pero sería muy larga esa demostración. Y sólo diremos que de aquellas mujeres que hoy se perpetúan en los retratos o en las tradiciones, no quedan sino los retratos y las tradiciones”.⁹ El itinerario de Magdalena parece entroncarse con estas tradiciones y dista bastante, por cierto, del perfil que adquirieron sus hijas después de 1850, cuando integraron la “Sociedad de Beneficencia”. Para entonces, el espacio político pertenecía exclusivamente a los varones.

Padres e hijos, tíos y sobrinos

Del matrimonio de Benito González Milleiro con Leocadia Marcó nacieron seis niños. En 1826 Benito enviudó y, en 1828, contrajo matrimonio con Rita Pintos, única hija de un protomédico portugués que en setiembre de 1810 había asistido a la reunión del Cabildo Abierto que apoyó al nuevo gobierno surgido en Buenos Aires. En esta ocasión la boda se celebró en la iglesia matriz de la ciudad y el padrazgo estuvo a cargo del entonces gobernador de la provincia. En ese acontecimiento íntimo, Benito daba cuenta de su exitoso enarbolamiento social y económico conseguido en poco más de una década de residencia en la ciudad andina.

La fertilidad de su nuevo matrimonio sería testificada con el nacimiento de diez hijos en el término de veinte años. De esta forma, Benito se convirtió en el patriarca de una extensa familia a la que se sumaron a los cuatro que habían sobrevivido de su matrimonio anterior.

Sin embargo, la expectativa frente a los nacimientos reconocía matices que eran el resultado de imágenes y representaciones afines a su condición de empresario. Benito sentía alivio cuando nacían varones: “Por esta casa no hay más novedad que otro sobrinito que ha dado a luz Doña Rita con gran felicidad y a la fecha se halla enteramente restablecida, el que ponemos a las órdenes de Ud., y son seis varones (gracias a Dios) que si se crían, tendré quien me ayude a llevar esta cruz”. La posibilidad de sumar brazos a la empresa familiar dependía entonces de situaciones fortuitas, azarosas donde su racionalidad empresaria no podía influir ni decidir. De todas maneras, el número de los hijos que se criaron y llegaron a adultos revela que tanto la familia como el patrimonio fueron lo suficientemente importantes para amortiguar los posibles avatares al respecto.

La crianza encontraba, en la organización doméstica, estrategias disímiles que estaban orientadas a salvaguardar y concentrar recursos en el interior de la parentela. De ahí que algunos de sus hijos, desde muy pequeños, estuvieron bajo la protección y el cuidado de sus tíos. Los bene-

ficios podían estar dados en la disminución del costo de la crianza y de las primeras letras, como también en el robustecimiento de lazos de pertenencia familiar y social. Aunque la residencia de varones en casa de sus parientes podía implicar una suerte de emancipación del núcleo doméstico estricto, esas permanencias prolongadas ayudaban a robustecer identidades familiares. De este modo, la familia funcionaba como una densa red de contención que hacía circular a sus integrantes entre sus fronteras internas de manera flexible y abierta a distintos destinos personales.

Para el caso de Daniel, la permanencia en la casa de su tío y padrino José C. Borbón en Valparaíso lo pondría al tanto de innovaciones empresariales importantes. Cuando ya había adquirido el saber experimental de la mano de su tío en un escenario comercial mucho más dinámico que la plaza de negocios mendocina, Daniel preparó su regreso al “pueblo”. Durante todo el año 1865 delineó paso por paso los artículos de una razón social que le permitiría liderar el primer banco que operó en Mendoza. Dos años más tarde, Daniel contrajo matrimonio con una rica heredera mendocina con lo cual formalizaba su condición de empresario aventajado.

En el caso de Lucas, la estrategia de la familia fue diferente. Había nacido en 1829 y, desde niño, su padre había remarcado una personalidad “inquieta”. Como la mayoría de sus hermanos, había ensayado sus primeras letras en la pequeña ciudad de provincia. Pero apenas pisó los diecisiete años, Lucas fue “enviado” a Chile para realizar los estudios de abogado. Para Lucas, la decisión de su familia fue lo suficientemente explícita a la hora de evaluarla en su formación profesional.

Al menos así se lo expresó en 1847 a su hermano Benito, el más vin-



La imagen materna, la satisfacción de cumplir con los mandatos familiares de dar hijos a la familia. El cuidado personal, las joyas y la mirada contemplativa de la madre prefiguran rasgos burgueses. (Archivo familiar Panquegua)

culado a los negocios paternos y, por lo tanto, más confiable para decidir inversiones de este tipo: “[Los cinco premios] éstos para mí a más del valor que como recompensa de mis afanes le encuentro otro mayor [sin] duda que puedo dedicarlos a mi familia y manifestarle así mi gratitud por los servicios que de ella recibo, yo nunca he olvidado, Benito, ni olvidaré que tú fuiste uno de los más empeñados para que me mandasen a estudiar, te deberé eternamente este gran servicio...”¹⁰ Sin embargo, a este paso casi obligado por el cual atravesaban las familias enriquecidas recientemente en la pugna por adquirir otro status, el desempeño profesional posterior dependía de otros ingredientes. Para Lucas las vinculaciones familiares no dejarían de tener un peso decisivo durante todo el *cursus honorum* desde los estudios de leyes en Madrid (por consejo de Alberdi a su padre)¹¹ hasta su integración en los gabinetes de Mitre y de Avellaneda. La posibilidad de estrechar lazos con los más notables líderes políticos de su tiempo vino de la mano de su matrimonio con la hija de Francisco Delgado, un notable mendocino que no estuvo del todo ausente de la administración de los negocios públicos desde los años 20 hasta los 70 cuando integró la Corte Suprema de Justicia por decisión de Mitre. Aún en 1879, el recorrido de Lucas seguía estando impregnado de parentela: en el momento de ser elegido director del Banco Nacional de Buenos Aires las acciones que hizo valer para ocupar el cargo pertenecían a sus familiares mendocinos.

Casarse con un semejante

La política nupcial que encabezaron Lucas y Benito González Millero en las primeras décadas del ochocientos constituyó uno de los pilares fundamentales para robustecer las relaciones de parentesco por alianzas más o menos pautadas.¹²

En cambio, los matrimonios de sus hijos e hijas mostrarían en qué medida la nueva fortuna familiar se convertía en un requisito importante para sellar alianzas con clanes familiares criollos atravesados por sólidas tradiciones políticas. El punto de partida de esa estrategia, que tendía a tejer tramas sociales antiguas y nuevas, tuvo origen en 1847, cuando Benito González Marcó demostró ser un buen candidato para el linaje prestigioso de los Videla. Para entonces, rondaba los veinticuatro años y se desempeñaba en la Hacienda de Potreros, en Panquegua cuyo límite norte colindaba con la hacienda de los Videla. Como vecino solidario, había prestado desinteresada ayuda en los tristes días en que Magdalena Correas tuvo que lidiar con los federales locales. En esa fecha, Magdalena había casado a su hija Adelina con un personaje sanjuanino, y Demófila hacía cinco años que era “mujer”.

Siete años después, en 1855, un nuevo matrimonio entre una Videla

y un González sellaría la alianza entre estas parentelas solidarias. En esa ocasión, Teresa contrajo matrimonio con Carlos, el virtual rival intrafamiliar de Benito. Los 50 habrían de quedar impresos en la memoria familiar como un nudo de significaciones relevantes a la hora de obtener el reconocimiento social a través de buenos matrimonios. En 1853, Tomasa había contraído enlace con Emilio Villanueva, en 1855 Lucas se casó con Rosa Delgado Ivarbals y, en 1856, Salvador se casó con una Segura Godoy, todos vástagos de clanes familiares cuyo orígenes provenían de tiempos coloniales.

A excepción de dos varones que se mantuvieron solteros, la mayoría de los vástagos del viejo Benito contrajeron matrimonio, ninguno de ellos tomó hábito alguno. Frente al número elevado de potenciales candidatos, la política nupcial cruzó la segunda mitad del siglo, cuando ya el padre había fallecido y las novedades que presentaron los nuevos matrimonios fueron diversas. Mientras que el matrimonio de Daniel con Carolina García-Bombal (1868) mostraba solidaridades empresarias locales, los matrimonios concertados entre tíos y sobrinas o entre primos y primas muestran en qué medida la estrategia de la familia buscaba no dispersar recursos, proteger el patrimonio territorial y robustecer sus lazos de pertenencia. A esa altura de los acontecimientos, y en el recambio generacional, viejas estratificaciones y diferenciaciones internas podían quedar subsumidas en una política general de la parentela. Fue el caso del casamiento entre Nicanor y Clementina Arroyo-Godoy (1868), la hija del antiguo dependiente y leal amigo del finado Benito. Para entonces, Melitón se había convertido en un pariente cuando apadrinó al último vástago de su ex patrón y, a esa fecha, era el último re-



Mujeres jóvenes de la familia fotografiadas en un estudio. Sus poses, sus vestidos y las flores imprimen una imagen femenina cruzada por la expectativa de concertar buenos matrimonios. (Archivo familiar Panquegua)

presentante de la generación que había dado origen al nuevo linaje mendocino.

Si, por un lado, este tipo de prácticas nupciales aseguraban núcleos de pertenencias domésticas que aunaban familia y patrimonio, por otro, varios de los nietos del viejo Benito fueron candidatos apetecibles para otros troncos familiares mendocinos.¹³ Sin embargo, ese juego diverso, que se presentaba como un amplio abanico de elecciones posibles, no era lo suficientemente permeable como para sellar alianzas matrimoniales con clanes familiares opuestos en el mundo político. Aunque se reunieran en escenarios sociales semejantes, como los bailes, el teatro o el paseo de la Alameda, ninguno de ellos contrajo matrimonio con un Civit o un Villanueva después de 1860, cuando ambos bandos compitieron por la primacía política en la provincia.

Ni el mundo íntimo de los arreglos familiares ni tampoco el escenario social provincial agotaron todas las instancias matrimoniales de los González en las postrimerías del siglo XIX. En su lugar, otros carriles permitirían el ingreso de sus mujeres al mercado matrimonial. Si para Mercedes González el matrimonio con un cordobés que integraba la red empresaria de su padre, Santiago de la Lastra, le permitió aliviar su condición femenina cuando había cumplido sólo veintiséis años, los matrimonios de sus primas porteñas atestiguan la existencia de escenarios muy diferentes de los que Lucas y Benito habían vivido en los albores del ochocientos. Para entonces, Buenos Aires se convertía en el escenario natural para explayar el prestigio social acumulado por varias décadas y que los fundadores del linaje, por cierto, no llegaron ni siquiera a imaginar. Así, mientras Leonor Borbón González se casaba con José Manuel Estrada, Josefina González Delgado lo hacía con Miguel Sorondo y su hermana Rosa con Roque Sáenz Peña.

Elecciones y mandatos

¿Pero cuánto de personal tenía una elección matrimonial? En la lógica de familia, ¿existía lugar para decisiones personales? Hacia 1867 Leonor González Marcó residía en Buenos Aires en la vieja casona que había heredado de su tía Mercedes. Para entonces, Leonor era una mujer madura, había cumplido cuarenta años y permanecía soltera. Esos años los había pasado casi por completo fuera de Mendoza. Su tía Mercedes la había criado junto a su hermana Segundita en Buenos Aires. Después del trágico suceso que selló la muerte de Lucas, Leonor y su hermana se trasladaron con los parientes porteños a Valparaíso, donde permanecieron por varios años. Sólo en algún verano podían cruzar la cordillera y pasar un tiempo con su familia. En ese lapso, varias cosas cambiaron su horizonte y expectativas. En 1854 había muerto su padre, en

1865 moría su hermano Sixto y un año después, Segundita. En el año '67 Leonor y su hermano Benito eran los únicos hijos que habían sobrevivido del matrimonio de su padre con Leocadia Marcó. Por entonces, Leonor decidió contraer matrimonio con su primo José C. Borbón, quien, además de estar vinculado desde muy temprano a los negocios familiares, se había radicado en Buenos Aires de la mano de su fiel amigo Juan B. Alberdi, después de haber residido también en Valparaíso. Pero la decisión de Leonor no mereció la aprobación de Benito: "...tu silencio me entristece en estos momentos en que deseaba tu aprobación para haberme casado con más gusto. En la carta... me decías que tus deseos serían siempre en el sentido de mi felicidad y eso me hace esperar que no estarás descontento, pues yo creo que, si Dios quiere, he de ser muy feliz con Pepe que me conoce tanto y siempre se ha interesado por mí".¹⁴ Su decisión personal entonces transitó por caminos diferentes de los que los mandatos sociales y familiares le imponían. Y, aunque su elección se realizaba en el interior del campo de relaciones sociales constantemente utilizadas, los argumentos que la sostuvieron fueron sentimentales: "mi felicidad", "he de ser muy feliz con Pepe", dicen un puñado de cosas que no son sólo asimilables a matrimonios racionalmente constituidos.

El espacio femenino, hacia fines del siglo XIX, lo constituía el mundo doméstico, el de la reproducción biológica y la crianza de los hijos. En una sociedad que consideraba que "una mujer que ha llegado a los quince años sin enamorarse, ha cometido una herejía",¹⁵ evitar la soltería era fundamental, por lo cual contraer matrimonio rápidamente representaba una valorización personal y familiar: "Lo felicito por el casamiento de Juanita, lo mismo de parte de Carolina, deseando que sea muy feliz. Merceditas, que vio su carta me encargó decirle que se acuerde de buscarle para ella, pues Ud. ya salió de su semilla [*sic*] y sólo le queda D. Carmen que será planta improductiva. Está visto que es hombre de buena producción, pues pronto ha encontrado colocación para todas. Ahora puede suceder que la Sra. Inés en Buenos Aires se le renueven las fuerzas, y vuelvan a empezar de nuevo, y a la vejez guaguantear alguna llapa".¹⁶ Por estos carriles transitaban los imaginarios femeninos asignados y construidos, en la equivalencia trazada entre ciclo vital y ciclo reproductivo. Matrimonio y fertilidad entonces se convertían en un aspecto medular de los mandatos que pesaban sobre las mujeres de la familia.

Pero si bien la honorabilidad femenina tenía que ver con la capacidad de dar hijos a la familia, su misma reputación se debatía en cuestiones personales que afectaban al "nombre" de otra manera. Hacia 1890 Carolina García Bombal no vivía ya en San Rafael con su esposo Daniel González. Por el contrario, residía en la ciudad de Mendoza y viajaba asiduamente a Buenos Aires, donde se hospedaba en lo de su cuñada Leo-

nor. El hecho de no tener hijos colocaba a Carolina fuera de los modelos convencionales previstos para cualquier mujer: no era soltera, tampoco viuda, disponía de criadas para los quehaceres domésticos... Entonces, ¿cuál era su lugar? Para algunas de sus cuñadas, Carolina debía hacerse cargo de situaciones excepcionales de sus parientes y su típico comportamiento burgués era desaprobado por sus congéneres: “Un día fui a lo de las muchachas Videla y tuve discusión con la Negra, yo atacaba a Carolina que era la única que debía estar para cuidar a Leonor y servir de algo ya que ninguna otra de la familia podía ir por lo que tenían tantos niños”.¹⁷ Para otras, Carolina tenía suficientes argumentos que justificaban su comportamiento: “Se me levantó diciéndome que su tía, Carolina, no podía vivir de aire, que tú le habías retirado todos los recursos. Yo le contesté que era falso y que si así lo hubieras hecho sería muy bien hecho, porque ella debía estar aquí y con su marido. Dolores que está viviendo en la calle de Lavalle la ve todos los días en misa y en la noche en la novena muy elegante en talle, pero me dice Dolores que está tan flaca y tan fea lo más desfigurada...”. El comentario por demás descalificador que recibía Carolina de algunas “viudas y solteronas” apuntaba a salvaguardar el orden interno de la familia y aparecía vinculado al escenario social de la ciudad. A Encarnación Segura le preocupaba que, por esos años, en Mendoza los crímenes habían crecido, y muchos de ellos tenían como protagonistas a mujeres despechadas.¹⁸

Pero la decisión que tomó Carolina para dirimir su situación marital fue diferente y sus objetivos mucho más concretos. De la mano de una legislación novedosa, contrató los servicios de un abogado en Buenos Aires con el propósito de separarse de su marido y obtener alrededor de doscientas hectáreas de potreros de la estancia de San Rafael. Así, Carolina obviaba el ámbito cerrado de los arreglos informales y de los silencios familiares, y conseguía anteponer sus deseos personales desplazando el conflicto a una dimensión más pública. El alegato que había preparado su abogado expresaba que “la situación en que se halla con respecto a su esposo es verdaderamente excepcional por falta de los recursos que antes le proporcionaba y ha podido convencerse que hay abandono en el cuidado de sus bienes dotales y que el mal estado en que se hallan tanto éstos como los bienes de la sociedad conyugal, la colocan en las condiciones del artículo 294 del Código Civil y queda habilitada para pedir la separación de bienes pues concurren todas las circunstancias y actos que constituyen lo que en el sentido legal y usual se llama mala administración... Que por otra parte el alejamiento personal... y la esterilidad de su matrimonio contribuye al descuido por parte del esposo de los deberes que la ley le impone”. Dote e infertilidad se anudaban en un núcleo de imágenes puramente femeninas y se convertían en



Dos imágenes que revelan las modificaciones de los estilos de la vida de la familia. En la primera, la vida en las haciendas requería de vestidos más rústicos. En la ciudad, por el contrario, géneros nobles y refinados encontraban lugar en las poses conseguidas en los estudios fotográficos. Nótese en la primera foto la mayoría de las niñas; en cambio, en la segunda nótese que la madre sostiene el brazo de la niña, mientras que los varones adquieren posiciones más autónomas. La madre no mira al fotógrafo, en cambio el esposo sí dirige su mirada dando cuenta de su pertenencia al mundo público. (Archivo familiar Panquegua)



los reclamos de Carolina. Esa decisión, sin embargo, se apoyaba también en otro registro: en 1898 Daniel había dispuesto por testamento que la mitad de sus bienes correspondían a doña Ascención, su compañera, y la otra mitad a sus tres hijos. En consecuencia, si la imposibilidad de cumplir con la reproducción biológica podía quedar subsumida en el plano de los silencios y consensos íntimos, su actitud apuntó a defender su honorabilidad, que incluía, por cierto, el reconocimiento de su patri-

monio familiar.¹⁹ El reclamo de esa fracción de tierra o del dinero necesario para satisfacer sus deseos era la contrapartida de un virtual servicio que los García-Bombal habían canalizado a través de ese matrimonio realizado treinta años atrás.

La trama de la herencia

El 4 de enero de 1854 Benito González murió súbitamente en su casa de la ciudad. Al día siguiente fue sepultado en la cripta del oratorio de la Hacienda de Panquegua que había mandado a construir en ocasión de mantener una capellanía desde 1831. A partir de allí se sucederían varias reuniones entre los herederos y doña Rita, su viuda y albacea, por cuanto Benito no dejó ningún testamento donde manifestara su voluntad a la hora de repartir sus bienes como lo establecía la costumbre sucesoria de clave hispánica.²⁰ Uno de los notarios de la ciudad, don José María Reina, inventarió los bienes de Benito y completó sesenta y siete fojas, ayudado por el agrimensor designado por la Comisión Topográfica de la Provincia. En ellas se pasaba revista a las propiedades urbanas, semirrurales y rurales del difunto; también se anotó el ganado que invernaba en Uspallata, en la estancia de Manantiales y en Panquegua. Las treinta y dos fojas que comprendieron la descripción de la Hacienda daban cuenta que el establecimiento era el bien más poderoso de la parentela y, por lo tanto, el máspreciado. En el inventario también se dejó constancia de las deudas contraídas y del dinero, o cuentas a cobrar. La fortuna de Benito superaba los setenta mil pesos, y sus deudas implicaban casi la mitad.²¹

En el momento de conformar las hijuelas de los herederos, en la casa mortuoria estuvieron presentes la viuda y algunos de sus hijos. Leonor, Segunda y Daniel se encontraban en Chile, Lucas en cambio estudiaba en Madrid. Iniciada la reunión, Benito González Marcó interpuso su reclamo. En ningún lugar del inventario se había dejado constancia de la dote que ingresara su madre en 1818, y que redundó en beneficio de los negocios de su progenitor. En consecuencia, la resolución de la herencia dejaba abierta la puerta a diferenciaciones notables entre los herederos.

Para un clan familiar en pleno crecimiento, la muerte del padre implicaba una seria amenaza por cuanto no sólo el patrimonio podía ser fragmentado sino porque además debía redefinirse el liderazgo de la familia y de la empresa. En un marco de tensiones latentes, de negocios de grupo y de individuos, la resolución de los bienes presentó diferentes situaciones. Por un lado, las mujeres y los menores no recibieron ningún bien inmueble, a excepción de la viuda, que mantuvo una de las casas del pueblo, y que no era otra cosa que la casa que ella había ingresado al matrimonio. En su lugar, las González recibieron prorratesos de deudas de sus hermanos, con lo cual quedaban bajo su dominio, y alguna

que otra deuda del Estado provincial. Otros objetos domésticos circularon entre sus manos. Muebles y baúles, pailas de cobre y ollas de hierro, la plata labrada y algunas joyas personales obtenían significado en la medida en que estos objetos tenían que ver con tradiciones familiares cuyo mantenimiento debía ser asegurado. El cuidado de esos objetos entonces dependía de una circulación sutil entre madres a hijas, tías y sobrinas, abuelas y nietas.

Como para cualquier clan familiar de este tipo, los principales recursos materiales del viejo Benito se distribuyeron entre los varones, aunque en la asignación también se produjeron diferencias importantes: los hijos que estaban ausentes recibieron dinero y deudas, porque sobre ellos había recaído otro tipo de inversiones, mientras que los principales beneficiarios fueron aquellos que estaban vinculados comercialmente con el padre.

Sin embargo, la formación de las hijuelas volvió a mostrar desigualdades. Ellas revelaban de qué manera la herencia era el resultado de una construcción previa, y en esa ocasión, la emblemática Hacienda de Panquegua quedó en manos de Carlos González, quien emergía como el líder familiar después de haber asumido las deudas de su padre.

Si la muerte del padre había significado para los González una instancia crítica, ésta fue superada en el corto plazo por el crecimiento estrepitoso de los negocios de los hermanos en los años siguientes.

Sin embargo, la existencia de esas reciprocidades no impedían que

*Hermanos y hermanas:
reciprocidades y tensiones*



Uno de los cuerpos de bodega antiguos de Panquegua sobre el que recayeron las expectativas de la sucesión a la muerte de su propietario, a mediados del siglo XIX. (Archivo familiar Panquegua)

importantes tensiones formaran una urdimbre de desconfianzas y resquemores a la hora de delinearse los liderazgos intrafamiliares. En 1854, Benito González Marcó había sido el heredero menos beneficiado de todos los hermanos enrolados en la carrera de comerciantes y hacendados. Sin embargo, a la muerte de su suegro, José María Videla, en 1863, Benito sería compensado de esa desventaja. Aunque, nuevamente, en esa ocasión debió competir con su hermano Carlos, que también era yerno de Videla, el acuerdo con su doblemente cuñado José María Videla (h), casado con su hermana Rita, le permitió neutralizar las apetencias de su rival intrafamiliar. En un papelito azul intercalado en las fojas de la Testamentaría, los tres exponentes de las dos familias interrelacionadas acordaron que la estancia sería heredada por Demofila V. de González, la esposa de Benito, y para ello se reducía el precio a la mitad.²²

Entre equilibrios inestables y tensiones latentes, las rivalidades entre los virtuales líderes se desplegaban en los momentos en que se ponía en duda la autoridad de alguno y entrelazaba a otros miembros de la familia. La noche del 23 de setiembre de 1865, y presurosas por contestar la carta reticente que les había enviado Benito, Leonor y Segunda le decían: “Con muchísimo sentimiento vemos en ella cuánto te hemos hecho sufrir convocando a Carlos para que nos represente en los arreglos de los bienes del pobre Sixto. No puedes figurarte cuánto nos aflige haberte ofendido con esa determinación que creímos necesaria y cómoda para ti, por lo que nos decías en tu primera carta, que había hecho todo con la anuencia del defensor de ausentes, por la parte que nos tocaba a nosotras. Por esto nos pareció que cualquier arreglo o duda que tuvieses te sería más fácil consultarlo allá con alguno de los hermanos que hiciera nuestras voces, que no tienen que escribirnos y esperar nuestra contestación, pues tratándose de estas cosas no sabemos nosotras mismas qué determinar”.²³ Benito se sintió ofendido por la decisión de sus hermanas, que optaron por encargar la defensa de intereses en Carlos, quien en esa fecha se desempeñaba como gobernador de la provincia. Pero lo que quizá motivó su fuerte reclamo fue que la decisión de sus hermanas se había apoyado en el consejo de Lucas: “Después de recibir tu carta consultamos con Lucas lo que debíamos hacer y a él le pareció bien que nombrásemos a Carlos para facilitar cualquier dificultad imprevista que tú no podías resolver solo, por ser parte interesada. Por esto mismo le mandamos a Carlos el poder hecho por el escribano que estaba demasiado minucioso porque es la forma en que ellos los hacen pero no porque nosotras se lo hubiésemos pedido con esos detalles”. Un clima de desconfianzas cruzadas se convertía entonces en la contracara de las reciprocidades familiares. Y aunque la solidaridad entre los parientes era real, las tensiones que dirigían las acciones eran también relevantes

aunque la familia cuidaba explícitamente que los conflictos internos no se hicieran públicos. Consensos internos, notas escritas rápidamente, dan cuenta de que la lógica de la parentela abría soluciones transitorias con el propósito de impedir enfrentamientos importantes. Desde 1854, en ocasión de la distribución de los bienes, sobre Panquegua habían recaído las expectativas de casi todos los hermanos, porque ellos sabían que su valor superaba en mucho la cantidad de hectáreas y el abanico de negocios que permitía realizar. Ella valía como núcleo fundante del linaje, y su posesión determinaba el lugar que ocupaba su propietario en las fronteras internas y externas de la familia. Veintiséis años después de la desaparición del padre, en 1870, Benito encontraba formas de anteponer sus derechos por sobre el liderazgo y autoridad de su hermano Carlos: “...he ido a la chacra y encontré a los Chacón trabajando en un potrero... que en nuestra partición tomé... [como] parte de mi herencia... ese derecho me ha hecho ordenar al peón que se retirase sin querer usurparte tus derechos... pero sí hacer respetar los míos... Creo conveniente que nos arreglemos pues quiero ser el último en provocar por cosas insignificantes una ruptura escandalosa...”²⁴

¿Pero cómo eran los espacios o escenarios en donde transcurría la vida íntima de la familia? En 1854, la muerte había sorprendido a Benito en su morada del pueblo. La casa, ubicada en el núcleo fundacional de la ciudad, había pertenecido a don Fabián González, uno de los profesores del vapuleado Colegio de la Santísima Trinidad, que había conocido sus años dorados desde el momento en que González se había convertido en propietario. Ubicada en la calle del convento e iglesia de Santo Domingo, una de las siete iglesias cuyas alturas dominaban las cincuenta cuadras que tenía la ciudad hacia 1855, la solariega y amplia casa de Benito daba cabida a una austera vida familiar. A semejanza de los edificios porteños y a diferencia de los de Santiago de Chile,²⁵ a la casona de murallas dobles y cimientos de piedra, de paredes revocadas y blanqueadas que culminaban con molduras de yeso, se ingresaba a través de una puerta de dos hojas. Después de atravesar el primer cuarto, el zaguán con arco de algarrobo y sostenido por soleras de sauce cedía el paso a dos cuartos aledaños conectados entre sí y que se comunicaban con el primer patio. De inmediato la sala grande –como también el patio– permitía la reunión de la familia y de los allegados. De su techo con cielo raso pendía el candil que permitía realizar reuniones nocturnas, el que podía ser completado con otros candeleros de platina o de plata. Después se sucedían dos dormitorios cuyas puertas con postigos y rejas permitían disfrutar del aire y de la luz que se filtraba por el segundo patio

Entre las haciendas y el pueblo

de la casa. Durante los duros días de invierno, dos calderas, el brasero de cobre de la sala y otro más arruinado daban un poco de calor a los González. Entre pasillos y cuartitos poco arreglados, se alzaba la cocina al fondo, donde el hogar, las ollas de hierro y las pailas de cobre daban forma a la dieta cotidiana de los patrones y sus criados. A la cocina le seguían dos cuartitos arruinados destinados a los servicios.

La mesa grande de la sala y las casi setenta sillas que había en la casa, algunas “extranjeras” y la mayoría de álamo, destacan la posibilidad de encuentros sociales un poco más amplios; las pocas camas o sofás, que registró el notario en 1854, en cambio, sugieren escasas individualizaciones a la hora de dormir. Dos bateas y una tina de madera de algarrobo registran sus hábitos de higiene personal, mientras que un escritorio de caoba y un sinfín de mesitas de arrimo sugieren usos móviles del mobiliario familiar. Tres fuentes, dieciocho cucharas de mesa, todas de plata y sólo cinco con las iniciales de Benito González, junto a nueve tenedorcitos para dulce y diez cucharitas para café, señalan usos sociales muy simples y pocas inversiones de índole doméstica. Ningún tipo de vajilla de loza mereció formar parte del inventario. Tan sólo dos imágenes religiosas con marquitos dorados y vidrio decoraban la casa de los González en 1854.

La casa del pueblo, sin embargo, no era la única residencia de la familia. Desde 1827, en la rústica Hacienda de Panquegua, Benito había mejorado sustancialmente la simple habitación que tenía en el momento de comprarla. Pero el mobiliario que allí se encontraba era mucho más simple que el registrado en su morada pueblera. Mesitas de arrimo de álamo, un sofá para cama y un catre para dos personas, uno más chiquito y un cajoncito de madera destinados a los niños, junto a cuatro bancos de la misma madera y una mesa de comer, sellan la existencia de estadías o permanencias móviles que estaban destinadas al control del establecimiento rural. Si los escasos y sencillos muebles de Panquegua señalan el uso asignado por sus dueños, los útiles del Oratorio que registró el notario invitan a pensar el peso que tenían para los González las prácticas religiosas. En medio de ese universo que reunía el mundo de la producción cerealera, ganadera y de vinos artesanales, el Oratorio había recibido una delicada atención por parte de su propietario con el propósito de cumplir con las celebraciones religiosas. Junto a dos mesas iguales de madera de álamo, un atril y un sagrario de madera con puertitas y custodia pintada, se encontraba un confesionario. El misal romano y los tres ornamentos del cura de color blanco, verde y morado hablan de que, tanto en Panquegua como en el pueblo, el año seguía un ritmo casi litúrgico. Materiales más nobles y refinados hallaban lugar en esas celebraciones. Seda e hilo para los manteles, plata para los candeleros, las vinagreras y la campani-

ta, bronce para la jarra, el cáliz, la patena y la cajita que guardaban las “formas”.

Para los hijos de Benito, la vida también había transcurrido en los márgenes móviles del pueblo y de Panquegua. Con los años, esos usos residenciales alternativos siguieron dando forma a la vida cotidiana de la familia. En 1858, Daniel escribía a su tío y padrino José C. Borbón: “A mi tía la veo más alegre y ya va pasando la fuerza de los calores, que la hacían poner de mal humor. Tomasita también está más contenta, en días pasados fue con Leonor, Carmelita, Rita y Luis a la chacra donde asistió y volvió contenta, que le había gustado muchísimo el lugar y comido como nunca. Ahora nos encontramos solos en el pueblo. Lucas y la Rosa se han ido al Challao, donde está la Rosa. Sólo mamita ha quedado de pueblera, con este motivo se ven más obligadas a salir al campo. Ayer las llevé a la Chimba y se entretuvieron un rato. Así que se vuelva Lucas del Challao irán con Carmelita para ocupar la misma casa”.²⁶ En las chacras, el ardiente sol del verano encontraba sitios más aireados y frescos a la sombra de los sauces y álamos que rodeaban las residencias familiares. Un sentido de pertenencia grupal o colectivo englobaba las propiedades individuales de estos parientes al mismo tiempo que les permitía disfrutar del ocio en paseos veraniegos y encuentros familiares más amplios.

El 20 de marzo de 1861 un terremoto dejó la ciudad en ruinas. Siete años después del trágico acontecimiento, el chileno Lastarria, que la visitó, observaba que “Mendoza apenas principia a renacer de sus cenizas. La antigua ciudad yace como un esqueleto destrozado en la extensión que antes ocupaba, de diecinueve cuadras de norte a sur y de siete de ancho. Los edificios demolidos en átomos, sus grandes templos convertidos en moles informes de ladrillos dispersados y sembrados donde antes se elevaba la bóveda que retumbaba con los cánticos sagrados; sus largas calles apenas delineadas por dos filas paralelas de escombros...”.²⁷ Entre el temblor de tierra y el incendio que le siguió, la catástrofe se llevó miles de muertos entre pobladores de la ciudad y la campaña. La casa de Emilio Villanueva y de Tomasa González quedó desolada y sólo sobrevivieron dos hijos de la pareja que quedaron al cuidado de la familia. En cambio, el terremoto halló en Panquegua a Carlos González, quien se dispuso a alojar en su hacienda a cuanta familia rica o pobre había sido afectada por la tragedia, mientras otros personajes pudientes abandonaban sus parajes muertos de espanto.²⁸ A partir de allí, su autoridad empezó a rebasar los límites internos de la familia y se alzó en un ámbito mucho más amplio de lo que hasta el momento alguien hubiera imaginado. Seis meses después, un nuevo acontecimiento alteraría ahora el tablero político provinciano. Después de Pavón, el experimentado Melitón Arroyo y el joven Carlos participaron de la reunión de notables

con el representante del poder central para acordar el nuevo gobierno provincial. El año 1861 se convertía entonces en un año de movimientos, que permitía proyectar o imaginar diferentes situaciones para la familia.

Al igual que muchos pobladores de la ciudad arruinada, los González no abandonaron sus antiguos sitios y reconstruyeron sus casas en los barrios de Loreto o de la Alameda. Sin embargo, sus apetencias personales y sus expectativas hicieron dirigir sus ojos y cálculos a los solares donde se reconstruiría una nueva ciudad. Para entonces, Carlos había dirigido su mensaje a la Legislatura provincial dando cuenta de que la nueva ciudad debía ser el escenario de una nueva sociedad.²⁹

La edificación de viviendas sobre los lotes adquiridos en 1863 no fue inmediata. A partir de 1878, en cambio, algunos familiares redefinieron los sitios de residencia y ensayaron nuevas modalidades para construir sus viviendas. En ese año, Carlos González Pintos inauguró su “Casa Alta”³⁰ en la ciudad. En la planta baja, el arquitecto belga que diseñó y dirigió la obra había previsto dos salones para alquiler, cuartos de servicio y de depósito. En cambio, en la planta alta de la casa transcurría la vida de la familia. Once ventanas y un balcón decoraban su fachada, que, remataba en cornisas que evocaban estilos neoclásicos. A la casa se accedía por una puerta de doble hoja que estaba coronada por un frontis italiano. La escalera partía del hall y remataba en la galería que organizaba el ingreso a la antesala, al escritorio, a la gran sala de recepción y a los siete dormitorios. El comedor y el antecomedor se comunicaban con la cocina a través del patio. El *toilette*, que seguía al lugar de los almuerzos y cenas familiares, y los dos baños que tenía la casa sugieren hábitos de higiene muy diferentes de los que habían practicado los González treinta años antes en la ciudad. Ese escenario doméstico, altamente diferenciado en sus usos íntimos o privados, debía ser depositario de otro tipo de mobiliario. Maderas nobles para sus muebles, cristales exquisitos en sus arañas y copas, porcelanas, platería inglesa para sus bandejas y servicios de té. En treinta años los hábitos de consumo de los González se habían modificado sustancialmente.³¹ Atrás habían quedado los usos colectivos e indiferenciados que habían dominado los días y las noches provincianas. En su lugar, una creciente y sostenida individualización de sus hábitos abría el paso a gustos personales y estilos de vida burgueses.³² Los objetos personales, entonces, empezaron a representar más cosas. Su pertenencia y los usos adecuados de los innumerables objetos y sectores que tenía la casa se convertían en una cadena de indicios que revelaba de qué manera una profunda transformación había atravesado a la familia desde los inicios del ochocientos. Ese reconocimiento social obtenido por los González se prefiguraba, hacia 1910, por carriles casi insignificantes: los regalos de boda de sus vástagos eran objeto de comentario para la prensa mendocina.³³

Otros familiares iniciaron un similar recorrido. En 1887, Clementina de González tenía casa en el pueblo, porque ya se había “empachado del Ramblón”. Sin embargo, hacia 1894 para Carlos y su familia las estadías en Panquegua eran prolongadas: “Aquí estamos siempre divididos, yo con la vieja y Mercedes en Panquegua y Matilde en el pueblo con todos sus muchachos, porque el frío les dio la peste boba a todos”.³⁴ En esa fecha, Panquegua ya no era la misma. Desde 1861 Carlos había introducido mejoras a partir del trágico episodio de ese año. Sin alterar su estilo criollo original, la casa se reconstruyó desde sus cimientos. El oratorio fue remodelado, conoció más altura y se ubicó en su cúspide una cruz. En ese lapso, en la cripta familiar habían recibido sepultura Sixto, su madre, Rita Pintos y otros parientes.

Por entonces, su hermano Lucas había contratado la construcción del casco de su estancia de Sampacho. Hasta ese momento ninguna inversión importante había canalizado en sus campos del sur cordobés que significaran otra cosa que la explotación de ganado. Pero cuando el paisaje de la estancia comenzó a modificarse con alambres y mieses, Lucas encargó a dos arquitectos extranjeros un proyecto que le fue presentado en francés. La “Villa de Mr González” emergía dentro de un diseño paisajístico rodeado de rosales. Aún hoy a la casona de “Las Rosas”, se ingresa por cuatro escalinatas. Tres de ellas ceden su paso a una amplia galería donde convergen las puertas-ventana de los cuatro dormitorios, del salón y comedor. Un vestíbulo central sirve para circular entre los diferentes sectores y dos baños con bañeras se comunican directamente con los cuartos del matrimonio, de Josefina, de Lucas (h), y de las inseparables Rosa y Leonor. En el interior de la casa los arcos dividen la sala del comedor, y la biblioteca que guarda los libros que leía Lucas.

La dispersión territorial de los parientes no impedía que estrechos vínculos entrelazaran pertenencias y cohesiones familiares importantes. Esos vínculos eran puestos al día a través de una variada correspondencia personal que cruzaba intereses comerciales y otros más domésticos. Entre jornadas que comenzaban al alba y que terminaban cuando el sol se perdía en las montañas, en la penumbra de los candiles nocturnos, Benito González se concentraba sobre los papeles que traía de Valparaíso y comenzaba a redactar sus cartas en el escritorio de caoba. Cada tres semanas, las despachaba con las cargas que partían hacia Buenos Aires y así lograba achicar las grandes distancias, los días y las noches que lo separaban. Buenas noticias como los nacimientos y matrimonios, o malas como las enfermedades o muertes, aparecían mezcladas con novedades

Cartas variadas y libros escasos

Entre imágenes construidas y representaciones asignadas, la vieja Hacienda de Panquegua, con sus edificios y sus muertos, revela una sostenida construcción social en el territorio mendocino.

(Archivo familiar Panquegua)



del mundo empresario. Un universo casi exclusivamente masculino imprimió estos primeros contactos familiares. Al parecer, entre las hermanas Marcó no circulaba ningún tipo de correspondencia familiar. Sus contactos, por el contrario, eran personales y se llevaban a cabo cuando alguna de ellas acompañaba a sus esposos en los viajes.

Un lugar muy diferente tuvo la correspondencia para Magdalena Correas de Videla, en los tiempos en que enfrentó con estrategias disímiles el tosco régimen impuesto por Aldao. Como para otras tantas mujeres pertenecientes a clanes familiares, criollos, su vida había transcurrido entre cabildantes, representantes y gobernadores unitarios, por lo que los tiempos de la revolución y de la guerra habían sido el escenario natural de sus prácticas cotidianas. Sin embargo, esa fértil experiencia de sociabilidad política en clave familiar no despejaba los temores, incertidumbres y deseos a la hora de escribir sus cartas, esos pequeños receptáculos de experiencia individual: “En fin, si yo tuviera que sufrir sola todo el peso de nuestra desgracia, nada sentiría el morir, pues tengo ratos que hasta mis hijos me son indiferentes. No quiero seguir...”. En la soledad de su cuarto blanqueado y de paredes gruesas, Magdalena encontraba un espacio por donde canalizar sus sentimientos, por donde padecer su propia existencia: “...yo que tengo tantos motivos para sufrir este riesgoso destierro, separada de toda sociedad, puedo soportarlo con alguna resignación, pero no conforme”.³⁵

En la casa de los González circulaban algunas páginas de los periódicos locales, aunque para el viejo Benito las opiniones que allí se vertían no lo invitaron a suscribirse a ninguno de los intentos de editoriales que salieron en los años 20. Sin embargo, otras páginas impresas le eran enviadas por sus parientes desde Buenos Aires. Sólo varias décadas después *El Constitucional* se convertiría en un diario habitual de consulta e información para la familia.

En cambio, el mundo de las letras tuvo un lugar muy diferente para los Videla Correas. El consuegro del patriarca de los González, José María Videla Pacheco, había concentrado un importante conjunto de libros que fue inventariado en 1863, en el momento de formar las hijuelas de sus herederos. No muchos de sus pares contaron con este tipo de bienes,³⁶ y el ingreso en el inventario sugiere que era un recurso disputable entre sus descendientes.

¿Qué libros circulaban en la casa de Videla? ¿Qué ejemplares merecieron formar parte de su biblioteca? En el poco clasificado (aunque minucioso) inventario de 1863,³⁷ la Biblia y el Nuevo Testamento, las historias de Santos y el Resumen de las Creencias, los catecismos diversos y las historias eclesiásticas unidos a los tomos de *Filosofía Elemental* de Jaime Balmes revelan que los temas religiosos habían formado parte de

la sociabilidad familiar moldeada en el tránsito de configuraciones culturales distintas.³⁸ En ese cruce de significaciones culturales afirmadas en creencias religiosas, y que incluía por cierto ejemplares del tenor de las *Poesías* de Zorrilla y el *Quijote* de Cervantes, en la biblioteca también tuvieron lugar lecturas de entretenimiento. Entre novelitas de menor calibre, relatos fantásticos y de misterio,³⁹ los ejemplares de *La dama de las camelias*, *La cabaña del tío Tom* y *Robinson Crusoe* se convierten en evidencias de expresiones literarias novedosas que imponían diferenciaciones a la hora de leer. Aunque el espacio privado de la lectura se convertía en una instancia decisiva de diferenciación social y cultural, ella adquiría otro perfil en el momento de manifestársela en un ámbito más público. Así si el propietario de la biblioteca había creído importante adquirir diccionarios bilingües y diversas gramáticas castellanas, también orientó su mirada a los textos de retórica y a los volúmenes que le enseñaban un ajustado método para hablar francés e inglés.

Filosofía y Política también estuvieron representadas en sus lecturas. Entre otros textos, algunas obras de Voltaire y de Montesquieu, un ejemplar de la *Declaración de los Derechos del Hombre* y los *Discursos* de Mirabeau (escritos en francés) junto a las tomos de la *Historia militar y política*, de Napoleón, prefiguran un conjunto de libros que marcan la matriz de reconocimiento político de este viejo ilustrado mendocino de la primera mitad del siglo XIX. Si José María había considerado importante adquirir volúmenes de historia universal, de la Grecia clásica, de Derecho romano y algunos relatos sobre la vida de Londres y París,⁴⁰ la producción intelectual más inmediata estuvo escasamente representada en su biblioteca. Sólo una biografía de San Martín, una entrega de la *Campaña del Ejército Grande de Sud-América* y tres tomos de los famosos *Viajes de Wanton*, que circularon en la segunda mitad del siglo XVIII, constituyen las únicas piezas literarias hispanoamericanas alojadas en su biblioteca.

José María también leyó textos para mejorar sus cultivos, sus ganados, sus vinos y su administración contable. Catecismos, manuales y tratados diversos direccionan la mirada hacia problemas relativos al suelo, a las observaciones químicas y farmacéuticas. A los principios elementales de la química (en su mayoría, escritos en italiano), le seguía una “Guía práctica para curar sin mercurio” los efectos de la sífilis, escrita en francés.

En 1863, la biblioteca de José María Videla fue inventariada en la Hacienda de San Miguel. En esa oportunidad su hijo José María heredó el patrimonio cultural de su progenitor. La no dispersión de la hacienda y la sutil concentración de sus libros dirigían el recambio generacional de la familia.

Familia y memoria



Una larga memoria familiar condensada entre los muros y las alturas del oratorio de Panquegua que alberga, en su nave subterránea, a los muertos de la familia.

(Archivo familiar Panquegua)

Una situación similar recorrió la vida familiar de los González. En torno de la emblemática Hacienda de Panquegua se prefiguró la trama intersticial de la sucesión que estaba orientada a salvaguardar el zigzagueante itinerario que había construido su propia historia.

Después de varias décadas, entre las ruinas del molino hidráulico, se encontraron muchos testimonios de los avatares familiares que estaban alojados en bordalesas pertrechadas y secas. Muchos otros estaban guardados en cajas de madera perfectamente cerradas con clavos que quizá venían de Valparaíso. Esa rica información que registraba los buenos augurios y los sinsabores de la vida familiar vino a complementar esa virtual cadena de recursos materiales e inmateriales que sintetiza Panquegua. La vieja hacienda, con sus perdurables edificios y con sus muertos, y el excepcional archivo familiar, celosamente resguardado por generaciones, logran desplegarse entonces como un gran texto susceptible de lecturas diferentes. Entre imágenes construidas y representaciones asignadas, esos testimonios revelan una sostenida construcción social visiblemente registrable desde los inicios del ochocientos en el territorio mendocino. Como otros linajes familiares que crecieron en la periferia de la Argentina criolla y desde un lugar casi insignificante, pero decisivo en cuanto a su representación económica y social, los protagonistas de esta historia familiar consiguieron solapar su experiencia individual y colectiva con la historia de la provincia y del país. Es aquí donde versa o transita la complejidad de las prácticas familiares y el registro memorable que trasvasa a sus protagonistas. Quizá, la más ilustrativa imagen de esa sólida memoria familiar extremadamente larga, de la cual sólo son depositarios los grupos dominantes de la sociedad, lo constituya un simple episodio doméstico de la familia. Desde 1994, cuando los papeles familiares comenzaron a verse de nuevo, Florencia Curth González, la heredera de Panquegua, convoca todos los años a un oficio religioso para conmemorar a los fundadores del linaje en el Oratorio de la vieja hacienda. La cita es el primero de noviembre, el día de Todos los Santos, a las seis de la tarde. Ese día, mujeres jóvenes y otras más experimentadas vuelven a entrar por la puertita que vio pasar a Roca y a Mitre, e ingresan al patio central de Panquegua.

Notas

1. Asunción Lavrin, "El escenario, los actores y el problema", en A. Lavrin (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, Grijalbo, 1991, pp. 15-21.
2. Giovanni Levi, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII siècle*, París, Ed. Gallimard, 1989. (Editado en español por Nerea, 1990.)
3. Susan Socolow, *Los mercaderes del Buenos Aires virreinal. Familia y comercio*, Ed. de la Flor, 1991.
4. Juan contrajo matrimonio en 1818 con Mónica Anglada, una "española" e hija natural que había enviudado recientemente y que era propietaria de una casa.
5. Beatriz Bragoni, "Redes y práctica política en Mendoza. El Club Constitucional Argentino de Valparaíso de 1852. Un estudio de caso", en *Cuadernos Americanos*, México-UNAM, N° 44, 1994.
6. Pilar González, *La creation d'une nation. Histoire politique des nouvelles appartenances culturelles dans la ville de Buenos Aires entre 1829 et 1862*, París I, tesis doctoral inédita, 3 tomos, 1992. (Apéndice Documental.)
7. Asunción Lavrin, "La mujer en la sociedad colonial hispano-americana" en L. Bethell, (ed.), *Historia de América latina*, Barcelona, Cambridge-Crítica, N° 4, 1990.
8. Archivo Familiar Panquegua (en adelante A.F.P.) Correspondencia de Magdalena Correas a José María Videla, agosto de 1844.
9. José Mármol describió de este modo a dos protagonistas femeninas de su novela, en *Amalia*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, Quinta Ed., 1978, p. 459.
10. A.F.P., Correspondencia de Lucas a Benito González Marcó, Santiago de Chile 1847.
11. Dardo Pérez Guilhou, *El pensamiento conservador de Alberdi y la Constitución de 1853*, Buenos Aires, Depalma, 1988, pp. 12-13.
12. Susan Socolow, "Cónyuges aceptables: Argentina colonial, 1778-1810" en Asunción Lavrin (comp.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, Grijalbo, 1989, 229-234.
13. Esos matrimonios fueron: Ricardo González Videla c.c Rosario Funes; Elina González Videla c.c. Exequiel García; Alberto González Videla c.c. Leonor Puebla; Carmen González Videla c.c. Federico Palacio; Leonor Marcó González c.c. Manuel García; Daniel Marcó González c.c. Virginia Correa Blanco; Matilde Videla González c.c. Jorge Bombal; Elcira González González c.c. David Guíñazú.
14. A.F.P., Carta de Leonor González a su hermano Benito fechada en Buenos Aires en 1867.
15. Archivo Histórico de Mendoza (en adelante A.H.M.), *El Constitucional*, del 2 de junio de 1874, N° 468.
16. A.F.P., Correspondencia de Daniel González a Pedro L. Ramayo, residente en Rosario, octubre de 1881.
17. A.F.P., Correspondencia de Encarnación Segura a Daniel González, fechada el 21 de agosto del año '94.

18. Encarnación (la viuda de Salvador González) le escribía a Daniel, quien residía en San Rafael, y expresaba su duda acerca de un posible viaje de su cuñado a la ciudad por “lo que están haciendo las mujeres, ¡asesinan a los mozos!”. A través de la lectura de las páginas de *El Debate*, Arturo Roig ha señalado el elevado índice de asesinatos en esos años (en 1897 hubo 48 asesinatos; en 1898 hubo 86 y en los seis primeros meses de 1899 alcanzó la cifra de 337; *El Debate*, 16/9/1899, en Arturo Roig, “Mendoza y los visitantes positivistas”, en *Mendoza en sus letras y sus ideas*, Mendoza, Ediciones Culturales de Mendoza, 1995, p. 180.
19. Resulta difícil ponderar el registro cultural de la decisión de Carolina. Para algunos representaría un comportamiento individual ligado al ejercicio de sus derechos en clave moderna. Para otros, Carolina se habría basado en registros convencionales que le permitían cuestionar la autoridad de su marido por incumplimiento de sus mandatos éticos. Una variada literatura iberoamericana ha planteado semejantes episodios en el mundo tardocolonial. A modo de ejemplo citamos, Richard Boyer, “Las mujeres, la ‘mala vida’ y la política del matrimonio” y M. Beatriz Nizza da Silva, “Divorcio en el Brasil colonial: El caso de Sao Paulo”, ambos en A. Lavrin, *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, Siglos XVI-XVIII*, *op. cit.*
20. Víctor Tau Anzoátegui, “La costumbre en el derecho argentino del siglo XIX. De la Revolución al Código Civil”, en *Revista de Historia del Derecho*, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, N° 4, 1976.
21. A.H.M., Época Independiente, Sección Judicial, Carpeta 30, Testamentaria de Benito González, 1854.
22. A.H.M., Época Independiente, Sección Judicial, Carpeta 62, Testamentaria de José María Videla, 1863.
23. A.F.P., Correspondencia de Leonor y Segunda González Marcó fechada, desde Buenos Aires, en setiembre de 1865.
24. A.F.P., Correspondencia de Benito a Carlos, julio 1870.
25. Benjamín Vicuña Mackenna, *La Argentina en 1855*, Buenos Aires, 1953.
26. A.F.P., Correspondencia de Daniel a J. C. Borbón, febrero de 1858.
27. J. V. Lastarria, “Las Cordilleras. Un viaje al través de los Andes”, en *La Revista de Buenos Aires*, tomo 16, 1868, pp. 76-77.
28. La impresión es de J. W. Leavy y la registra Agustín Álvarez en su *Breve Historia de Mendoza*, 1910.
29. Ricardo Ponte, *Mendoza... aquella ciudad de barro*, Mendoza, Municipalidad de la Ciudad de Mendoza, 1987.
30. Silvia Cirvini, “Mendoza. La arquitectura de la reconstrucción postterremoto (1861-1884)”, en *Revista Historia de América* (IPGH), N° 108, jul.-dic. 1989, pp. 177-188.
31. Según un conjunto de facturas personales depositadas junto a otros papeles en el archivo familiar, el atuendo personal también registra alteraciones significativas. Los varones hacían sus pedidos de ropa y accesorios personales a algunas tiendas de Valparaíso que los surtían del frac obligado para alguna velada, de sombreros de copa y de botas para montar. Complementariamente, las mujeres adquirirían algunos sombreros de plumas, gasas y otros géneros para sus atuendos personales. Cabe recordarlas observaciones realizadas por Biale Massé en su clásico informe de fines de siglo XIX, donde anota la excesiva vestimenta de los mendocinos y mendocinas de la clase alta al asistir tanto a las iglesias como a las fiestas públicas o privadas.

32. Para Lawrence Stone la diferenciación del espacio doméstico representa sólidas evidencias de la irrupción de individualismo en, *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra, 1500-1800*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
33. Biblioteca San Martín, *El Debate*, 6/11/1908; 1/10/1909; 4/10/1909.
34. A.F.P., Correspondencia de Carlos a Daniel, octubre de 1887 y julio de 1894.
35. A.F.P., Carta escrita en San Miguel el 17 de marzo de 1844.
36. Arturo Roig, *Breve Historia Intelectual de Mendoza*, Mendoza, D'Accurizio, 1966.
37. Los títulos fueron enumerados indistintamente por el notario en 1863. Esta situación impide reconstruir el tipo de jerarquía literaria establecida por parte de su propietario. La importancia de éstas en la redefinición de la historia de la lectura ha sido destacada por una amplia literatura. Puede verse, Robert Darnton, "Historia de la lectura", en P. Burke (ed), *Formas de hacer historia*, Alianza, 1993; Roger Chartier, "Historia del Libro", en P. Nora J. Le Goff, *Hacer la Historia*, Barcelona, LAIA, 1979. Chartier, Roger, "Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectorias y preguntas", en *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, 1995, pp. 13-44.
38. La literatura religiosa aparece representada en: *El Triunfo de la religión cristiana, Roma subterránea, Principios fundamentales de la Religión, David perseguido, Historia Eclesiástica, Vida de Vicente de Paúl, Historia de Santa Elena* (9 tomos), *Memorias para servir a la historia eclesiástica* (4 tomos), *Retrato de la Compañía de Jesús, El Cuerpo y el Alma, y Pío IX*, escrito por Jaime Balmes.
39. Entre las lecturas de entretenimientos pueden destacarse: *Fábulas* de La Fontaine. "El relato de Alejo o la casita de los bosques", *La Dama de Monsaureau, El Barbero de París, El Castillo de Grantley, Julia o los subterráneos del Castillo*, de Mazzini, *Juan el Trovador, Travels in South America, Cartas de Amira* y cuatro entregas de *Memorias de Ultratumba*. Una novelita titulada *Cinq Mars, Los mil y un fantasmas, Aventuras de Nigel*. También pertenecerían a este género: *Águeda y Cecilia, Noches lúgubres, Comedia española o Piezas escogidas* de varios autores españoles y *Teatro Contemporáneo* ilustrado (en francés).
40. Entre las obras de carácter general se identifican: 17 tomos de *Historia Universal*, 2 de *España Romántica*, 3 de *Derecho Romano*, 4 sobre *Misterios de Londres* y 5 sobre los de París, 2 sobre *Historia de Grecia*, 3 sobre la vida de Cicerón, 1 de *Historia de Carlos XII* y otro sobre la guerra de Cataluña. Un volumen sobre *Luis XIV y su siglo*, y dos sobre *Método de aprender geografía universal y particular*.

La documentación utilizada para este artículo forma parte de un trabajo más amplio que defendí como tesis doctoral y que se titula *Estrategias familiares y redes de relaciones personales en Mendoza durante el siglo XIX: el caso de los González, 1800-1880*" (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, julio de 1998). Debo a la señora Florencia Curth de Cavanagh la gentileza de haber podido consultar una voluminosa información cotidiana que cruza casi todo el siglo XIX, que me permitió conocer detalles hasta insignificantes, pero decisivos para reconstruir esta historia de familia.

Imágenes y lenguajes

Cristina Iglesia

Gabriela Braccio

Andrea Jáuregui

En Imágenes y lenguajes y en Crónica los autores cuentan diversas formas de la experiencia íntima: la quietud, la mirada, la separación. Dos formas de la quietud aparecen en estos textos: la de los conventos y la de las provincias del Norte, donde se experimenta la lentitud y el agobio de las “cruelas provincias” de arriba. Allí donde “no sólo es arduo vivir establecido sino que es penoso hasta respirar”. Y vale señalar que el texto de Santa Teresa de Jesús que sirve de epígrafe a los conventos femeninos –“Nada te turbe / nada te espante / todo se pasa / Dios no se muda...”– es, para el Jujuy de los siglos XVIII y XIX, “una módica alegoría del destino”.

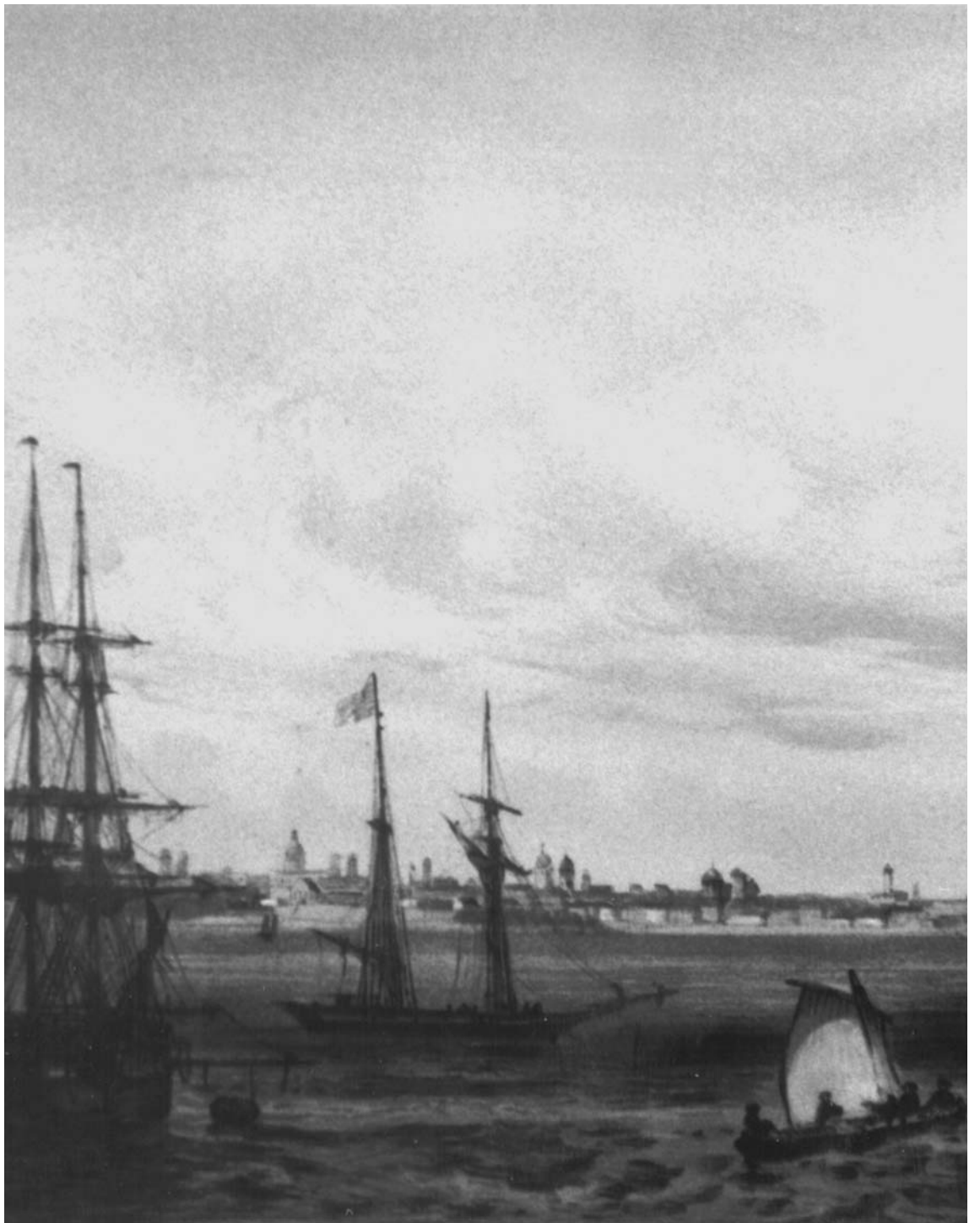
En cuanto a las mujeres que, por voluntad o imposición familiar, eligen la vida contemplativa, puesto que desde Trento no hay sino conventos femeninos de clausura, ellas entrarán en un “jardín cerrado”, metáfora virginal y femenina de todos los bienes; pero no por ello escaparán a las tensiones que, necesariamente, implica la reproducción de las jerarquías tras los muros. Este espacio entre el cielo y la tierra no siempre preservará a las hijas de sangre pura del ejercicio del poder, ni a las donadas de una estrechez de sumisión que será, a su vez, inevitable para las esclavas que han de convivir con las que fuesen sus amas en el siglo. Leer, ver, contemplar... diversas formas de la mirada que constituyen la experiencia íntima. La historia de la primera tiene ya fundaciones sólidas, pero en nuestro país, todo, o casi todo, está por hacerse. La contemplación en tanto práctica ordenada también ha sido objeto de estudio, pero queda por construirse una historia de los modos de ver que exceda el campo estético e incluya los principios que rigen lo que se ve, la visión como experiencia y la mirada como gesto. Algunos de los textos que aquí recogemos reflexionan sobre la mirada, ini-

cian el necesario establecimiento de lo que se lee en los conventos y de los libros que conforman las bibliotecas familiares, piensan –y en esto se ven asistidos por la abundante literatura de la Contrarreforma sobre la importancia de las imágenes– acerca de la fuerza de la contemplación como anhelo de un efecto taumatúrgico, como disciplina y como éxtasis. Las imágenes de devoción postulan una imitatio y una presencia posibles que diferencian las prácticas de Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, de la mística de Teresa de Ávila o, más aún, de Juan de la Cruz, de inquietante lectura. Las Meditaciones espirituales del jesuita Juan de la Puente son el texto más leído en estas regiones. Despliegan ese “artefacto” de la espiritualidad que son las “composiciones de lugar” ignacianas, preámbulo y fundamento de la contemplación visual, feroz disciplina de la visión y de la imagen que nada deja librado al raptus místico.

Separación y escritura. Las cartas familiares, género abundante durante el siglo XIX, no debe en modo alguno imaginarse como transparente a la privacidad, dado que está fuertemente estructurado por lo indecible y por las correctas formas del decir. Nos deja ver, no obstante, la memoria y la añoranza de personas y de objetos, el modo como las mujeres, sobre todo, desoladas ante las casas vacías, procuran reconstruir la vida a través de las huellas materiales de lo familiar, la mesa del comedor, “un florero color de paja”. También nos ofrecen marcas de la amistad, cuya importancia fue subestimada por los historiadores que, ocupados casi exclusivamente de la historia de la familia, dejaron de lado las formas diversas de las afinidades electivas. Pasemos, pues, a ver imágenes de vidas quietas, a escuchar lenguajes de añoranza y soledad, a descifrar las prácticas que compensan el temor a la incompletud, a la separación y al aislamiento que en algunos decenios estarán en el centro de la experiencia del hombre común.

Fernando Devoto

Marta Madero



Contingencias de la intimidad: reconstrucción epistolar de la familia del exilio

Cristina Iglesia

No hay amigo, esposas, padres, ni hermanos sino en la patria.

El desterrado en todas partes está solo.

“Palabras de un creyente”, de Lamennais,
traducido por *El Iniciador*, diario de
los exiliados argentinos en Montevideo.

En una carta enviada desde Río de Janeiro a Montevideo, en abril de 1842, Florencio Varela le escribe a Juan María Gutiérrez: “Mucho le agradezco los pormenores que me da de mi familia, porque ya que las noticias políticas son tan malas, que a lo menos las domésticas compensen nuestro disgusto”.¹ Signadas por el vacío de las ausencias familiares, como por la ausencia del registro de las malas noticias políticas (que se comunican casi siempre oralmente, o en papeles sin firma), los epistolarios de hombres y mujeres que abandonaron el país durante el período rosista no apuestan a reparar las derrotas políticas o las pérdidas familiares sino a compensarlas con el registro minucioso de lo doméstico.

El mundo de las pequeñas alegrías y de los pequeños triunfos cotidianos irrumpe en la escritura como compensación simbólica de la gran felicidad pública que la derrota de Rosas implicaría para sus opositores. Del mismo modo, el registro del sufrimiento privado, el conteo de

El exilio separa las familias. Quienes escriben cartas buscan incorporar la distancia de la separación, procurando sostener la lejanía como un difícil punto de partida.

Vista general tomada desde la rada exterior, Adolphe D' Hastrel, litografía. (Álbum de la Plata, 1839)

las penurias de cada familia desperdigada, ayuda a sostener la ilusión de que la gran familia del exilio se mantiene unida frente a la adversidad del presente, a la espera de su reaparición en el escenario de la vida pública de la Argentina.

*El vuelo de las cartas:
los riesgos de la escritura
en suspenso*

La carta familiar moderna se ha convertido en un género fuertemente reglado en el siglo XIX: en un siglo tan apegado a la escritura y ávido de novedades, la correspondencia privada se vuelve una necesidad social. La redacción de cartas o esquelas para comunicarse con parientes o amigos se aprende en manuales ejemplificadores de lectura obligatoria y se articula en figuras retóricas que sostienen la apariencia de la sinceridad o de la ingenuidad, en un marco de enunciación que organiza el contrato epistolar entre los interlocutores constituidos y definidos en el mismo acto de la escritura. En los epistolarios de los que nos ocupamos, la situación de exilio político corroe el marco de enunciación reglado: todos y casi todas habían aprendido, antes de tener que abandonar la patria, a escribir cartas para la familia o los amigos; pero nadie sabía, con seguridad, cómo debía encararse esta escritura en momentos signados por el peligro de la incautación.² Por eso, algo que conmueve al lector del presente, que puede reunir las cartas y leerlas juntas, una tras otra, con la falsa continuidad que les impone la edición póstuma, es el prolijo, obsesivo y reiterado registro de una amplia gama de matices de lo que podríamos denominar los *impedimenta* del vuelo de la carta.³

Los sujetos que escriben estas cartas están solos frente al papel en blanco, buscando incorporar la distancia de la separación como un dato preciso y hasta entonces desconocido, procurando sostener la lejanía como un difícil punto de partida. No tienen, además, ninguna certeza de que su mensaje llegue a destino. La ausencia de noticias, las quejas por las cartas perdidas o por los preciados recortes de diarios que los amigos se envían y que no llegan junto con la carta que los menciona se manifiestan en el que escribe como sensación de angustia y confusión: los papeles se mezclan y a veces alguien recibe una carta que no le pertenece o documentos con los que no sabe qué hacer. En el momento mismo de reincidir en su escritura, los exiliados luchan por sobreponerse a la constante amenaza del vacío de respuesta.

Por eso, sorprende la insistencia en el gesto, asombra la permanencia de estos textos lanzados casi al azar, que muchas veces imponen a sus autores la decisión de resignarse a reiterar relatos o noticias que no se sabe si llegaron a destino. La angustia del vacío de respuesta nunca llega a convertirse en rutina, siempre aflora en las primeras frases co-

mo interrogante desesperado; pero hay algo de sabia resignación en esta escritura que se reitera una y otra vez, y que también ignora si la comunicación con ese amigo podrá reanudarse: la incertidumbre es total y el desaliento se impone por momentos. “Mucho me pesa, mi amigo querido, que se extraviasen mis primeras cartas del 16 de junio porque contenían la relación de nuestro detestable viaje y de mis primeras impresiones aquí. Esperando a que aparezcan, contestaré su estimadísima del 21”, le escribe, desde Río de Janeiro, Florencio Varela a Gutiérrez, el 4 de agosto de 1841. Se puede imaginar la sensación de frustración ante la pérdida de una carta que sintetizaba el dolor y las desventuras del viaje y se comprende que Varela omita este relato ante la esperanza, no muy fundada, de que la carta anterior llegue alguna vez a su corresponsal.

“Recibí su última carta bajo cubierta de Domínguez. Supongo que estará en su poder una que le escribí antes enviándole el cajoncito de papeles...”, le dice Echeverría a Gutiérrez en junio del '44; y es el contraste entre lo que debería constituirse como imagen tranquilizadora –un cajón archivero que ordena los papeles– y el viaje del cajoncito a la deriva entre una y otra orilla del río lo que le otorga dramaticidad al *suponer*. En febrero de 1840, Mariquita Sánchez se dirige, desde Montevideo, a su hijo Juan Thompson: “Desde tu carta del 30 de diciembre no he vuelto a saber de ti. Me dicen estás en Corrientes. No sé si esto será cierto. Te escribo a la casualidad, y así no sé aún cómo irá ésta que la dirijo a nuestros amigos de la Expositiva para que te la remitan”.⁴ En marzo del mismo año insiste: “Quisiera escribirte resmas para decirte todo lo que deseo que sepas, pero cuando pienso que esta carta puede perderse, se me cae la pluma y no sé lo que debo escribir”.

La insistencia en el *suponer*, el escribir “a la casualidad”, la necesidad de contar frente a la incertidumbre de la escucha, desarma el ritmo de la carta, le da un marcado matiz de vacilación desde su arranque.

Gran parte de “los *impedimenta* del vuelo de la carta” se centran en el hecho de que muchas de ellas, por no decir la mayoría, no se envían directamente sino “bajo cubierta de” una tercera persona, que es, a veces, la que viaja hacia donde está el destinatario. Pero, también, la carta cambia de manos en su trayecto y sigue su camino con diferentes portadores: a veces, el que escribe manda dos cartas juntas “bajo una misma cubierta”, muchas otras una carta incluye mensajes para terceras personas a las que el tiempo y las dificultades impiden escribir por separado. La intimidad se relativiza y el secreto epistolar, núcleo simbólico de la correspondencia entre dos, se disuelve.

Esto sucede por diferentes motivos: en unos casos, la carta se vuelve semipública por decisión de su autor –que impone la lectura de al-



Las imágenes de lo público atraviesan, además de la escritura personal, las prendas de vestir, que se politizan, como en el caso de este mandil o sobrepuesto de gamuza donde se entraman, en el bordado, el rojo de las flores con el perfil de Rosas. (Rosas y su iconografía, Juan A. Pradere, Bs. As., 1914)

gunos de sus párrafos o su totalidad a otros sujetos diferentes del destinatario (y las posdatas o posdatitas para las mujeres de la familia son un ejemplo más de este sistema de escritura con destinación múltiple)—; en otros casos, porque cuando la carta arriba, finalmente, a su destino, su contenido pudo haber sido leído por tres o cuatro personas, incluyendo a veces, al último portador (que puede ser un simple secretario, mandadero o sirviente).

Como se trata de una escritura de cuya clandestinidad depende su eficacia, aunque no haya menciones explícitas a la situación política, el sistema “bajo cubierta de” en ocasiones intenta despistar al enemigo: se supone que el portador, libre de sospechas frente al poder rosista, no será interceptado ni revisado. El peligro de la lectura del enemigo, el peligro de la escritura interceptada, el temor de la privacidad violada, está presente a veces en exhortaciones explícitas: “Otra vez acuérdesese de cerrar sus cartas cuando las escriba”, reclama Delfín Huergo a un corresponsal distraído o demasiado confiado, una exhortación que también puede esconder la sospecha de que la carta ha sido abierta. La amenaza de que las cartas privadas se vuelvan públicas parece encontrar, por fin, su confirmación en este párrafo del diario de Mariquita Sánchez, que corresponde al día 28 de abril de 1839: “Ha llegado el paquete de Buenos Aires y sabemos que todas las cartas de aquí fueron quitadas por la Capitanía del puerto acompañada de la Mazorca. Las mías tuvieron igual suerte. Mi familia ha pasado más de ocho días en grande aflicción. Hay en la *Gaceta* algunas publicadas”. Las precauciones nunca son suficientes.

Amalia, la novela que Mármol escribe en Montevideo, organiza la trama de su ficción sobre el doble trayecto de los personajes que se quedan en el Buenos Aires dominado por Rosas y los que deciden emprender el camino del exilio. Propone, como apertura textual, una escena de fuga:⁵ un grupo de hombres a los que el narrador llama “nuestros prófugos”, emboscados en la oscuridad de la noche, intenta abordar un buque que los lleve a Montevideo. Se trata de una escena fundante de la representación colectiva del exilio porque allí, quienes se han marchado, pueden releer sus propias peripecias. En el momento de mayor peligro, los personajes que huyen insisten en la palabra clave: “Todavía una precaución más”, sugiere uno de ellos; y un segundo personaje le contesta: “...no acabaremos de tomar precauciones en toda la noche”. La intervención del tercer personaje cierra el círculo: “Por muchas que tomemos, serán siempre pocas”. Líneas después, el descubrimiento de “un traidor” en el interior de “nuestros prófugos” ratifica la tensión central del texto, que se define entre la precaución de un relato que se hace público frente al enemigo y la necesidad de dar cauce a la actividad frenética y sos-

tenida de Daniel Bello, su protagonista principal. Las cartas que los prófugos se intercambiarán en el exilio tendrán, como Eduardo Belgrano, el personaje que no puede partir en la ficción de *Amalia*, el ala herida en el momento de iniciar el vuelo.

Florencio Varela se instala en Montevideo en 1829, después de la muerte de Dorrego. Su figura, mezcla de tutor, censor y amigo de los jóvenes que se le reunirán en el exilio diez años después, será un punto central de la actividad política de los argentinos que combaten contra Rosas. Varela nunca regresa a Buenos Aires porque es asesinado en Montevideo, y su entierro (1848) se convertirá en un manifestación exaltada de las pasiones políticas de los exiliados.

En 1841 Varela se embarcaba con su familia hacia Río de Janeiro, buscando mejorar su situación económica. El relato de este viaje familiar, que no es un viaje turístico ni un viaje diplomático o de negocios sino una travesía ordenada por la necesidad doméstica, ocupa casi íntegramente la carta que le envía a Juan María Gutiérrez, desde Río de Janeiro, el 16 de junio de 1841. La prosa de Varela, “la naturaleza más culta, el alma más depurada de todos los resabios americanos, el europeo aclimatado en el Plata”, de acuerdo con la escritura admirativa de Sarmiento,⁶ impregnada de alusiones a la cultura clásica, logra sin embargo transmitir, al *amigo en tierra*, algunas de las sensaciones cotidianas de un viaje que “no merece nombre más suave que el de *agonía*”. Un barco azotado por la tempestad, comandado por un capitán “pésimo para tratar con el mar, huésped a quien tiene un miedo pueril”. Abrumada por la lluvia intensa y la confusión de la tormenta, la familia se desprende de algunos objetos para aliviar el peso de la nave y se reúne en el camarote. “Como el mareo me tenía prostrado –relata Varela– nada podía yo ayudar, pero tenía la cabeza libre y me puse a improvisar versos sobre la situación que me rodeaba. El tiempo creció el 4, y el 5 el buque navegaba literalmente bajo el agua. Por tres veces la tuvimos a los tobillos dentro de la cámara donde estábamos agrupados como la familia de Príamo en el altar, que pintó Homero, o como las palomas en la torre, guarecidas de la tempestad [...] Mi pobre mujer, cuyo espíritu conocía yo, estaba enteramente resignada; rezaba por sus hijos y éstos reían como unos locos y jugaban, ignorantes del riesgo.”

Varela, con sus facultades poéticas intactas a pesar del mareo, su mujer resignada y creyente, sus hijos despreocupados en su ignorancia del peligro, componen un cuadro de familia en el que se subrayan las marcas de los valores civilizados frente a las fuerzas de la naturaleza que simbolizan, con toda su furia, la adversidad del exilio. Ejercicio de cons-

*Qué se narra en las cartas.
El viaje y sus penurias*

trucción de una imagen del poeta desterrado, en este relato Varela busca compartir con Gutiérrez algo más que los horrores del trayecto entre Montevideo y Río de Janeiro: intenta también mostrar que la entereza de la cultura puede más que la fuerza bruta del enemigo.

*La vida en el nuevo país.
Las casas del exilio*

“Cada día me convenzo que la casa es la vida”, escribe María Sánchez desde Montevideo, en octubre de 1854, a su hija Florencia. Y agrega: “Desde que vivo aquí he tenido penas y rabias para matarme, pero *la casa es buena y la salud lo siente*”.

Si la casa es la vida, cambiar de país es, también, cambiar de casa; y cambiar de casa es otra manera de cambiar de vida. Por eso, porque el desarraigo presiona siempre sobre el desterrado, las nuevas moradas, los cuartos en donde se intenta recomponer la intimidad doméstica con las pocas pertenencias que los viajes apresurados permiten llevar consigo, serán una referencia obligada de esta escritura epistolar. Bachelard sostiene que “la casa es uno de los mayores poderes de integración para los pensamientos, los recuerdos y los sueños del hombre”⁷ y esta centralidad de la morada de la familia será poderosa en el imaginario social del siglo XIX.

Desde Kant, y especialmente desde Hegel, la familia es casi la única institución social que puede ofrecer la garantía de una moralidad natural. Por lo tanto, las casas burguesas son pensadas como el ámbito en el cual la razón se impone a través de las reglas armoniosas de la domesticidad. *La familia y su casa* se piensan juntas, no sólo según el nuevo sentido de propiedad privada, sino también según la antigua regla de la *polis*, para la cual el hombre no existía en la esfera política si no tenía un ámbito físico que fuera suyo. Por otra parte, la casa posee el poder simbólico de mantener unidos a sus moradores porque la rutina consensuada de lo doméstico les provee seguridad frente al afuera, y los límites precisos y seguros de la casa parecerían borrar también el deseo de aventura, la huida del viaje. En términos de Bachelard: “La casa en la vida del hombre suplanta contingencias, multiplica sus consejos de continuidad”.⁸

Los desterrados políticos del período rosista abandonan su patria y sus casas y se desplazan de un país al otro: las cartas muestran un itinerario errático articulado, a veces, por los consejos de los amigos, y otras por las necesidades familiares. Las ciudades más transitadas serán Montevideo, Río de Janeiro, Valparaíso y Santiago; pero también ciudades de Bolivia y la provincia brasileña de Rio Grande do Sul tendrán a los exiliados como huéspedes indecisos, algunos de los cuales intentarán, finalmente, el viaje a Europa. Los cambios de lugar



Las cartas se ocupaban de los asuntos de familia, pero también intentaban recuperar en el intercambio de palabras lo que alguna vez estuvo próximo y unido.

Tarjetero con calendario y tarjeta.
 ("El Mundo de Mariquita Sánchez",
 catálogo del Museo Histórico
 Nacional, 1968)

impiden la estabilidad de la vida social y colocan a los emigrados en la situación de enfrentar las contingencias del viaje. Viajeros con la casa puesta, manifiestan incomodidad ante las situaciones y los paisajes desconocidos. Por eso, insisten siempre en superar el desarraigo y enfatizan en sus cartas los momentos de llegada: establecerse en un lugar implica para ellos, instalar continuidades con el pasado e intentar articular la sociabilidad doméstica y pública en el presente del nuevo país.

Sin embargo, no todos los emigrados provienen de familias adineradas ni cuentan con recursos propios para encarar el azaroso viaje. No todos abandonan al cuidado de amigos o representantes el mismo número de propiedades al dejar su patria. María Sánchez de Mendeville posee una enorme fortuna personal que se conserva, algo menguada, en el momento en que decide salir del país. En carta a su nieto Enrique Lezica escribe: "Estoy aburrída de rodar. Cuando me vea en mi casa, no he de tener gana de viajar. La casa comfortable es la vida, te lo aseguro". Y al agregar el adjetivo *comfortable* a una frase que, en su versión anterior no lo incluía, sabe, con seguridad, por qué lo hace. Su casa de Buenos Aires, recordada y añorada en sus cartas, reúne en un mismo es-

Casas, casitas y cajones



La casa de Mariquita, una de las más amplias y exquisitas de la ciudad, era la representación simbólica más perfecta de su posición social. La recuperación de aquellos interiores lujosos se convirtió en una obsesión de su exilio.

Toilette de Mariquita Sánchez.
("El Mundo de Mariquita Sánchez",
catálogo del Museo Histórico Nacional,
1968)

pacio todos los sueños de lujo señorial y confort moderno a los que pueda aspirarse en la precaria ciudad de mediados de siglo.

Ella es consciente de su posición social y sabe que *esa casa* es su representación simbólica más perfecta. Por eso, desde Montevideo, permite, en un gesto que carece de ingenuidad, que su casa se ofrezca como un museo de glorias pasadas o como espectáculo de buen gusto en un presente signado por el mal gusto mazorquero. El 16 de abril de 1847 le formula a su hija Florencia Thompson un pedido especial: "Mariquita 'Nin' ha oído hablar de nuestra casa en los tiempos felices y desea mucho ver nuestro salón. Ve algún ardid para que tenga este gusto". La visitante, asombrada, describirá más tarde, exhaustivamente, la casa más amplia y exquisita de la ciudad. Además de contemplar los techos, los muebles, los jardines y algunos detalles novedosos de confort, esta dama curiosa disfruta de su estadía, puede abarcar la totalidad de la casa con palabras, puede *describirla* desde el frente hasta el último patio, precisamente porque no ha vivido en ella. Su verdadera moradora sólo recupera fragmentos de la casa en su escritura.

Con gesto que admite la paradoja, la que ha sido no sólo la dueña sino la habitante gozosa de la casa más envidiada de la ciudad se permite soñar, en el exilio, con una casita humilde, como la de Alberdi; se permite *envidiar* la fortuna sencilla de un hombre sin fortuna: "...usted vive como es mi *ambición* de vivir, en una casita con unos árboles y unos libros. Pero mi destino me ha sido ingrato siempre". La casita de Alberdi, rodeada de árboles y habitada por unos pocos libros, es sólo un deseo del ensueño. Las cartas de María Sánchez a su hija Florencia demuestran el impulso casi obsesivo por recuperar los interiores lujosos de la casa de Buenos Aires. Mariquita confecciona listas interminables de muebles y hasta de adornos que le deberán ser enviados para que las casas del exilio, con sus paredes blancas y vacías, sean más parecidas a su hogar porteño: "Todo me sirve. Ya sabes lo que es no tener nada. Así, mi casita se va componiendo y arreglándose con comodidad. Imagínate, tres cajones vacíos de vino unos sobre otros, tapados con una colcha vieja y encima un espejo de a un patacón eran mi toaleta". Y luego de una estadía en Río de Janeiro, al regresar a Montevideo, vuelve a pedirle a su hija, en 1847: "Cualquiera cosa sirve en una casa vacía. Acomoda en un cajón y manda cuanto encuentres a mano que pueda servir; pero no me mandes cosa cachi, porque mi casita es muy limpitita y muy bonita". A la distancia, la selección de objetos se vuelve estética: no sirve cualquier cosa en las casas vacías de Mariquita Sánchez.

Desde una perspectiva totalmente diferente, Justa Cané, la esposa de Florencio Varela, le escribe a Gutiérrez en julio de 1841, desde Río: "Nos ha dado muchísimo gusto la carta y como Ud. me da cuenta del

acomodo de mi antigua casa, yo le daré a Ud. cuenta de la mía nueva. Tengo un cuarto del tamaño del de abuelita; en él hay una cama grande, cuatro catres, una comodita, un estante, dos mesas y, además de todo esto, mis cinco judas de muchachos, Gerónima y su hija Rita, Florencio y yo. Y todo esto duerme junto y hace tres días que no salen los muchachos ni yo de este cuarto...”. Aunque la nueva casa es sólo un cuarto y el conciso relato de interiores funciona casi como réplica juguetona a las noticias que el amigo le brinda de su “antigua casa”, la carta expresa también la satisfacción de haberse instalado en el país lejano. Esta familia numerosa ha encontrado, finalmente, un reparo, un lugar para habitar y ese único cuarto atiborrado contiene para su dueña, la noción de casa. La imaginación, siguiendo nuevamente a Bachelard, construye casas en los albergues más precarios.

En el mismo mes, su marido Florencio Varela redacta una breve esquela para Gutiérrez que arranca con la tristeza de la palabra “nada”: “Nada, nada tengo que decirle, mi amigo, después de mi carta del 16 sino que estamos ya acomodados como géneros de seda entre un cajón bien apretadito. Creo que mañana concluiré mis acomodos definitivamente y poco después empezaré a ver esto. Hasta entonces, mis cartas tienen que ser sumamente estériles como ésta lo es”.

Los detalles domésticos son simplemente *nada*, pura palabra estéril en la escritura de Varela: todavía sus cartas no pueden tener el valor agregado de la utilidad del conocimiento, que sólo el afuera, el *ver esto* –ver el nuevo país–, le pueden proporcionar.

La imagen de la familia organizada como un interior de cajón de armario no quiere convertirse, todavía, en queja: sólo quiere arrancar una sonrisa cómplice del amigo lejano y mantener el contacto hasta que su escritura, saliendo de ese cuarto pequeño, pueda llenarse de noticias útiles.

Recuperar la memoria del menaje del hogar, pensar dónde estaba cada objeto, requerir envíos incesantes de Buenos Aires a Montevideo, es una tarea que no parece agobiar a Mariquita: desde aparadores hasta trozos de muebles (“Si pudiera José encontrarme unos pedazos de la mesita que vino de un pie, sería excelente, porque serán del color conveniente...”), las cosas añoradas se recomponen en la imaginación, se cargan de sentimientos: “La mesa del comedor es mi pasión. Te pido me la cuides hasta segunda orden. Mucho quiero esa mesa y sentiría perderla. Cuídame-la”. Mariquita piensa en algunas zonas de su casa y ordena reparaciones, inquiere nombres de albañiles, calcula el precio de las obras: “Dime si Sartorius está o hay algún buen albañil o arquitecto a quien pueda escribir yo mis determinaciones, a cómo está la cal, y lo que pide un albañil al día”. E insistiendo en el detalle ínfimo de la reparación, agrega:

Este reloj para chimenea representa el tipo de arreglo de los interiores de las casas que abandonan los exiliados. (Museo Mitre)



“Cuando me mandes otras hilachas, mándame un florero color de paja que había entero y aun el otro. Yo tenía unos pedazos de él en mi mesita de costura. Lo tenía. Esos pedacitos, si están, mándamelos”. Recuperar la casa confortable en el nuevo país es reparar, de un lado y del otro, lo que el tiempo rompe y esa *memoria de menaje* que Mariquita exhibe es también una manera femenina de restaurar lo quebradizo del recuerdo que amenaza con dejar huecos en la casa y en la vida del exilio. Pero el reclamo y el tráfico de objetos también indican que, a pesar de las quejas y las dificultades, hay lazos con Buenos Aires que nunca se cortan del todo y que permitirán su regreso ocasional, por períodos breves, para ocuparse de la salud de su hija y sus nietos, y de sus propios negocios, que incluyen las rentas obtenidas por el alquiler de la casa donde funciona el cuartel general del temido Cuitiño, uno de los más poderosos símbolos del terror rosista.

En el otro extremo, los Varela funcionan como el modelo de la familia austera desperdigada y despojada de una vez para siempre: en 1829, Juan Cruz Varela le comenta a Tomás Guido, que todavía vive en Buenos Aires: “Sin la generosidad del señor Berro y su familia en Montevideo, los Varelas pedirían limosnas aquí; y por lo que respecta a Buenos Aires, mi fortuna consistía en mis pocos muebles y en mis libros y ya ha recibido órdenes mi esposa de venderlos por lo que den, para comer”. Trocar muebles y libros por comida es un aprendizaje que se ha adquirido ya antes de abandonar Buenos Aires. Por eso, quizás, no se pierde el sentido del humor frente a las adversidades del exilio. Cuando se dispone a abandonar Montevideo en busca de mejor suerte en Río de Janeiro, Florencio Varela se ocupará de la reubicación de sus objetos más preciados, su bagaje personal; la escueta lista que le deja a Gutiérrez está compuesta de bienes culturales: “Entregar en casa de mi madre un cajón de papeles, el atlas grande, el fusil de Rufino. A Juanicó, el *Repertorio Americano*. [...] A Plaza, los catálogos. [...]. Hacer llevar al remate de Ruano el cajón de libros (de lata) haciendo otra copia del Catálogo [...]. A Mónica, el Diario de Rufino. Cuidar de ver si vienen cartas o papeles de Francia o de otros puntos para mí y entregarlos a Jacobo para que me los remita. Todo lo relativo a papeles y libros que se pesquen”.

Este inventario angustioso lleva la impronta del hombre de letras: guardar los papeles, rematar los libros, asignar nueva custodia para el fusil y el Diario de su hermano Rufino, insistir en que se le remita la correspondencia de Francia a donde se encuentre y que ningún papel quede librado a su suerte. Florencio Varela quiere escribir la historia de la Revolución de Mayo y para que eso sea posible ningún papel íntimo debe perderse: “A medida, amigo querido, que avanzo en el estudio de los

monumentos de nuestra Revolución se me hace más espeso el círculo de dudas que me ciñe; dudas, Juan María, que no es posible satisfacer estudiando en los documentos *públicos* y que sería preciso aclarar escudriñando correspondencias íntimas u oyendo relaciones sinceras de los hombres de aquella época”. El tono seco, imperativo, del memorándum privado ordena los papeles y su circulación para que puedan, finalmente, cumplir una función útil: *correspondencias íntimas* y relatos orales serán los documentos de la historia privada de los protagonistas que se utilizarán para escribir una historia de los orígenes de la patria y aclarar las dudas suscitadas por los *documentos públicos*.

La utilidad rige esta cuidadosa selección de objetos valiosos en el texto de Varela, frente a la selección basada en el confort estético de los objetos valiosos de Mariquita Sánchez: reinstalar muebles y adornos queridos o reinstalar cajones de papeles son dos formas de reconstruir el ámbito doméstico en la vida del exilio.

El exilio separa a las familias, las divide en individuos que, a veces, vuelven a recomponer –alrededor de una pareja formada en el país extranjero, o cuando la mujer y los hijos logran seguir al desterrado– una célula doméstica que sólo se reconoce como parte momentáneamente separada del gran tronco común.

Las cartas se ocupan de los asuntos de familia pero, sobre todo, intentan recuperar, en el intercambio de palabras, algo que se parezca a lo que alguna vez estuvo unido y próximo: “Hablemos de la familia. ¿Cómo le va en ella? ¿Cómo está su ahijadito? No comprenderá Ud., mientras no tenga hijos, el deseo que tengo de ver esa criaturita. Pronto hablará y no sabrá mi nombre ni me conocerá cuando me vea. Hábleme de él, de mi familia, de la Ud., de los hábitos de los amigos y de sus tareas”. Esta carta que Varela le envía a Gutiérrez, todavía en Buenos Aires, no pide sólo noticias: demanda a su interlocutor que reproduzca el clima de la vida doméstica del círculo familiar y amistoso del que el exiliado está excluido.

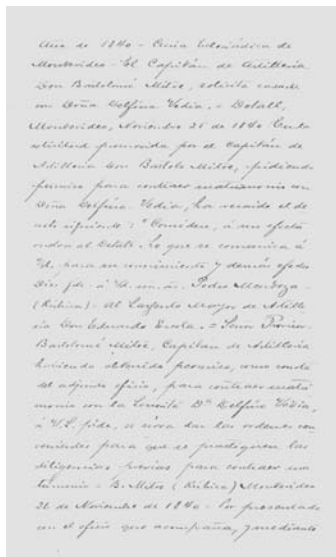
Hay dos movimientos posibles que las cartas realizan para paliar la dispersión. Uno de ellos puede ejemplificarse con el gesto de Mariquita Sánchez, quien, ante la evidencia del desastre –“toda mi familia dividida no me ofrece sino inquietudes de todo género”–, insiste en la idea de reunir los pedazos dispersos fuera de la patria: “...trabajo sin cesar en el plan de reunirlos ‘a los míos’ en donde se pueda”.

El otro gesto acentúa las novedades de la familia en el exilio, subraya su felicidad conyugal, da cuenta de la alegría de los nacimientos y de las tristezas de las pérdidas: recrea, en fin, *su propio clima doméstico*.

La familia unida: una utopía privada y pública

Mariquita Sánchez de Thompson Mendeveille y sus hijos. Esta imagen sin padre muestra un tipo de organización familiar articulada por la figura de la madre. La profusa correspondencia entre sus miembros intentará mantener la unidad en el exilio. (Cartas de Mariquita Sánchez, compilación, prólogo y notas de Clara Vilaseca, Bs. As., Peuser, 1952)





La pertenencia nacional de los miembros de la familia se tornará confusa; a los casamientos en el exilio les sucederá, décadas más tarde, la necesidad de dictar una serie de disposiciones permitiendo a los hijos de los exiliados nacidos en el extranjero optar por la nacionalidad argentina.

Primera página del expediente matrimonial del Capitán de Artillería Bartolomé Mitre con Delfina Vedia. Montevideo, noviembre de 1840. (Museo Mitre)

“Y como si fuera cosa de tan poca monta he llegado a este punto sin anunciar a Ud. que tengo una brasilerita, nacida antes de ayer, 27, a las 7 de la mañana, muy sana, muy gorda, muy linda. Ella y la madre siguen perfectísimamente y la última devuelve a Ud. sus palabras de cariño y la expresión de su amistad”, le escribe F. Varela a Gutiérrez, desde Río de Janeiro, en noviembre de 1841.

“Mi Ana está muy buena y ni ella ni yo olvidamos nunca a nuestro amigo Juan María. A pesar de nuestra pobreza, de nuestros sufrimientos, cada día estoy más contento de haberme casado. Nos queremos hoy como el primer día; mucho más que el primer día”, le asegura Luis Domínguez a Gutiérrez en el '46, aunque una de sus cartas de ese año deje filtrar, como al pasar, la sombra que amenaza la felicidad conyugal: “Anita está muy buena y siempre con su costumbre de perder las oportunidades de ser madre”; la mujer de Domínguez hacia fines de ese año ya lleva cuatro embarazos frustrados.

Ambos movimientos, juntar los pedazos de la antigua familia o instalar la nueva familia de exiliados como satélite lejano pero seguro de la familia central, apuntan a mitigar los riesgos de la dispersión. Uno de los riesgos explícitos es que el joven que emigra no se case; y hacia el amigo demorado con respecto a la norma se dirigirán mensajes preocupados de parientes y amigos. Juan María Gutiérrez será objeto de bromas y reconvenções por parte de sus amigos casados, a pesar de lo cual mantiene una soltería despreocupada hasta los cuarenta y cuatro años. Desde Montevideo, donde intenta instalar lo que sería el modelo de la nueva familia, Luis Domínguez le escribe a Gutiérrez, en Rio Grande do Sul, en julio de 1844: “Ya que Ud. se confiesa parrandero todavía, permítale a un amigo, a un hombre casado, que le diga que eso no es bueno, que es preciso que piense en mejorar de suerte a todo trance, aunque sea condenándose por algún tiempo a mayores privaciones de las que se sufren por el hecho de vivir en ese rincón del mundo”. Sin duda, el tono fuertemente normativo del consejo amistoso muestra su carácter de reclamo de una deuda social que el individuo debe cumplir, aun a costa de mayores privaciones de las que la vida del desterrado ya impone: “...el matrimonio y la familia es la base de toda civilización... El hombre que muere soltero muere incompleto”. Domínguez no vacila en hacer suya la doxa de su tiempo, que apoya la centralidad social excluyente de la pareja heterosexual, relegando a las sombras de la marginalidad social al soltero, que puede aproximarse peligrosamente al delincuente o al “invertido”. En una carta que Gutiérrez le envía a Echeverría por la misma época, en mayo de 1844, se filtran algunos detalles de su vida en Brasil de la que no reniega en absoluto: “No me he entregado a la enseñanza, como le

han dicho a Ud. sino a la más completa haraganería: se pasea, se visita, se baila también; no falta de vez en cuando una orgía meramente masculina, etcétera”.

Y un año más tarde encontramos en una carta dirigida nuevamente a Echeverría, repleta de informaciones “útiles”, una frase cargada de sensualidad: “Paso mi buena vida mi querido Don Esteban; las mujeres aquí son mansas como agua estancada; el país es rico y adelantado”.

Un año después, en 1846, Luis Domínguez insiste en el tema, cambiando el registro moralista por el tono zumbón y casi comprensivo: “¿Cuántas queridas tiene Ud.? ¿A cuántas niñas ha engañado ya? Señor solterón, es preciso que Ud. se case, aunque sea con una mina de oro”.

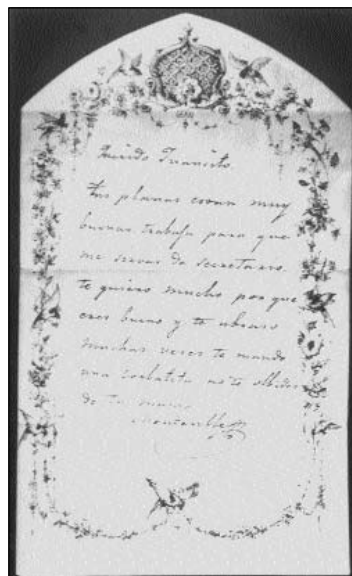
Se trata del tipo de detalles que pueden preocupar a Luis Domínguez, decidido a no abandonar su prédica sobre la necesidad imperiosa del matrimonio. Pero es evidente que la correspondencia entre hombres solteros, como la que Gutiérrez mantiene con Echeverría y Alberdi, “sus iguales”, tiene su propio cauce y se permite incluir la cuestión de las mujeres fuera del matrimonio con una libertad que está ya vedada con los amigos casados.

“Escríbame la crónica escandalosa, político-mujeril-fornicaria; déme noticias de las amigas de las sobrinas de Mariquita Nin, de las Antuñas y de *Bernita* Andrade...”, le exige, paladeando casi la respuesta, Gutiérrez a Echeverría, desde Valparaíso, en mayo de 1846. Y aunque desconocemos la respuesta de Echeverría, resulta evidente que, en Santiago o en Valparaíso, Alberdi y Gutiérrez tienen también relatos sabrosos que agregar al anecdotario de las aventuras amorosas:

“Como soy *romántico*, mi vida es *drama*, no *tragedia* y se compone de dolor y gozo, sombras y luces. Todas las noches de los tristes días tengo la compañía de un ángel que me sonrío, que me mira, que me dice mentiras ilusorias y con esto me reconcilio con Chile, país de tristes días y dulces noches”, le comenta, con cierto tono de enigma juguetón, Alberdi a Gutiérrez en una carta sin fecha que puede ubicarse hacia la misma época. Y en la correspondencia de Frías a Gutiérrez podemos leer esta tentadora oferta de celestinaje: “En compensación a su bondadosa carta tengo que hacerle saber que la picante morenita está enamorada de Ud. Tengo encargo de ella para decirle mil tiernas cosas. Le quiere de veras y se manifiesta pesarosa de que Ud. se aleje de ella para ir a Copiapó [...] A lo menos debe Ud. venir a poner su gratitud a los pies de esta *turquita* y es seguro que luego se arraigaría aquí. Cuando quiera hacer llegar a esta buena muchacha algunas palabritas amorosas, escríbamelas que yo cuidaré de hacérselas ver, pues mi parentesco me da confianza con ellas aunque las veo poco”.

“Te quiero mucho porque eres bueno y te abrazo muchas veces”, es lo que le escribe Mariquita a su hijo. Más allá de los manuales que reglaban la escritura de cartas, los afectos sinceros se revelaban en ellas.

Carta de Mariquita Sánchez a su hijo Juan. (“El Mundo de Mariquita Sánchez”, catálogo del Museo Histórico Nacional, 1968)



Pero será el mismo Frías quien, en carta sin fecha, había ya instalado en la correspondencia el ritmo moderado de las negociaciones matrimoniales en las que se hallaba inmerso: “Los amores, aunque a paso diplomático, marchan bien. Lo que me retrae de hacer conocer todas mis intenciones en un ultimátum es el temor de ser retenido en este país, caído Rosas, pues pienso [...] que el amor a la patria es lo primero y noto además que expondría mi salud residiendo largo tiempo bajo la influencia mortífera de esta temperatura”. El clima mortífero del exilio no impide el surgimiento del amor, pero el cuidado de la salud de la patria y de la suya propia plantean dudas sobre la conveniencia de apurar los pasos del acercamiento amoroso; el desenlace no será otro que el matrimonio y este desenlace puede, en este caso, marcar un destino diferente para el exiliado.

Cualquiera sea el tipo de dudas o de obstáculos que el exiliado enfrente, el imperativo de la unión conyugal se impone como opción de vida. Las fisuras que los solteros respetados (como Echeverría y Alberdi, que no se casan nunca, o Gutiérrez, que lo hace tardíamente) insertan en esta opción férrea no llegan a transformarse en contravenciones: un sutil movimiento de padrinzgos los convierte en *compadres* y los compromete a cuidar de los hijos de los amigos *como si fueran suyos*. Son innumerables las menciones que las cartas ofrecen de estas demandas urgentes, hacia los amigos lejanos, de sostén espiritual para los hijos, y de las muestras de interés que los demandados exhiben por esos niños, quienes, a través del *mandatum* paternal, han quedado incorporados a su vida familiar. Si la institución de un *padrino* y una *madrina* para el recién nacido se origina en la necesidad de asegurar protección al niño en caso de que los padres reales pudieran faltarles antes de llegar a la edad adulta, entre los emigrados argentinos la búsqueda de *padrinos* en *sus pares*, que se encuentran en lugares alejados y cuyo futuro es tan incierto como el del padre del recién nacido, tiene otra función. El *padrinazgo* asegura, a través de lazos simbólicos articulados en las cartas, la constitución de la gran familia ampliada del exilio; una familia sin padres mayores pero con hermanos, con iguales; una comunidad familiar fundada, sobre todo, en los *lazos fraternos* que han surgido, primero, en la esfera de lo político y, poco a poco, se han instalado en el ámbito doméstico. La “hermandad” de la lucha política antirrosista ha generado vínculos domésticos y la gran familia del exilio confía en la fuerza y la solidez de estos lazos domésticos simbólicos en el momento en que la acción política parece detenida en un presente sin futuro.

Los manuales que reglan la escritura de cartas amistosas advierten casi siempre sobre la inconveniencia de tratar cuestiones de dinero. Pero la correspondencia de los exiliados argentinos incurre, a cada paso, en la descripción de situaciones de penuria extrema causadas por la pobreza del exilio. “Pobreza, pobreza y nada más hay por aquí. Huya Ud. de esto como del infierno”, le aconseja Gutiérrez, que se ha movido hacia el Brasil, a Echeverría. En algunas cartas, la falta de dinero llega a convertirse en una suerte de impedimento absoluto para todas las actividades posibles: “No tengo mucho que decirle –escribe Florencio Varela a Gutiérrez– porque mi presencia en el Janeiro me ha dado un convencimiento más de que sin dinero no se puede hacer nada, ni aun escribir cartas interesantes a los amigos”. Varela, instalado con su familia en un arrabal de la ciudad porque allí la vivienda es más barata, se ve obligado a relatar el nuevo obstáculo que su situación económica coloca frente a su deseo de estar en el centro de las cosas que importan: “Este arrabal es distante del centro de la ciudad; hay más de media hora de camino a pie. El calor no permite hacerlo con frecuencia y, por otra parte, saliendo de casa después de almorzar se llega tarde a la ciudad y no hay tiempo de ver cosa alguna”. Sin dinero, Varela queda fuera del circuito del interés civilizado, fuera de la gran ciudad. No puede abandonar el ámbito de su casa barata y entonces repara la carencia del afuera con la intimidad del trabajo intelectual: “En cambio aprovecho cuanto puedo los días en leer y estudiar los materiales históricos que traje”. Hay un tono de leve autojustificación en sus cartas: no estar en la gran ciudad es casi como no haber viajado y la utilidad del proyecto íntimo es lo único que puede, a su juicio, dotar de interés a sus cartas. Con una lógica implacable Varela verifica que la falta de dinero devalúa, irremediablemente, el “interés” de sus cartas.

Sin dinero, otro exiliado ilustre, Vicente Fidel López, no sólo no puede subsistir en Santiago de Chile sino que tampoco puede solventar el viaje hacia Montevideo. “Mi situación es tan triste y desamparada que no tengo cómo sobrevivir”, le escribe a Gutiérrez en noviembre del '45; “Me voy, pues, pero no tengo un medio con qué moverme”. Resuelto, por fin, a viajar a Montevideo, Vicente Fidel López no tiene alternativa: debe pedir dinero prestado a los amigos para intentar un acomodo en otro punto del exilio. Las penurias económicas se mezclan con las del espíritu; y aunque es difícil que la escritura de estos hombres transmita a los amigos desaliento, sus cartas no pueden dejar de mostrar cómo se enlazan todas las tristezas. “Se equivoca Ud. al crearme resignado a vivir como vivo; tengo largos y continuados días de un hastío mortal, mezclados con las terribles punzadas que ocasiona la carencia completa de

*Los humores del exilio:
sufrimientos del cuerpo
y del espíritu*

Si en Buenos Aires la hora puede consultarse en un reloj federal, la pérdida de tiempo, el vacío de acción es una de las quejas más frecuentes en las cartas de los desterrados.

Reloj de plata fabricado en Ginebra con el busto de Rosas y las leyendas de *vivan y mueran*. (Rosas y su iconografía, Juan A. Pradere, Bs. As., 1914)



medios de subsistencia”, escribe López, desde Santiago, a Gutiérrez, en noviembre del ’45. López se ha exiliado a los veinticinco años, dejando en Buenos Aires una familia cuyo padre es amigo de Rosas y una novia que promete esperarlo. Nadie sabe que el viaje será tan largo. A los treinta años la depresión lo invade en el destierro, parece inmovilizarlo en su cuarto solitario: “Soy ya viejo, amigo, para prenderme a las alas del amor y tener gusto en atravesar las distancias sin más que este bagaje; me pesa el cuerpo, en Santiago mi cuarto me place más que otra cosa cualquiera y en mi cuarto, nada me halaga tanto como la cama”, le escribe a Gutiérrez en una carta sin fecha pero que puede ubicarse hacia la misma época. Finalmente López viaja a Montevideo para reunirse con la novia fiel y cumplir la promesa de casamiento que le hiciera muchos años antes.

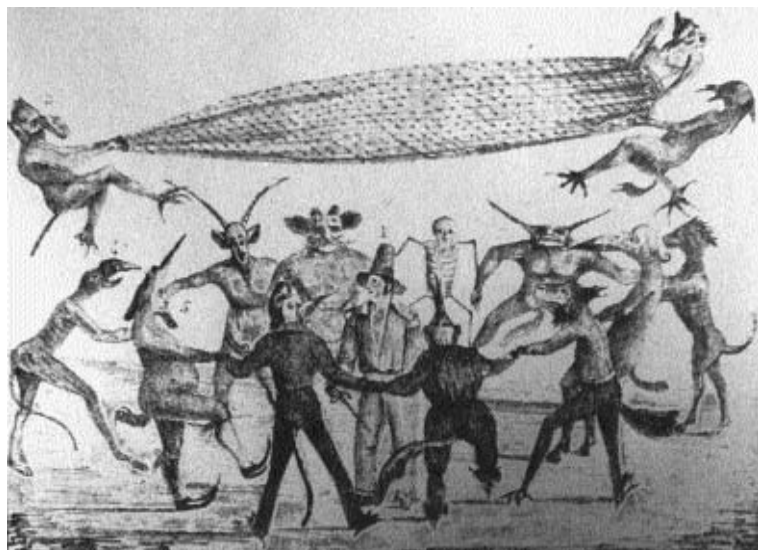
López no es el único que se siente inmovilizado, ahogado por la inercia: “La poca estabilidad de mi vida me ha privado dedicarme a nada; he perdido miserablemente un año; algunas veces he querido idealizar algo y me invaden mis cosas individuales imposibilitándome para todo pensamiento generoso”, escribe Juan Carlos Gómez, desde Porto Alegre en 1843. La pérdida de tiempo es un mal angustiante para estos hombres de acción que no pueden superar el cerco de “las cosas individuales” para poder pensar en términos políticos.

Algunos exilados combaten la parálisis recuperando antiguos oficios o inventando otros; o se ilusionan con hacer buenos negocios: así Gutiérrez piensa instalarse en el interior del Brasil y trabajar como agrimensor o como profesor a domicilio. Pero no tiene demasiadas expectativas, porque luego de fantasear con las ocupaciones probables le confiesa a Echeverría: “Me parece que me aguarda una vida vegetativa y de puro destierro”. La frase condensa la peor de las condenas, porque la *vida de puro destierro* es la amenaza del desarraigo permanente y de la inactividad forzada que los coloca fuera de toda posibilidad de acción social en el país extranjero.

Por eso se entiende que los amigos intenten, cuando menos, reunirse en un punto remoto: “Véngase Juan María, con nosotros [...] tendremos agradables *chácharas* de que hace un año que me veo privado y al menos, cuando más no sea, aprovecharemos el tiempo dedicándonos a algún estudio especial en que nos estimularemos mutuamente. La soledad y aislamiento en estos países arrastran al abandono de toda idea”, le escribe Juan Carlos Gómez a Gutiérrez en la carta citada. La ausencia de la *cháchara*, de la conversación amistosa, es una de las privaciones más serias del exilio; las cartas demoradas no pueden nunca reemplazarlas y la posibilidad de retomarlas se convierte en un objetivo deseado y formulado muchas veces en la correspondencia.

Pero de todas las historias que irrumpen en las cartas para dar cuenta de las enfermedades del cuerpo y del espíritu, de los dolores físicos, de las soledades, de la clausura de esperanzas, quizá sea el relato de la muerte de la mujer de Rivadavia en Brasil, enterrada con el dinero de Florencio Varela, el que ayude a entender de qué modo la historia de las privaciones económicas y de los dolores individuales se entretajan, en el imaginario del exilio, con la decadencia política que leen en el presente de su patria: “Rivadavia perdió casi repentinamente a su mujer, señora de carácter elevado, de espíritu superior, de corazón bien formado, hija de un virrey español y fautora eficaz de las miras de su marido en los primeros días de la Revolución de nuestra patria. La situación de este hombre quebrantado, pobre, monumento casi derruido de nuestras glorias no militares es realmente terrible; ahora se ve casi solo en el mundo”.

Los antiguos y nuevos exilios se superponen: sus sujetos, atrapados por el pacto implícito del destierro político que les impone la obligación moral de pensar en el interés de la patria por sobre las necesidades personales, resisten, muchas veces sin éxito, el magma inmovilizante de “las cosas individuales”. Lo cotidiano, vivido como pérdida irremediable de tiempo e imposibilidad de acción política, sume a sus protagonistas en *una pura vida de destierro*, lo que equivale a un presente perpetuo: con sus vidas pendientes del futuro, heridas por la espera, los exiliados no pueden pensar el futuro político de la patria sino como el final de una agonía personal.



La actividad periodística de los exiliados no desdeña el dibujo satírico, como el de esta ilustración del periódico El Grito Argentino (algunos de cuyos editores son Alberdi, Luis Domínguez, Juan Thompson). Con el título “Sigue la danza” se imagina, en 1839, una encerrona unitaria que deja a un perplejo Rosas sin salida. (Rosas y su iconografía, Juan A. Pradere, Bs. As., 1914)

Las diferentes formas en que los emigrados imaginan la vuelta a la patria expresan, todas ellas, la necesidad de intentar unir dos elementos clave de la vida social que compartían antes de la partida: *la acción y el discurso*.⁹

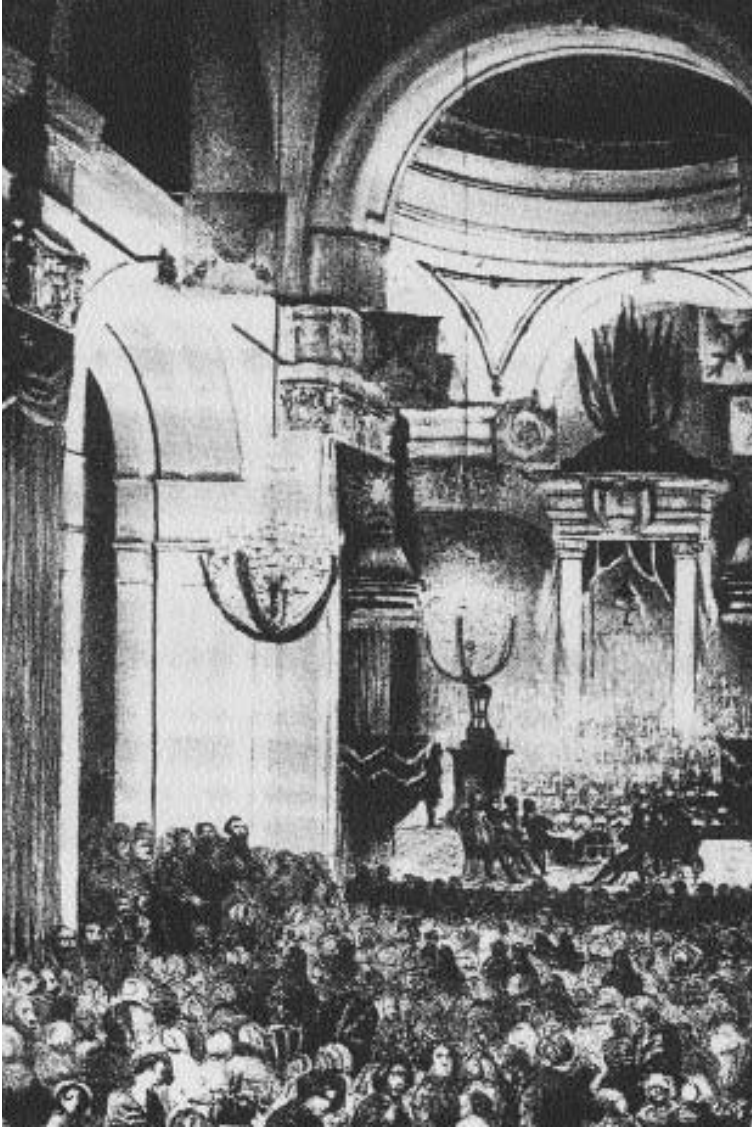
Por la vuelta

Algunos exiliados llevan a cabo una intensa actividad social y política en el o los países extranjeros en los que les toca vivir: desde la abrumadora mención en las cartas de las visitas y compromisos sociales de Mariquita Sánchez en Montevideo, que no dejan en su “agenda” casi ningún día libre, hasta la participación de muchos de ellos en el periodismo (incluyendo la creación de periódicos propios como *El Iniciador*, *La Semana*, *El Comercio del Plata*).

En estos casos, la acción se confunde con actividad social o se convierte directamente en discurso político periodístico. Pero sólo el regreso a la patria puede garantizar que la acción y el discurso se unan en la esfera política del país real para la cual todos se creen destinados. En el exilio, la acción política nunca logra continuidad y a los momentos de trabajo febril se suceden los momentos de hastío o los momentos en que, simplemente, se vive el presente sin hacer “nada importante o útil”: “Aquí lo paso perfectamente pero en la más crasa inacción y haraganeería. He olvidado hasta el leer de corrido y las Musas me han huido como canes que se ahuyentan de casa del amo por falta de migas. Perdone Ud. la comparación. Estoy embrutecido”, le confiesa Gutiérrez a Echeverría en carta desde Brasil en agosto de 1844.

Dos años más tarde, en enero del '46, Echeverría recibirá una carta del mismo Gutiérrez, ya en Valparaíso, que brinda una imagen diametralmente opuesta: “Aquí estamos trabajando como unos changadores; nos sostiene la esperanza de volver a la patria; esta idea nos aligera el trabajo y nos da aliento para la tarea más penosa de la vida: ‘esperar’”. Para estos hombres formados en la cultura del trabajo personal y político, *la espera como forma de vida* es, sin duda, un no lugar, un punto ciego; la vuelta a la patria, como toda vuelta es pura hipótesis, puro deseo instalado en el futuro: nadie sabe si va a regresar cuando se va.

Mientras tanto, la patria se imagina como un espacio potencial de actividad febril: *Amalia*, la novela de Mármol, exhibe una ideología fuertemente “activista”. Escrita por Mármol en su exilio, publicada como folletín en *La Semana* de Montevideo sobre el filo de la caída de Rosas, la novela impone a sus personajes, que se han quedado en Buenos Aires precisamente para producir la caída del régimen rosista, una actividad permanente. La novela no ofrece remansos, ni siquiera en los momentos en que la trama amorosa podría proporcionar al lector un momento de



El regreso a la patria tendrá, también, sus itinerarios simbólicos. La Sociedad de Beneficencia gestionará el envío a Buenos Aires de los restos de Bernardino Rivadavia, pese a la expresa manifestación del exiliado, quien en su testamento establecía que no se lo enterrara ni en Buenos Aires ni en Montevideo. (Museo Mitre, libro Iconografía de Rivadavia)

calma y de descuido, de puro deleite de los sentidos. Daniel, el protagonista principal, ama a Florencia pero mientras sus labios besan sus manos, sus ojos miran el reloj y el narrador nos dice que Daniel ya está pensando en otra cosa: en algo más importante y más urgente que su actividad de conspirador le impone.

Sólo en Buenos Aires, sólo en la patria, la reunión de la familia del exilio encontrará, finalmente, el escenario desde el cual conjugar los va-

lores de la vida doméstica con los valores de la acción pública; sólo en la patria se producirá la gran reunión familiar: “El 19 me embarco para Buenos Aires –le escribe Mármol a Gutiérrez–. Que nos veamos reunidos alguna vez es el voto de mi alma.”

Notas

1. Todas las citas de cartas, a excepción de las de María Sánchez de Mendeuille, corresponden a: *Archivo del Doctor Juan María Gutiérrez. Epistolario*, tomos 1, 2 y 3, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, 1979, 1981 y 1982, respectivamente. La edición de estos volúmenes fue realizada por Raúl J. Moglia y Miguel O. García.
2. Alberdi, bajo el seudónimo de Figarillo, se había quejado en el periódico *La Moda* de la falta de la buena costumbre de escribir cartas o esquelas en el Río de la Plata: "...en España, donde una visita es una solemnidad [...] una carta es una empresa. [...] Entre nosotros, herederos universales de la España, la redacción de una carta nos mete tanto miedo como una visita..." (Nº 7, enero 3 de 1838). Sin embargo, los epistolarios que se conservan demuestran que la moda de la correspondencia familiar y la escritura de esquelas aun en el interior de las casas ya era habitual para esa época.
3. *Impedimenta* se llamaba en la antigüedad a las cargas excesivas que debía transportar un ejército en combate; cargas que demoraban el avance y disminuían la eficacia en las batallas.
4. Todas las citas de cartas de María Sánchez de Mandeville corresponden a *Cartas de Mariquita Sánchez*, compilación, prólogo y notas de Clara Vilaseca, Buenos Aires, Peuser, 1952.
5. Irse al exilio o quedarse en Buenos Aires son dos tácticas posibles en la novela de Mármol, dos tácticas que los opositores de Rosas discuten y ponen en práctica. Escrita en el exilio, la novela parece apostar al triunfo de las acciones concretas, al triunfo de los que se quedan; sin embargo, el sangriento final muestra que estos jóvenes unitarios han estado demasiado cerca de la "máquina infernal" del rosismo y que su entrega y patriotismo está condenada al fracaso. Aunque la novela narra las peripecias del quedarse, los que se van serán finalmente los que puedan volver, mientras, en la ficción, los héroes que han rechazado el exilio como opción política mueren bajo la acción represiva del régimen.
6. En Domingo F. Sarmiento, *Viajes*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1981, p. 123.
7. En Gastón Bachelard, *La poética del espacio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 36-37.
8. *Ibidem*, p. 37.
9. Es el modo en que Arendt los considera como elementos constitutivos de la esfera social. Ver Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.



Despues de su muerte se apareció
a muchos la S.^a Madre seruida de
su gloria, pero Especialmente en
el Monasterio de monjas des
orden se de jó ver con mucho gusto
aridad de arts religiosas que en
Coro.

Para mejor servir a Dios. El oficio de ser monja

Gabriela Braccio

*Nada te turbe / nada te espante / todo se pasa / Dios no se muda /
la paciencia / todo lo alcanza / quien a Dios tiene /
nada le falta / sólo Dios basta.*

Santa Teresa de Jesús

“Apartarse de los peligros del siglo” es una expresión habitualmente invocada por las mujeres para *abandonar el mundo y entrar en religión*. Al hacerlo, se insertaban en un espacio diferente. Un espacio que, en muchas ocasiones, era construido por ellas mismas. Un espacio entre el cielo y la tierra donde Dios se hacía presente, representando para quienes lo transitaban no sólo un reaseguro para la vida eterna sino para la vida terrena.

Apartadas y cubiertas por un velo, la condición de las mujeres parecía diluirse para que prevaleciera el alma. Diferenciadas de su entorno, ejercitadas en prácticas de piedad y entregadas a quien nada les haría faltar, las mujeres podían alcanzar la santidad. Pero revestirse de un carácter religioso era una empresa ardua e incierta. Más aún cuando el entorno carecía de las condiciones básicas para llevarlo a cabo. Sin embargo, hubo muchas mujeres que asumieron el desafío de transitar por los caminos de la santidad, logrando expresarse y, en ciertas ocasiones, transformarse a través de la acción en el campo religioso.

La experiencia religiosa femenina fue, particularmente, revalorizada durante la primera mitad del siglo XVI, cuando se produjo el primer

Entre los milagros de Santa Teresa se cuentan sus múltiples apariciones, hecho comúnmente registrado en su iconografía. En la imagen, son las monjas de Segovia testigos de una de ellas.

Anónimo cuzqueño, Apariciones después de la Muerte, Serie de la vida de Santa Teresa, hacia 1700-1726. (Córdoba, Monasterio de las Teresas)

gran período de la mística del recogimiento. Esta espiritualidad echó sus raíces en el Nuevo Mundo, fundamentalmente, a través de las mujeres, pues en América los religiosos tenían por tarea “hablar de Dios” mientras que aquéllas, por estar excluidas de la predicación, se dedicaron a “hablar con Dios”. Las mujeres realizaron su experiencia religiosa casi exclusivamente a través de la vida contemplativa, una vida de oración, que les asignó carácter intercesor. Dicho carácter, junto con el reconocimiento de la capacidad para la santidad, provocó en las mujeres que su relación con Dios se transformase no sólo en una vía de expresión, sino también en un instrumento de poder. La religiosidad pasó a ser para las mujeres un oficio, oficio que, por su carácter, pronto fue multitudinario.

Rápidamente la figura de estas mujeres se reprodujo de modo vertiginoso. En ciudades como México o Lima, desde época muy temprana los conventos formaron parte del paisaje, llegando las monjas a representar un importante sector de la población femenina. En otras no sucedió lo mismo pero, en todas, las fundaciones respondieron a intenciones individuales y colectivas no sólo de piedad, sino de prosperidad.

Un huerto cerrado

Los monasterios no sólo respondían a inquietudes netamente femeninas, sino que habilitaban la concreción de diversas intenciones. Para quienes no profesaban en ellos constituían un destino seguro donde encauzar a las mujeres, ya fuese por excedente femenino, por la incapacidad de procurarles un matrimonio conveniente, o por la necesidad de subsanar defectos.¹ Como consecuencia de ello, eran una vía de acceso a diversos beneficios, tanto de carácter material como espiritual. De este modo se podía obtener dinero a través de la red crediticia que generaban a partir de las dotes que exigían,² así como se podían obtener gracias por intermedio de las plegarias que en ellos se elevaban. Más allá de estos beneficios que podríamos calificar como de orden práctico, los monasterios eran un centro de culto donde llevar súplicas y pesares, en busca de favores y consuelo. Las monjas representaban el eslabón necesario para establecer contacto con lo divino; la imagen que ofrecían a través del monasterio podía proyectarse a la ciudad, en tanto ésta podía verse reflejada en él. Los conventos femeninos se consideraban parte de la comunidad y espejo de ella, por lo cual la población en general, y la elite en particular, se hallaba involucrada en la fundación de estos establecimientos.

Durante el siglo XVII Córdoba y Buenos Aires distaban mucho de asemejarse a otras ciudades hispanoamericanas: eran precarias y despobladas. En 1609 el padre Diego de Torres decía que Córdoba, a pesar de

ser el mayor pueblo del Tucumán, no alcanzaba a tener cien casas de españoles.³ Sin embargo, sus mujeres eran reconocidas por las prácticas que realizaban: “Muchas mujeres practican la meditación, y las acostumbradas austeridades de la vida ascética, cilicios, disciplinas y ayunos, no viéndose en ellas lujo exagerado, cosa inaudita hasta ahora en estos reinos”.⁴

Una de aquellas mujeres era doña Leonor de Tejada, quien había recogido en su casa a algunas niñas, a las cuales les enseñaba a leer y escribir, así como todo lo referente a la doctrina religiosa.⁵ Entre sus bienes figuraban varios libros que nos permiten inferir cuál era su formación, entre ellos la difundida obra de Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*, así como las obras de Santa Teresa.⁶ Fue doña Leonor quien, asesorada por el padre Diego de Torres, al enviudar llevó a cabo en su propia casa la fundación de un monasterio de monjas dominicas de Santa Catalina de Sena, en el mes de julio de 1613, profesando ella con el nombre de la santa.⁷ La razón invocada era la necesidad de un convento “donde se puedan recoger muchas doncellas hijas y nietas de descubridores y pobladores, que por no poder suceder en las encomiendas e yndios de sus padres quedan pobres y no tienen las dotes que an menester para casarse Por estar yntroducido darse grandes dotes...”.⁸

El monasterio estaba bajo la advocación de Santa Catalina de Sena, aunque provisoriamente se rigió por las *Constituciones* de Santa Teresa de Jesús debido a que no disponían de un ejemplar de aquélla, situación que produjo varios inconvenientes, pero finalmente fue confirmado bajo la advocación en la cual había sido fundado.⁹

El monasterio pronto fue habitado por mujeres provenientes de diversos lugares, dado que durante más de un siglo fue el único en toda la extensión que conforma el actual territorio argentino “donde pueden refugiarse vírgenes para consagrarse a Dios en una redondez de setecientas leguas”.¹⁰ Si bien el 7 de mayo de 1628, por disposiciones testamentarias de don Juan de Tejada –hermano de doña Leonor–, se fundó el monasterio de las Teresas,¹¹ debido que su cupo era de veintiuna monjas, fue sin lugar a duda Santa Catalina de Sena el que albergó la mayor cantidad de mujeres.

Mientras que la fundación de Santa Catalina de Sena se llevó a cabo gracias a la empresa asumida por doña Leonor de Tejada, la fundación de las Teresas, si bien fue costeadada por el hermano de ésta, fue promovida por una imagen y un hecho milagroso vinculado con ella. Don Pablo Guzmán, suegro de don Juan de Tejada, había conocido a quien, en 1618, fue canonizada como Santa Teresa de Jesús, pues uno de sus primos estaba casado con una hermana de ésta. Una vez instalado en Córdoba, encargó una imagen de la santa con el fin de colocarla



Doña Leonor de Tejada fundó en Córdoba el monasterio de Santa Catalina de Sena, profesando en él con el nombre de la santa el 29 de septiembre de 1614. Más tarde, al fundarse el monasterio de Teresas, se trasladó allí para organizar la nueva comunidad.

Anónimo, Madre Catalina de Sena, siglo XVIII (?). (Córdoba, Monasterio de Santa Catalina de Sena)

en la capilla que había hecho labrar en la iglesia de la Compañía de Jesús. En 1622 invitó a su yerno a la ceremonia que se realizaría con motivo de la colocación de la imagen, pero éste no pudo asistir debido a que una de sus hijas había enfermado gravemente. Don Juan se encomendó a la santa prometiendo entregarle a su hija y fundarle un monasterio si le devolvía la salud. La joven se recuperó y contó a su padre que, al verse en trance de muerte, había formulado el mismo voto. A pesar de ello, aquél no cumplió su promesa. Poco después, su hija volvió a enfermar y entró en agonía, por lo cual nuevamente don Juan se encomendó a la santa, ratificando la promesa. Su hija recuperó la salud y esta vez don Juan también cumplió, iniciando las gestiones para llevar a cabo la fundación en su propia casa. El hecho conmovió a su suegro, por lo cual decidió hacerle entrega de la imagen para que tuviese por destino el templo del nuevo monasterio.¹² Fue doña Leonor, como sor Catalina de Sena, quien se trasladó al nuevo monasterio para organizar la comunidad.

La ciudad de Córdoba, poco después de medio siglo de fundada, contaba con dos monasterios, los cuales no sólo fueron promovidos por una misma familia sino motivados por devociones personales. Experimentadas originariamente en el ámbito privado, aquellas devociones y sus respectivas prácticas transformaron la casa familiar en *locus notable*, adquiriendo carácter institucional a partir de las fundaciones. Las prácticas de las mujeres que ingresaban construyeron un nuevo ámbito de experiencias privadas delimitado por un muro, tan concreto como para diferenciarlas y tan permeable como para que su imagen pudiera proyectarse.

Si bien no en época tan temprana como Córdoba, Buenos Aires también fue reconocida por las prácticas de sus mujeres. En una carta fechada en 1679, el padre Juan Pablo de Oliva expresaba que: "...en Buenos Aires [...] habrá cuarenta años que se ha introducido un género de Beatas que llaman de la Compañía; hacen voto de castidad, visten sotana negra con toca y manto de Anascote, viven en sus casas con grande ejemplo y comulgan dos veces a la semana en nuestra iglesia y son las personas más nobles y ejemplares de la ciudad".¹³

El 21 de diciembre de 1653, el procurador de la ciudad manifestó ante el Cabildo la necesidad de fundar un convento de religiosas expresando que, al igual que en Córdoba, era una mujer –doña Inés Romero de Santa Cruz– quien ofrecía todo su haber, junto con otras personas, para poder llevar a acabo la fundación. En la petición se invocaban tres razones: la existencia de muchas mujeres principales, la necesidad de ponerles remedio, y la ausencia de conventos en la provincia. La razón primordial era la misma aducida con motivo de la fundación de Santa Ca-

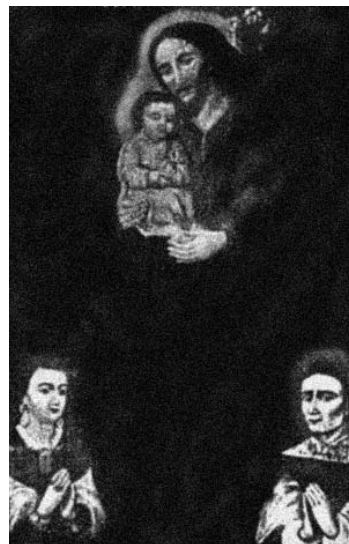
talina de Sena en Córdoba, pues se sostenía: “Se debe prevenir de remedio a tantas señoras nobles y donsellas prinsipales como cria Esta ciudad que deseosas de servir a dios en alguna religión no tienen en toda esta provincia un convento siquiera donde puedan poner por obra tan santos intentos”.¹⁴

Ambas peticiones nos estarían poniendo de manifiesto la preocupación de un sector de la sociedad por encauzar a sus mujeres, por resguardar su honorabilidad y por afianzarse como sector de poder y prestigio. Por lo que creemos que se trata de la preocupación por constituirse en una elite y ser reconocida como tal.

En lo que a Santa Catalina de Córdoba respecta, la fundación se llevó a cabo sólo con licencia del obispo y del gobernador, solicitando luego la confirmación del rey. En Buenos Aires, la situación fue diferente: la licencia no fue concedida, sin embargo, la intención fue sostenida. El 25 de octubre de 1692 el procurador de la ciudad, con acuerdo del gobernador y del obispo, presentó una petición donde solicitaba que, hasta tanto se obtuviera la licencia para fundar un monasterio, éste se supliera con la creación de una casa de recogimiento.¹⁵ Al igual que en la petición anterior, aquí el argumento se construyó en la necesidad que existía y en los beneficios que aportaría. La única diferencia que se advierte es que en la petición anterior se aludía a los peligros en forma casi totalmente teórica, en tanto que en ésta se refería a ellos calificándolos de “ofensas” y precisando que las mismas eran “muchas y continuas”. En esta petición también se mencionaba a una mujer, doña Juana de Saavedra, como la propuesta por su virtud y prudencia para llevar adelante la empresa. Si bien la intención se convirtió en un hecho, la empresa no perduró, debido a la negativa del rey.

En 1715 en el Cabildo se reiteró la inquietud por fundar un monasterio, alegándose entre otras razones una cuestión que también fue considerada en el caso de Córdoba y era que “para casar una hija con mediana decencia es necesario mucho más caudal que para que entren dos en religión”.¹⁶ Pero esta vez la petición era sostenida por un reconocido hombre de la Iglesia dispuesto a destinar una importante suma de dinero: el doctor don Dionisio de Torres Briceño. El 27 de octubre de 1717 por Real Cédula se concedió licencia “para que pueda fundar un monasterio o convento de religiosas de la advocación de Santa Mónica, Santa Catalina virgen y mártir a su elección, en que puedan entrar y existir hasta el número de cuarenta religiosas”.¹⁷

En el mes de mayo de 1745 arribaron las fundadoras, provenientes de Santa Catalina de Sena en Córdoba, y, en diciembre, ocuparon el edificio sito en San Martín entre Viamonte y Córdoba. Quien integró la comitiva que dio origen al monasterio fue doña Ana María Arregui de



Fueron los hermanos Tejeda quienes promovieron la fundación de los monasterios cordobeses, convirtiendo sus retratos moradas en locus notable. Sus retratos, en calidad de donantes, aparecen ante el santo bajo cuya advocación colocaron el monasterio de la Orden de Santa Teresa.

Anónimo, San José con donantes, s. XVII. (Córdoba, Monasterio de las Teresas)

Armaza. Al igual que doña Leonor, al enviudar buscó un espacio donde llevar a cabo sus prácticas y se trasladó de Buenos Aires a Córdoba, profesando como sor Ana María de la Concepción.¹⁸ También al igual que doña Leonor, el carácter adquirido en el monasterio le permitió transmitirlo a la nueva fundación.

Pocos años antes de la apertura del monasterio, había comenzado a tramitarse la solicitud de otro convento femenino para Buenos Aires. Si bien en forma recurrente se aludía a las mujeres de calidad, el argumento invocado era esencialmente de índole económica. El 11 de mayo de 1745 el rey concedió la licencia “por no haber en aquella ciudad de Buenos Aires otro Monasterio de Religiosas de ninguna orden, en que las hijas de familias de la primera calidad y nobleza que sean Pobres puedan elegir el estado de religiosa”.¹⁹

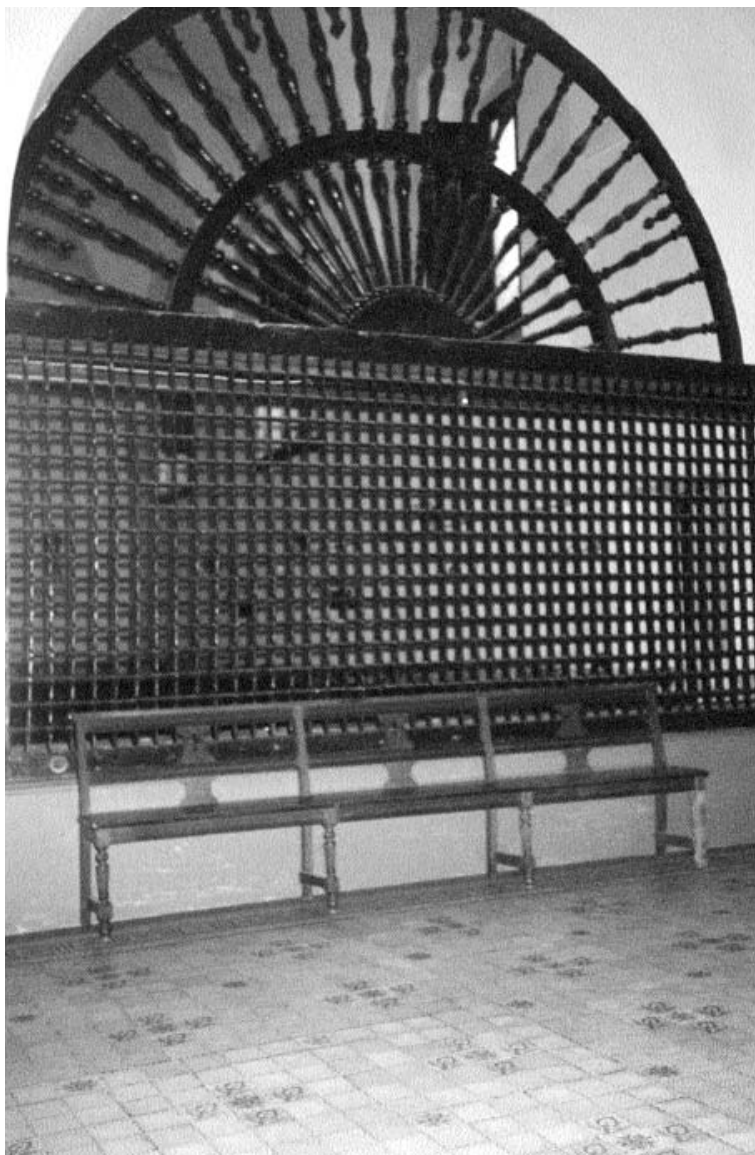
Esta vez las monjas convocadas fueron las capuchinas de Chile, quienes arribaron a Buenos Aires en el mes de mayo de 1749 y ocuparon el edificio anexo a la iglesia de San Nicolás de Bari. En 1756, como resultado de una permuta, se trasladaron al edificio anexo a la iglesia de San Juan.

A diferencia de Córdoba, Buenos Aires tuvo que aguardar cerca de un siglo para concretar su anhelo y son varios los factores que incidieron en ello pero, más allá de estas cuestiones, creemos que lo que subyace en todas estas fundaciones es la intención de algunas mujeres de constituir un espacio diferenciado donde poder llevar a cabo prácticas individuales. Al igual que doña Leonor, Inés Romero de Santa Cruz y Juana de Saavedra también eran mujeres reconocidas por las prácticas que realizaban en sus casas y del entorno que mediante ellas habían constituido, sólo que la coyuntura en la que se hallaban inmersas demoró la concreción de su anhelo.²⁰

El carácter de las prácticas recae sobre el espacio, y viceversa, y de ello deviene la capacidad generadora, producto de la experiencia de lo sagrado. Las prácticas realizadas en la casa de doña Leonor habilitan la sacralización del espacio, el cual, a través de la institucionalización efectuada con la fundación, es reconocido. Su pertenencia la hace portadora de dicho carácter, permitiéndole transmitirlo a la fundación de Santa Teresa de Jesús. Lo mismo sucede con doña Ana María en el caso de Buenos Aires.

Tras la reja

Los conventos femeninos, a partir de Trento, implicaron la clausura, la que en sus orígenes fue rechazada por las mujeres, pero que terminó no sólo imponiéndose sino siendo apreciada a partir de un elevado grado de ideologización por medio de sermonarios, pláticas espirituales y



La diferenciación del espacio entre las monjas y quienes no lo son no sólo queda establecida por el muro que delimita el monasterio. La iglesia, como lugar de encuentro, posee una línea divisoria entre el coro, desde donde las monjas participan de las celebraciones litúrgicas, y el resto del templo: la reja.

(Buenos Aires, reja del coro bajo de la iglesia del Monasterio de Santa Catalina de Sena)

consejos.²¹ La mujer que ingresaba a un monasterio lo hacía para nunca más salir, de allí que la ceremonia de profesión represente el paso por la muerte y el nacimiento a una nueva vida.

Los *memoriales suplicatorios* no ponen de manifiesto los móviles que llevaban a la profesión, en su mayoría responden a una misma fórmula, que poco varía entre unos y otros.²² Lo que se manifiesta en todos

ellos es la intención de “servir a Dios” y de “apartarse de los peligros del siglo”. Las exigencias que debían llevarse a cabo para la recepción de hábito de las religiosas estaban establecidas, así como el modo en que debía hacerse.²³ Entre ellas figuraba mantener una entrevista con la priora y su consejo, presentarse ante el obispo, y especificar qué tipo de velo solicitaba. El velo podía ser negro o blanco y era lo que determinaba el carácter de la monja. Quienes tomaban el primero eran las monjas de coro; ellas debían cumplir con el Oficio Divino, asistir a la misa conventual y tenían derecho a integrar el capítulo, lo que les asignaba voz y voto en las decisiones. En ellas recaían los cargos de autoridad y poder dentro de la comunidad. Quienes tomaban velo blanco eran las monjas legas o conversas, no integraban el coro ni los capítulos y se ocupaban de los oficios corporales.

Cualquiera fuera el carácter con el cual las mujeres quisieran profesar, debían probar pureza de sangre y legitimidad de nacimiento, circunstancias que surgían del certificado de bautismo. Sin embargo, el defecto de natales podía subsanarse con una dispensa otorgada por el obispo o incluso el Papa. En Santa Catalina de Sena, en Buenos Aires, durante el período 1745-1810 profesaron noventa y siete monjas, de las cuales tres eran ilegítimas y las tres obtuvieron la dispensa necesaria para hacerlo. Es posible que exista un caso más: del certificado de bautismo no surge el nombre de los padres, sin embargo fue aceptada a pesar de no contar con la dispensa. Situación que, probablemente, se justifique en el hecho de que profesó con velo blanco, lo cual nos estaría indicando que el defecto de natales no sólo podía subsanarse para profesar, sino que el carácter con el cual se profesara determinaba el grado de permisión para hacerlo.

En el caso de la pureza de sangre la exigencia parece ser más estricta no sólo por parte de las autoridades, sino de las integrantes de la comunidad. En el monasterio de las Capuchinas se presentó una situación que lo corrobora: con motivo del ingreso de una mujer a la cual consideraban mulata, un grupo de monjas, amparadas en que el monasterio había sido fundado “para hijas de padres nobles y de primera calidad”, se negaron a aceptarla. A pesar de que la postulante contaba con la aprobación del obispo, de que le fue otorgada la profesión, y de las amenazas y las penas dictadas para las opositoras, el disenso duró cerca de veinte años.²⁴ Situación que no sólo revela la importancia asignada a la pureza de sangre, sino el *esprit de corps* desarrollado en la comunidad.

La dote era otro de los requisitos para profesar en la mayoría de los monasterios. De los cuatro existentes en el territorio durante el período colonial, sólo el de las Capuchinas lo exigió excepcionalmente. El monto

de la dote establecía diferencias entre las monjas de velo negro y velo blanco. En Santa Catalina de Sena en Buenos Aires, las primeras debían pagar mil quinientos o dos mil pesos, según la época, en tanto las segundas pagaban quinientos pesos. La exigencia de los monasterios cordobeses era similar. La dote, si bien era un requisito de ingreso, también proporcionaba un beneficio que recaía fuera del monasterio. Operaba del mismo modo que el requisito de legitimidad, pues así como la dispensa para el defecto de natales legitimaba la condición de la familia de quien ingresaba, la dote permitía la obtención por parte de aquélla de dinero en préstamo a través de un censo.²⁵

Dentro de los muros del monasterio se reproducía el modelo social, debido a que las mujeres que integraban la comunidad lo hacían ocupando diferentes estratos. En el monasterio convivían monjas de velo negro y de velo blanco, donadas, sirvientas y esclavas. Lo que a estas mujeres las aunaba era el hecho de estar sujetas a clausura. El velo negro reconocía y asignaba la jerarquía más alta dentro del monasterio; acceder a él no sólo exigía la posesión de los requisitos establecidos por las *Constituciones*, sino también la vocación o, al menos, la voluntad necesaria para ejercer con eficacia el rol que éste implicaba. Se requería una fortaleza psicofísica muy grande para el cumplimiento del Oficio Divino, y además debían poseerse las cualidades necesarias para llevar a cabo el ejercicio de cargos de mucha responsabilidad y decisión, tales como el gobierno pleno de la comunidad (priora/abadesa), la aceptación de postulantes (consejeras) o la formación de quienes ingresaban (maestra de novicias). Razones por las cuales creemos que las mujeres que optaban por el velo negro no siempre lo hacían para conservar el lugar que tenían en la sociedad. Es posible que algunas desistieran de éste y adoptasen el velo blanco, situación que, si bien implicaba descender un escalón en la jerarquía, también permitía liberarse de compromisos difíciles de sostener. Así, sor Hilaria de Jesús profesó con velo blanco mientras que su hermana sor Gabriela del Sacramento lo hizo con velo negro “porque es lo que desean”, de acuerdo con lo manifestado por su padre en el memorial suplicatorio.²⁶ En tanto otras asumían el esfuerzo económico, físico y espiritual para ascender jerárquicamente, adoptando el velo negro, pues no todas accedían a él “hollandando riquezas” aunque sí en muchas ocasiones “rompiendo dificultades”. Sor Tomasa del Rosario no sólo recurrió a la limosna sino que solicitó una rebaja para poder satisfacer la dote requerida para profesar con velo negro, en tanto su hermana –sor Lorenza del Santísimo Sacramento–, si bien también recurrió a la limosna, lo hizo con el fin de reunir la cantidad necesaria para profesar con velo blanco.²⁷

En el período colonial, comulgar no era algo frecuente y se necesitaba licencia para ello. Las monjas podían comulgar una vez por mes y lo hacían en el coro bajo, a través de una “ventana” anexa a la reja, la cual sólo se abría para dicho fin.

(Buenos Aires, comulgatorio de la iglesia del Monasterio de Santa Catalina de Sena)



Además de las monjas propiamente dichas, estaban aquellas que tomaban hábito de tercera: eran las donadas. Este carácter permitía a muchas mujeres habitar un monasterio a pesar de no contar con los requisitos exigidos para ser monja. Su rol dentro de éste era servir. Así, el monasterio daba resguardo a viudas sin ingresos, a mujeres pertenecientes a las castas o bien a aquellas que, aunque no contaban con los requisitos para ser monjas, tenían algún tipo de vínculo con quienes sí lo eran y deseaban seguir el mismo camino. Margarita Bazán, cuyo certificado de bautismo sólo expresa que “es una de las de la familia de doña Juana Bazán”, tomó hábito de donada el mismo año de la profesión de sor María Antonia de la Trinidad –nieta legítima de doña Juana Bazán–, con quien había convivido.²⁸ El monasterio, para este tipo de mujeres, representaba un lugar de refugio o donde poder cumplir, en alguna medida, el deseo de acercarse a Dios, legitimando también su condición, pues si bien la función de estas mujeres era servir, las destinatarias de sus servicios eran las monjas. Tomando en cuenta que se consideraba que éstas transitaban la esfera de lo supramundano, el oficio realizado por las donadas jerarquizaba su condición de servicio.

Por debajo de las donadas se encontraban las esclavas, quienes ingresaban por compra o donación. Situación esta última que determinaba también la existencia de vínculos preexistentes con las monjas. Así, una negra llamada Melchora “convivió” con sor Martina de la Cruz antes de que ésta fuera monja y luego de ello, por donación de su madre, ingresó al monasterio.²⁹

Los monasterios también solían ser habitados por niñas, quienes ingresaban para educarse, y estaban bajo la supervisión de alguna monja con la cual tenían lazos de parentesco. Situación que encontramos en los monasterios cordobeses pero no en los de Buenos Aires, pues aunque la licencia para fundar Santa Catalina de Sena contemplaba la educación de niñas, nunca se practicó.

Dado que el monasterio era un reflejo de la sociedad, quienes lo habitaban ocupaban el mismo lugar que habían tenido en aquélla. La diferencia residía en el hecho de que ejercían su rol dentro de la esfera de lo religioso, lo cual les asignaba un carácter de privilegio no sólo frente al mundo, sino en lo personal, debido a su proximidad a Dios y al hecho de haber sido elegidas en virtud de que fueron convocadas por “llamamiento divino” y aceptadas “por votación de la comunidad”, y debido a poseer entre otras cualidades “buenas costumbres, virtud y habilidad”.

Así como en los monasterios encontramos mujeres que convivían

con miembros de su familia, había otras cuyo ingreso a la vida monástica representaba una excepción en su entorno familiar. En tanto había mujeres que, además de satisfacer la dote requerida, ingresaban con un importante patrimonio, había otras para quienes reunir la dote representaba un esfuerzo desmedido, logrando en ocasiones sortearlo gracias a algún tipo de estrategia. Mientras que algunas mujeres a través de la profesión hacían ostentación de su honor y su prestigio, había otras a quienes sólo la profesión les permitía legitimar su condición. No hay sólo un ejemplo posible, pues si bien todas las mujeres que profesaban *renunciaban al mundo para mejor servir a Dios*, los móviles que las inducían a hacerlo, así como los fines por los cuales lo hacían, no eran los mismos para todas. Pero, sin lugar a duda, era la condición femenina y las alternativas que ella implicaba lo que, a modo de escenario, generaba la dinámica de la acción.

Sor Ignacia María de Jesús “sólo busca las verdades”, por lo cual, el 30 de mayo de 1694, “rompiendo dificultades, hollando mundo y riquezas”, profesó en el monasterio cordobés de Santa Catalina de Sena. Dos años más tarde, “siguiendo el mismo Norte, con un amor sin segunda”, lo hizo sor Úrsula de la Trinidad. Cuatro años después se llevó a cabo la profesión de sor María de la Concepción. Así, tres de las hijas del matrimonio de don Enrique de Ceballos y doña Sabina Sánchez Hidalgo renunciaron al mundo *para mejor servir a Dios*.³⁰

Para la familia Ceballos, el ingreso de sus hijas al monasterio no era un hecho intrascendente, razón por la cual debía hacerse manifiesto y preservarse del olvido. Fue a través de la representación como publicitaron y aseguraron su carácter. En un lienzo de tamaño considerable quedó plasmado el hecho en una sola escena, que muestra en lugar destacado a Santa Catalina de Sena recibiendo a las tres monjas, las cuales se encuentran a su izquierda en forma escalonada, representando de ese modo la sucesión de las profesiones. A la derecha de la santa se hallan los padres de las monjas, en actitud de entrega. Debajo de ellos, a los pies de aquélla, están sus otros hijos: Francisco y Catalina. La escena incluye también varios objetos: lingotes de oro y monedas de plata debajo de los pies de la santa, sedas y alhajas que entregan los hermanos de las monjas, simbolizando las dotes.³¹

La representación, por sí misma, transmite el mensaje que conlleva; no obstante, se incluyeron cartelas debajo de los personajes que, en forma de estrofa rimada, hacen explícito el mensaje. La que acompaña a los padres nos permite corroborar que el hecho representado era considerado un honor y un privilegio, puesto que allí se expresa:



La lectura no sólo forma parte de las celebraciones litúrgicas, también constituye una de las prácticas monásticas por excelencia. La Lectio Divina implica un lugar de privilegio: atriles de plata labrada son objetos frecuentes en los monasterios. Atril de plata del Monasterio de Santa Catalina de Sena en Buenos Aires. (Colección Museo de Arte Hispanoamericano “Isaac Fernández Blanco”)

*“Dichosos Enrique y Sabrina
que tales frutos sazonan
pues privándose de gozarlos
a Catalina los donan” .*

La representación, en tanto nos permite conocer el destino alcanzado por tres de las hijas del matrimonio, también da cuenta del futuro señalado para aquélla, que, si bien no fue “donada” a la santa, fue colocada bajo la protección de ésta al recibir su nombre. Ésta fue “preservada” por Enrique y Sabina, intención cuya decisión se hizo explícita en la cartela que la acompaña: “...queda... porque tan buena semilla propague lo humano”. Si bien Catalina cumplió la sentencia expresada al casarse con el gobernador Francisco de Argomosa y tener descendencia, al igual que sus padres, hizo “donación” de sus hijas a la santa, puesto que el 14 de octubre de 1742 profesaron como sor María Ignacia de Jesús y sor Clara del Sacramento, siendo priora en ese entonces sor María de la Concepción, una de las tías de éstas.³² Así, toda la descendencia de don Enrique de Ceballos abrazó la vida religiosa, pues su hijo Francisco, quien en el cuadro fue representado como colegial jesuita, llegó a ser clérigo.

Las mujeres de esta familia no representan una excepción en la dinámica de los conventos femeninos, sino que son un ejemplo de ella. Aunque, como hemos visto, no es el único tipo de ejemplo posible.

Una forma de hablar

La mujer que profesaba abandonaba el mundo para llevar una vida que se ha dado en llamar contemplativa, cuya esencia es la oración y que sustenta el papel intercesor. La oración es la elevación del alma a Dios y tiene como fin la adquisición de su Gracia. Podemos diferenciar entre oración vocal y mental, necesitándose para ambas conocimiento y disciplina, por lo cual fueron muchos los autores de la ascética que trabajaron a esos fines, destacándose los jesuitas en la elaboración de “ejercicios espirituales”. Uno de los más reconocidos es el padre Luis de la Puente, quien publicó en 1609 una obra titulada *Meditaciones espirituales*.³³

La oración mental consiste en un trabajo bastante complejo que requiere técnicas específicas que posibiliten el cumplimiento de las exigencias intelectuales y espirituales necesarias. Consiste en lograr el abandono del cuerpo para, a través de la concentración, llegar a la abstracción que permita la construcción de un pensamiento cuya meditación favorezca el acceso a la contemplación. Se abandona lo concreto para acceder a lo abstracto, privilegiando el espíritu sobre la materia: la esencia



La lectura es una vía de acercamiento a Dios. La Pasión y las vidas de santos son los tópicos privilegiados de esta práctica, sirviendo en ocasiones como soporte de experiencias extraordinarias. Anónimo cuzqueño, Cristo estruja el corazón de Santa Catalina, Serie de la vida de Santa Catalina de Sena, mediados del s. XVIII. (Córdoba, Monasterio de Santa Catalina de Sena)

de la mística. En la oración vocal, donde también existe toda una teorización y una fundamentación, el fin es el mismo: establecer una comunicación con Dios y hacerle llegar las súplicas. A partir de este tipo de oración se estructura la vida cotidiana en los monasterios, conformando lo que se denomina Oficio Divino, también llamado canónico o de las horas, el cual se halla compendiado en el *Breviario*, obra que fue difundida en el siglo XIII por la Orden Franciscana.

La vida contemplativa no sólo significa oración, sino también meditación. Ésta constituye uno de los niveles de la oración mental, la cual además se practica con las Sagradas Escrituras –*Lectio Divina*– y consiste en profundizar en los grandes temas de la espiritualidad bíblica, en estrecha relación con la vida litúrgica, y también con la hagiografía. La lectura monástica tiene características propias no sólo debido a la meditación, sino además a que se lee dentro de un ámbito cerrado, por lo general en voz alta, y se comenta, situación que no sólo permite el acceso al conocimiento, sino el intercambio y, lo que es más importante aún, origina estructuras de pensamiento comunes. A partir de este tipo de lectura no sólo se asimilan ideas, sino que se adquiere una manera particular de enlazarlas y combinarlas.

Conocemos la nómina de libros que el fundador legó a Santa Catalina de Sena en Buenos Aires, como también sabemos que éstos no fueron legados azarosamente, sino que fueron expresamente comprados para dicho fin.³⁴ Analizando la nómina podemos inferir que las aspiraciones del fundador en relación con la formación de las monjas eran muy

elevadas, situación que puede vincularse con la imagen que se pretendía que irradiara el monasterio.

Si bien no tenemos la certeza de que todas las monjas leyeran ni que los libros que conformaban la biblioteca hayan sido leídos en su totalidad, sí sabemos que el Oficio Divino incluía la lectura, y además hemos encontrado varios ejemplares de la biblioteca donde puede leerse: “De uso personal de Sor...”. También sabemos que las monjas eran incitadas a la lectura, especialmente por sus confesores, y en *La verdadera esposa de Jesucristo*, San Alfonso María de Ligorio sostiene que quien se dedica al servicio de Dios debe ser gran amante de la lectura espiritual, así como advierte acerca de los libros inútiles y de los malos libros.³⁵ Con respecto a estos últimos, no sólo se refiere a los condenados por la Santa Sede, sino a aquellos que hablan de “amores mundanos”, aludiendo a las novelas, obras teatrales y poesía profana. En cuanto a los libros condenados, sabemos que las monjas eran notificadas al respecto. Así, por un Bando de fecha 20 de junio de 1779, la Inquisición les informaba sobre los libros prohibidos.³⁶

La obra de Ligorio también advierte acerca de los perjuicios que pueden ocasionar a algunas religiosas la lectura de libros de teología mística, considerando que pueden llevarlas a la ilusión de entrar por las vías de la contemplación infusa y sostiene su advertencia narrando cómo Santa Teresa, después de su muerte, se apareció a sus monjas ordenando se prohibieran los libros de visiones y revelaciones escritos por ella. Sin embargo, entre los libros del monasterio no sólo encontramos las obras de Santa Teresa de Jesús, sino un ejemplar de las *Revelaciones* de Santa Gertrudis.

La biblioteca también contaba con un ejemplar del Concilio de Trento, vidas de santos, libros de teología, filosofía moral, de oración y de ejercicios espirituales, como los del padre De la Puente. También figuraban obras de Gracián, comedias y autos sacramentales de Calderón, comedias y poesías de Solís, comedias de Moreto, los *Soliloquios* de Villegas, un balderedro de aves y animales, una trigonometría, un ejemplar de *Las guerras de Inglaterra*, *Gobierno de Turcos* y otros títulos como *Gritos del purgatorio y del infierno*, *Día y noche de Madrid*, *Destierro de ignorancias* y *Teatro de los dioses de la gentilidad* del franciscano Baltasar de Vitoria, cuya primera edición data de 1620. Con respecto a esta obra, debemos decir que no sólo era muy popular durante el siglo XVII, sino que se la considera una de los más consultadas por sor Juana Inés de la Cruz, permitiéndole a ésta el acercamiento a muchos de los autores clásicos.³⁷

El catecismo incluido en la nómina es el del jesuita Martín Ripalda, figura destacada en la teología dogmática del siglo XVII y cuya obra fue

el catecismo por excelencia durante el siglo XVIII.³⁸ El *Flox Sanctorum* de Ribadeneyra y el *Vocabulario* de Nebrija son otros de los títulos incluidos, los cuales se encontraban en América desde 1501, cuando se los facilitaron a fray Alfonso de Espinar, franciscano destinado al cuidado de una misión en Santo Domingo.

Para poder apreciar las características de esta biblioteca, consideramos que el mejor modo de hacerlo es compararla con otras de Buenos Aires.³⁹ De dicha comparación surge que muchos de los ejemplares del monasterio no eran los únicos existentes en la ciudad. Sin embargo, las fechas en que fueron registrados nos indican que su compra difícilmente se haya efectuado con anterioridad o en la misma época en que fueron adquiridos los del monasterio. Como hemos dicho, fue el fundador quien donó la biblioteca y éste falleció en 1729. De la comparación surge que las obras de Solís figuran en el inventario de bienes del capitán de navío Feliciano Fonseca, levantado en 1758. La *Mística Ciudad de Dios* de la venerable María de Agreda se halla en el de Fernando Rodríguez de Rosas, de 1761. La *Curia filípica* de Hevia Bolaños, las *Cartas* de Santa Teresa de Jesús, *El gobernador cristiano*, y las obras de Calderón figuran entre las obras adquiridas por el notario Antonio José de Ayala al librero José de Silva y Aguiar en 1771. La obra de fray Francisco Larraga se encuentra entre los bienes de un músico militar en 1787, en tanto que *Teatro de los dioses de la gentilidad* y *La monja de México* se hallan en la biblioteca que donó el escribano de Cámara de la Real Audiencia de Buenos Aires –Facundo de Prieto y Pulido– al Convento de Nuestra Señora de la Merced, biblioteca que, por licencia del Virrey Arredondo, fue abierta al público en 1794.⁴⁰

Como se advierte, los títulos de la nómina del monasterio que hemos podido hallar en otras bibliotecas para realizar la comparación, no son muchos. Situación que nos permite inferir que una de las características de este patrimonio reside en la temprana presencia de algunas obras; pues de las que existían otros ejemplares fuera del monasterio, sólo la del fray Luis de Granada fue registrada para la misma época, en la biblioteca del obispo fray Pedro Fajardo, muerto en 1729. Otra de las características reside en el tipo de las obras; ejemplo de ello son las de San Juan de la Cruz. Se trata de uno de los grandes místicos del recogimiento que promovía la *aniquilación* y el *acallamiento* del entendimiento y la voluntad como vía de comunicación con Dios, y que, por su proximidad con los *quietistas*, fue duramente cuestionado. La lectura de San Juan de la Cruz, como la del fray Luis de Granada, era considerada “riesgosa”, particularmente para las mujeres. Si bien la abnegación era un atributo que éstas, en especial las religiosas, debían poseer, la supresión de la voluntad podía resultar peligrosa. Razones éstas por las cuales fue



Mortificaciones y disciplinas eran particularmente destinadas al cuerpo como medio para alcanzar la purificación del espíritu, de ahí que los ayunos, las disciplinas y el uso de cilicios formasen parte de las prácticas monásticas.

En la imagen, la acción se desarrolla frente a un crucifijo debido a que el castigo, en tanto recrea la Pasión, es concebido como ofrenda a Dios.

Anónimo cuzqueño, Santa Rosa penitente, Serie de la vida de Santa Rosa de Lima, hacia 1697-1711. (Córdoba, Monasterio de Santa Catalina de Sena)

avanzado el siglo XVIII cuando se produjo la reimpresión de los grandes místicos.

Si bien conocemos la nómina de libros que conformó originariamente la biblioteca del monasterio, desconocemos cómo ésta fue acrecentándose. Por otra parte, si bien hemos podido acceder a algunos de aquellos ejemplares, éstos no incluían anotaciones marginales que nos permitan, en alguna medida, inferir qué tipo de lectura se hacía de ellos. No podemos saber con certeza qué o cuánto leyeron las monjas, ni en qué medida esta biblioteca incidió no sólo en el pensar y sentir sino en el accionar de ellas; no obstante, creemos que brindó la oportunidad a algunas mujeres de acceder a un espacio, vedado para la mayoría, y de desarrollar inquietudes que, fuera del monasterio, difícilmente podrían haber concretado.

Leer es recrear el significado del escrito en función de las propias competencias y expectativas; es una práctica de múltiples diferenciaciones, en función de las épocas y los ambientes, y el significado de un texto depende de la manera en que es leído. Como práctica, la lectura está encarnada en gestos, espacios y hábitos.⁴¹ Como hemos dicho, el monasterio es un ámbito cerrado donde la lectura habitualmente se hace en voz alta (en forma rotativa: lector/oyente), en determinados ambientes (coro y refectorio) y tiempos específicos (tiempos litúrgicos y momentos del día, que remiten a tiempos sagrados) y con actitudes propias, todo lo cual resignifica la práctica. Uno de los espacios donde se lee es el refectorio, por lo cual la lectura es considerada una forma de alimentación, sólo que para sostén del alma, así como las penitencias, puesto que también se reciben en el mismo espacio, debido a que es donde tiene lugar el capítulo de culpas. De allí que la práctica monástica de la lectura tiene por finalidad no sólo la aprehensión del texto y su circulación, sino también la de la perfección a través de la emulación.

Un modo de mirar

La vida contemplativa no sólo está estrechamente vinculada con objetos tales como los libros sino también con las imágenes, pues la lectura y la contemplación son prácticas propias de la experiencia monástica. El Concilio de Trento, en su sesión vigésimo quinta (1563), contribuyó a sentar las bases de la cultura simbólica barroca: todos los misterios de la fe cristiana debían ser expresados en pinturas o imágenes para poner “a la vista del pueblo los milagros que Dios ha obrado por medio de los santos y los ejemplos saludables de sus vidas”.

Las vidas de santos, en sus vertientes literarias y pictóricas, fueron promovidas por la Contrarreforma como ejemplos a seguir. La contemplación de imágenes como práctica fue algo habitual a partir de entonces,

particularmente para aquellos dedicados a la vida contemplativa. No sólo era una práctica propia de quienes llegaron a ser santos en la época, sino que muchos de los milagros de aquéllos estuvieron relacionados con las imágenes: la realidad de éstas les permitía ascender a la realidad de la visión. Las representaciones que se hicieron de dichos santos perseguían el mismo fin: al igual que la lectura, la contemplación de imágenes habilita vías para la meditación. Una serie de imágenes establece peldaños, tiene el valor de un “mapa de ruta” que orienta y asegura el destino buscado.

Entre las series del Monasterio de Santa Catalina de Sena en Córdoba se encuentra la de Santa Rosa de Lima. Esta serie, posiblemente salida de uno de los talleres cuzqueños, ingresó al monasterio con motivo de la profesión de sor Gabriela de la Encarnación, según surge del testamento de su padre de fecha 12 de noviembre de 1711. Allí manifiesta que le edificó una celda y capilla “alaxada y colgada, de la Advocación de Santa Rosa de Santa María”,⁴² situación que nos permite inferir la devoción de esta monja por la santa. Devoción que también se hace manifiesta en la fecha elegida para profesar, puesto que fue un 30 de agosto, día en que la Iglesia celebra a Santa Rosa de Lima. También, considerando que la profesión se llevó a cabo en el año 1697,⁴³ advertimos la celeridad con que el culto de la santa se expandió, puesto que su canonización se había efectuado en 1671.⁴⁴

Otra de las series del mismo monasterio es la de Santa Catalina de Sena, realizada probablemente en el Cuzco a mediados del siglo XVIII, comparable con la existente en el monasterio de la santa en Arequipa y la de la iglesia de su advocación en Cuzco.⁴⁵ Si bien desconocemos el modo por el cual esta serie pasó a formar parte del patrimonio, cabe pensar en la posibilidad de que haya sido el mismo monasterio el comitente.

La serie de Santa Rosa y la de Santa Catalina, al igual que otras representaciones del monasterio, revelan el imaginario de la época y su intencionalidad, pues dichas santas no fueron monjas, sino beatas. Sin embargo no sólo se las representó como si lo hubieran sido, sino que la mayoría de las escenas de sus vidas fueron mostradas como propias de una monja, recreando los usos y costumbres de la vida monástica. Estas representaciones no han sido azarosas: son producto de lecturas individuales que hallaron eco en el colectivo de una época, en tanto ejemplo necesario para la emulación “encauzada” de una forma de vida femenina.

Las nietas de don Enrique de Ceballos que, como hemos dicho, profesaron en el monasterio cordobés de Santa Catalina de Sena, llevaron consigo veinticinco pinturas.⁴⁶ Si bien la mayoría de estas representaciones son de la Virgen y de Cristo, también encontramos algunos san-

La contemplación de imágenes permite ascender a la realidad de la visión, promueve la simpatía.

Casos extraordinarios como la estigmatización no estuvieron ausentes en las experiencias de quienes dedicaban su vida “para mejor servir a Dios”.

Anónimo cuzqueño, Estigmatización de Santa Catalina, Serie de la vida de Santa Catalina de Sena, mediados del s. XVIII. (Córdoba, Monasterio de Santa Catalina de Sena)



tos, situación que nos permite inferir no sólo las devociones de la familia a la cual pertenecieron, sino las que a través de aquellas imágenes pueden haberse manifestado o intensificado en el monasterio. Tal el caso de Santa Sabina, cuya representación probablemente integrase parte de la dote o de la herencia de la madre de estas monjas y, al pasar a manos del monasterio, haya promovido el culto de aquélla dentro de la comunidad. Este supuesto se sustenta en el hecho de que se trata de una devoción poco frecuente en el período y lugar que nos ocupa, por lo cual consideramos que la lámina de la santa probablemente haya sido adqui-



La toma de hábito simboliza el compromiso espiritual del alma con Dios, es comparable con el bautismo y, como en él, se efectúa la imposición de nombre. En el caso de conservar el nombre de pila, le añadían alguna devoción particular. Tal es el caso de sor Juana Inés, monja catalina, quien se colocó bajo la protección de San Vicente Ferrer.

Anónimo cuzqueño, San Vicente Ferrer con donante, s. XVIII.
(Córdoba, Monasterio de Santa Catalina de Sena)

rida porque la abuela de las monjas llevaba su nombre. La presencia de la familia Ceballos en el monasterio no sólo se hizo efectiva a través de la profesión de sus mujeres, sino que dicha presencia fue reforzada y garantizada en su continuidad por el patrimonio material y simbólico con el cual fue beneficiado por ella.

Así, como las devociones personales podían manifestarse en la posesión de imágenes, también se revelaban en la elección de la fecha de profesión y en la elección del nombre al tomar el hábito. Si conservaban el nombre de bautismo, lo acompañaban con alguna advocación, situación que podía ser representada, lo cual evidenciaba aun más claramente la devoción. Tal es el caso de un cuadro con la representación de San Vicente Ferrer junto al cual aparece una monja, quien había añadido a su nombre el del santo.⁴⁷ El valor de la lámina de devoción reside en aquello que representa, razón por la cual la inclusión de figuras ajenas a la escena representada otorga a las mismas la posibilidad de compartirlo con el de la lámina, en tanto ésta adquiere otro más allá del que posee *per se*: valor testimonial.

Las láminas, salvo aquellas situadas en el interior de la iglesia conventual, aunque podían llegar a ser ubicadas en el coro, habitualmente eran colocadas en los muros de los claustros abiertos, razón por la cual se hallaban en los sectores que sólo podían frecuentar las monjas, de modo tal que quienes podían contemplarlas eran sólo ellas y quienes ocasionalmente tuviesen acceso a la clausura. Las representaciones ubicadas en los claustros abiertos, a semejanza de las escenas del *Via Crucis*, tienen como fin primordial servir de soporte en las procesiones. Así, el espacio sacralizado es resignificado con la presencia de las imágenes, en tanto el recorrido procesional efectúa la aprehensión de dicho espacio.

Las representaciones pictóricas no eran las únicas imágenes con las cuales se practicaba la contemplación, sino que también se hacía con las tallas. La diferencia quizá reside en el hecho de que aquéllas, además de poder incluir figuras ajenas y textos, guardaban más semejanza con la lectura, fundamentalmente por el hecho de que solían representar escenas en un continuo, en tanto éstas no podían hacerlo. Lamentablemente, por el momento, no contamos con un registro de este tipo de imágenes que nos permita hacer apreciaciones al respecto; no obstante, podemos decir que sus atributos operan en la práctica que analizamos puesto que estas imágenes pueden ser manipuladas, vestidas e incluso, debido a su “corporeidad”, son capaces de “gesticular, llorar, sudar, sangrar y aun hablar”.

La posesión de tallas por parte de las monjas era algo habitual, particularmente las representaciones del Niño Jesús o de San José, como las que formaban parte del patrimonio de Santa Catalina de Sena en Buenos Aires. Entre las tallas de este monasterio también figuraba una



Las imágenes de devoción son frecuentes en los monasterios, en particular aquellas que representan a los santos más destacados de la orden a la cual pertenecen. Tal es el caso del lienzo de San Vicente Ferrer, fraile dominico, reconocido por sus predicciones apocalípticas, que se hallaba en el despacho de la priora del Monasterio de Santa Catalina de Sena en Buenos Aires.

Ángel María Camponeschi,
San Vicente Ferrer, Bs. As., 1803.
(Colección Museo de Arte
Hispanoamericano “Isaac Fernández
Blanco”)

representación de Santa Bárbara, devoción muy difundida en la ciudad, y una de la Virgen de Loreto.⁴⁸

La imagen era, en este contexto, transparencia, se representaba lo que se era y por ello la imagen se aceptaba como una lección de vida, como un modelo a imitar. La contemplación no sólo posibilitaba el conocimiento y promovía un diálogo, sino también la simpatía: “Muéveme el verte clavado en una cruz y escarnecido: muéveme el ver tu cuerpo tan herido”. De ahí que, como práctica monástica, al igual que la lectura, tiene por finalidad la perfección a través de la emulación.

El oficio de hablar con Dios

Las mujeres eran capaces de hablar con Dios, pero esa capacidad sólo podía convertirse en experiencia a través del ejercicio de prácticas determinadas en ámbitos específicos. Algunas buscaron en la elevación carismática ir más allá de lo que su condición establecía. No es extraño que se inclinaran por la *Imitatio Christi*, pues la concepción que se tenía de ellas era, en gran parte, producto de una consideración biológica: sangraban, alimentaban y daban vida. Por otra parte, siendo la equiparación de las almas lo que permitía la superación de su condición, debían hacer entrega de su cuerpo. La correspondencia con la figura de Cristo es incuestionable.

Bajo el velo, tras la reja, y delimitadas por un muro, construyeron un espacio propio, privado y diferenciado en el cual, templadas por los ayunos y las disciplinas, y estimuladas por la literatura y el arte, algunas mujeres transitaron el terreno de lo supramundano. Si bien las prácticas que allí realizaban podían no diferir de aquellas que otras sostenían en la intimidad de un cuarto de su morada, las ejercidas en el monasterio se resignificaban debido al carácter comunitario, genérico y diferenciado del espacio.

Las monjas, al igual que la mayoría de las mujeres, estaban sujetas al control masculino y circunscriptas al ámbito de lo privado. La diferencia reside en que se trataba de un control mediatizado y de un espacio traslativo. En cuanto a lo primero, debido a que, si bien la máxima autoridad era ejercida por el obispo, dicha autoridad estaba mediatizada por el control ejercido por ellas mismas a partir de los cargos que podían desempeñar dentro de la comunidad, prevaleciendo, en más de una oportunidad, las decisiones de éstas sobre las de aquél. En cuanto a lo segundo, debido a que el espacio en el cual actuaban, determinante de un carácter comunitario y diferenciado, promovía un desplazamiento hacia la esfera pública.

Si bien son las prácticas las que promueven la experiencia de la vida religiosa, es la clausura el factor determinante. La profesión inserta las



Las vidas ejemplares podían ser acompañadas de una muerte ejemplar: sin rictus mortuario y despidiendo fragancias. Estos casos, no poco frecuentes, podían llegar a ser representados.

Monjas yacentes y coronadas con flores son habituales en la iconografía colonial.

Anónimo, La V. M. Sor Gertrudis Theresa de Santa Inés “El lirio de Bogotá”, 1730. Santa Fe de Bogotá, (Monasterio de Santa Inés de Monte Polciano)

prácticas individuales en un espacio que, si bien es cerrado, trasciende la individualidad, pues es como un guijarro arrojado al agua. La profesión genera una sucesión de círculos concéntricos que expanden y amplifican el espacio. Asimismo, la correspondencia entre las prácticas y el espacio posee un tiempo propio marcado por la liturgia, el cual también es circular e indefinidamente repetible, reversible y recuperable.

Prácticas, espacio y tiempo se conjugan y adquieren una visibilidad sonora a través de la campana, signo evidente de un monasterio. La singularidad de esta campana es que no sólo marca el transcurso del tiempo remitiéndolo a un tiempo sagrado, sino que participa la experiencia de lo sagrado. Experiencia que, en ocasiones, se manifiesta con carácter prodigioso: “...el alma de Sor Margarita voló a la mansión eterna. Entonces visteis vosotras mejor que yo, que su cuerpo, ni en su enfermedad ni ya yerto el cadáver, presentó nunca los horrores de la muerte. Visteis como yo su rostro apacible y sin los caracteres cadavéricos que siempre dan pavor...”⁴⁹

Así, sor Margarita del Corazón de Jesús, quien había profesado en el monasterio de Santa Catalina de Sena en Buenos Aires el 24 de noviembre de 1802, murió en *olor de santidad* luego de veintisiete años como monja de velo negro.

Si bien el “bendito tránsito” podía ser la llave para iniciar un proceso de beatificación, ése no fue el destino alcanzado por sor Margarita. Sin embargo, a pesar de que desconocemos los móviles individuales que

la llevaron a la profesión religiosa, creemos que las prácticas que desarrolló a partir de ella y el espacio por el cual transitó le otorgaron la posibilidad de experimentar la elevación carismática. Experiencia que, sin lugar a dudas, resonó en toda la ciudad cuando repicaron las campanas anunciando el destino alcanzado por quien había renunciado a todo *para mejor servir a Dios*.

Notas

1. Acerca de la profesión religiosa femenina como estrategia familiar véase Rosalva Loreto López, "Familias y conventos en Puebla de Los Ángeles durante las reformas borbónicas: Los cambios del siglo XVIII", Anuario del *IEHS*, V, Tandil, 1990, pp. 31-50 y "La fundación del convento de La Concepción. Identidad y familias en la sociedad poblana (1593-1643)" en: *Familias novohispanas siglos XVI al XIX*, Seminario de Historia de la Familia, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 1991, pp. 163-178, Susan Soeiro, "The Feminine Orders in Colonial Bahia, Brazil: Economic, Social, and Demographic Implications, 1677-1800" en: Asunción Lavrin (Comp.), *Latin American Women: Historical Perspectives*, Westport, Conn, 1978, pp. 198-218.
2. Acerca del papel económico de los conventos femeninos véase Asunción Lavrin, "The Role of Nunneries in the Economy of New Spain in the Eighteenth Century", *The Hispanic American Historical Review*, Vol. XLVI N° 4, noviembre de 1966, pp. 373-393; Susan Soeiro, "The Social and Economic Role of the Convent: Women and Nuns in Colonial Bahía, 1677-1800", *The Hispanic American Historical Review*, 54:2, 1974, pp. 209-232; Kathryn Burns, "Apuntes sobre la economía conventual. El Monasterio de Santa Clara del Cusco", *Alpanchis* N° 38, 1991, pp. 67-95; Margarita Suárez, "El poder de los velos: monasterios y finanzas en Lima siglo XVII" en: Patricia Portocarrero (comp.), *Estrategias de desarrollo: Intentando cambiar la vida*, Lima, Flora Tristán Ed. 1993, pp. 165-174.
3. Efraín U. Bischoff, *Historia de Córdoba*, Bs. As., Plus Ultra, 1979, p. 49.
4. *Ídem*.
5. Véase Pablo Cabrera, *Cultura y beneficencia durante la Colonia*, Córdoba, Talleres gráficos de la penitenciaría, 1928. Guillermo Furlong, *La cultura femenina en la época colonial*, Bs. As., Kapeluz, 1951.
6. Guillermo Furlong, *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispana*, Bs. As., 1944.
7. El Cabildo de Córdoba a S. M. 26/3/1615, AGI, Audiencia de Charcas, p. 34.
8. *Ídem*.
9. Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Bs. As., Ediciones Don Bosco, 1981, V° II.
10. *Cartas Anuas*, 8/4/1614.
11. Relación del obispo al Rey, 20/2/1630, AGI, Audiencia de Charcas, 138.
12. Véase Cayetano Bruno, *op. cit.*, V° II y Luis Roberto Altamira, *Córdoba. Sus pintores y sus pinturas (siglos XVII y XVIII)*, Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1954, T° II.
13. Cartas de los Generales, AGN, Biblioteca Nacional, Legajo 253, Manuscritos de Segurola (3570-3607), p. 241, Documento 3588.
14. *Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires*, Bs. As., Talleres Gráficos de la Penitenciaría Nacional, 1912, Serie I T° X L° VI, p. 315.
15. *Ibidem*, T° XVIII L° XII, p. 62.
16. *Ibidem*, Serie II T° III, L° XVI, p. 558.

17. *Ibidem*, p. 161.
18. Sor Ana María de la Concepción (Arregui de Armaza) profesó el 30/4/1697 en el mismo monasterio donde habían profesado sus hermanas, sor Gregoria del Rosario y sor Isabel de la Presentación. Su hija, sor Gertrudis de Jesús, lo hizo el 29/12/1702, quien también formó parte de la comitiva de fundadoras en Buenos Aires. Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena en Buenos Aires (en adelante AMSCS).
19. Archivo del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar (en adelante AMNSP).
20. Inés Romero de Santa Cruz era hermana del misionero jesuita Roque González de Santa Cruz, mártir de Caaró, y cuatro de sus hijas eran beatas. Juana de Saavedra era beata de la Compañía de Jesús.
21. María José Arana, *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1992.
22. Los memoriales suplicatorios son escritos presentados por quienes querían ingresar. Se aconsejaba que fueran suscriptos por el padre o tutor de la postulante.
23. "Instrucción de las diligencias que se deben actuar para la recepción de hábito de las religiosas que entran al monasterio de Santa Catalina de Sena", AMSCS.
24. Cayetano Bruno, *op. cit.*, Vº IV.
25. El capital ingresado en concepto de dote no podía utilizarse para consumo sino que pasaba a integrar el capital del monasterio, cuya finalidad era ser colocado en censos y los réditos producidos por éstos (5% anual) eran lo que se utilizaba para manutención de la comunidad. Jurídicamente el censo es similar a la hipoteca. La mayoría de las escrituras de censo de Santa Catalina de Sena en Buenos Aires fue otorgada a favor de familiares de las monjas. Incluso, a pesar de la prohibición establecida en las Constituciones, muchas de las dotes fueron satisfechas a través de una escritura de censo.
26. Se trata de las hijas de don Juan González y doña Antonia Rosa Montenegro, quienes profesaron en Santa Catalina de Sena en Buenos Aires el 7 de enero de 1747, AMSCS.
27. Se trata de las hijas de don Juan José Fervor y doña Ignacia Balbaz, quienes profesaron en Santa Catalina de Sena en Buenos Aires, el 8 de febrero y el 9 de noviembre de 1780, respectivamente, AMSCS.
28. Sor María Antonia de la Trinidad fue la primera en profesar en Santa Catalina de Sena en Buenos Aires, el 19 de junio de 1746, AMSCS.
29. 30/1/1768, AMSCS.
30. Libro de Profesiones del Archivo del Monasterio.
31. *Santa Catalina recibiendo religiosas*, óleo sobre tela, 216 x 250 cm. En el Monasterio de Santa Catalina de Sena de Córdoba. Véase reproducción en el artículo de Andrea Jáuregui.
32. *Ídem*.
33. Luis de la Puente, *Meditaciones espirituales*, Barcelona, 1865.
34. Estos datos surgen del Inventario entregado a la Comunidad el 4/6/1745 y de los Libros de Cuentas relativos a la fundación, AMSCS.
35. San Alfonso María de Ligorio (1696-1787) es considerado uno de los grandes maes-

tros de la vida espiritual, particularmente reconocido por su obra titulada *La verdadera esposa de Jesucristo*, Madrid, 1933.

36. AMSCS.
37. Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de a fe*, México, FCE, 1982.
38. Se imprimió por primera vez en la ciudad de Augusta, en 1616, en un volumen de 121 páginas en octavo y se conocen de él más de 35 ediciones castellanas, habiendo sido impreso en 1795 por la imprenta de Niños Expósitos, en: José Toribio Medina, *Historia y bibliografía de la imprenta en la América española*, La Plata, Taller de Publicaciones del Museo, 1892.
39. José Torre Revello, “Bibliotecas en el Buenos Aires antiguo desde 1729 hasta la inauguración de la Biblioteca Pública en 1812” en: *Revista de Historia de América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia Nº 59, enero/junio 1965.
40. Ricardo Levene, “Fundación de una Biblioteca Pública en el Convento de la Merced de Buenos Aires, durante la época hispánica, en 1794” en: *Humanidades*, Fac. de Humanidades y Cs. de la Educación, Tº XXXII.
41. Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1992.
42. Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba, Registro 1, Tº 108, Fº 2 a 16 vto.
43. Libro de Profesiones del Archivo del Monasterio.
44. Gabriela Braccio, “Un itinerario de santidad femenina: Isabel Flores de Oliva – Rosa de Santa María – Santa Rosa de Lima” en: *Catálogo de Tarea de Santos III: Santa Rosa de América*. Museo de Arte Hispanoamericano “Isaac Fernández Blanco”, junio de 1997.
45. José Emilio Burucua y otra, “Análisis histórico e iconográfico de la serie dedicada a Santa Catalina de Siena que se encuentra en el monasterio de la santa en Córdoba (Argentina)” en: Fundación Tarea, *Una serie de pinturas cuzqueñas de Santa Catalina de Siena: historia, restauración y química*, Bs. As., 1998.
46. Luis Roberto Altamira, *op. cit.*, Tº II. p. 356.
47. En el monasterio de Santa Catalina de Sena en Córdoba.
48. Actualmente en el Museo de Arte Hispanoamericano “Isaac Fernández Blanco”.
49. Carta del Presbítero Bartolomé Muñoz de fecha 21 de junio de 1830, AMSCS.



La intimidad con la imagen en el Río de la Plata. De la visión edificante a la conformación de una conciencia estética

Andrea Jáuregui

En la ciudad se festeja el día de Corpus Christi.¹ Los arcos y los carros triunfales, magníficamente decorados con pinturas, tallas y plumas recorren, a través de los dieciséis lienzos, las calles donde se desarrolla la procesión. Encabezadas por el corregidor y el obispo Mollinedo, las órdenes religiosas, las parroquias, cofradías y hermandades de de indios se agrupan en torno de las imágenes de sus santos patronos. La cámara, el ojo del historiador, pasea por la abigarrada galería de personajes, deteniéndose aquí y allá en el rostro cobrizo de un donante o en algún detalle de la moda en el vestir. Al otro lado de la calle, bajo los arcos del templo de la Compañía, un jesuita de facciones aguileñas esconde tras los anteojos oscuros su mirada inquisitorial. La cámara sube y se detiene en las ventanas de las casas, engalanadas con paños vistosos, donde algunos espectadores siguen, atentamente, el desarrollo de la fiesta. Por detrás de ellos, la pincelada cerrada y negra marca el límite físico entre lo público y lo privado: en la pintura colonial no hay escenas de interior.²

Si en las escenas del Corpus se despliegan las formas públicas del culto a las imágenes, de la puerta para adentro la representación gráfica debe ceder el protagonismo a la palabra. Serán, entonces, los testimonios escri-

Cuzco, circa 1680...

Lejos de los interiores domésticos que ilustran la pintura europea desde el siglo XVI, el retrato familiar en el Río de la Plata, y en el mundo andino en general, nunca llegó a desprenderse del todo de la pintura religiosa. Destinado al espacio público de la iglesia, este género se nos aparece hoy como una forma de exvoto.

Atribuida a Mateo Pizarro, altiplano jujeño, c. 1693. Virgen de la Almudena, con los retratos de Juan José Campero y Herrera y su esposa, Jujuy, iglesia de Cochino. (Foto: Diego Ortiz Mugica, Fundación Tarea)

La serie de cuadros de la parroquia de Santa Ana nos permite conocer la importancia asignada a la celebración de Corpus Christi en el mundo colonial. La festividad nucleaba, en torno de los santos patronos, a todos los estamentos de la sociedad. Carroza de San Sebastián, Serie del Corpus Christi de la parroquia de Santa Ana de Cuzco, Anónimo cuzqueño, c. 1680. (Museo Arzobispal de Cuzco. Reproducida en: L. E. Wuffarden, "Piadoso Cuzco", Revista FMR, N° 32, octubre de 1996)



tos las fuentes privilegiadas a la hora de reconstruir las experiencias y las prácticas que, en el mundo colonial, vincularon a los hombres con las imágenes en la intimidad, entendida ésta no sólo en un sentido espacial, sino, fundamentalmente, como interioridad subjetiva.

En la primera parte de este trabajo procuraremos iluminar los gestos de la devoción en torno de las imágenes consideradas milagrosas, y la función modélica y edificante que, en el marco de la espiritualidad contrarreformista, se atribuía a su contemplación. Los escritos del poeta cordobés Luis de Tejeda y los relatos de los padres jesuitas de las misiones del Paraguay nos permitirán aproximarnos a las experiencias personales en dos grupos sociales y culturales bien diferenciados.

En la segunda parte, el límite ambiguo entre lo público y lo privado en la sociedad colonial será analizado teniendo en cuenta los sistemas de reciprocidades que regularon la relación de los particulares con la Iglesia, en

cuestiones relativas a los derechos de uso y propiedad de los espacios y las imágenes. Al mismo tiempo, los papeles privados nos permitirán conocer el patrimonio artístico de las familias *muy principales*, e incursionar en las formas de la comitencia particular y el comercio de imágenes.

Finalmente, haremos un recorrido por los cambios de hábitos, gustos y costumbres relacionados con la imagen que determinaron, a fines del período colonial, el surgimiento de una conciencia estética.

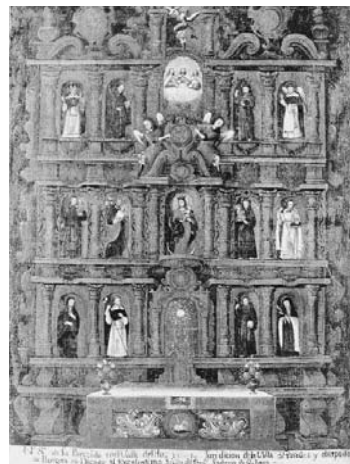
La historia de nuestros primeros tiempos está atravesada por imágenes milagrosas. Vírgenes y santos enviados desde España en barcos que naufragan son milagrosamente descubiertos flotando en el mar. Otras imágenes se niegan a moverse del lugar que han elegido para que se les levante un templo, como la Virgen de Luján. Algunas se salvan de incendios, terremotos y agresiones, tal la extraña efigie de Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña, de Salta, traída por la familia Fernández Pedroso desde Extremadura para la capilla privada de su fundo, de la cual la leyenda afirma que manó sangre verdadera al ser degollada durante un ataque de los indios. Imágenes que hacen presente su poder por medio de sudores y lágrimas. Protectoras frente a calamidades y peligros públicos, sanadoras, salvadoras. Imágenes, en fin, comunicantes, actuantes, rodeadas por un aura mágica y taumatúrgica. Su trascendencia no se explica por su factura o por su belleza, sino por su eficacia intercesora.

En ellas, el fiel percibía la presencia inmediata de la divinidad: “Estoy en las imágenes pintadas o de bulto, presente entonces de cierto cuando por ellas obraré maravillas”, decía el franciscano Vetancurt en 1697.³ La magnitud del amor, la gratitud y la esperanza que despertaban puede medirse, a través de los inventarios parroquiales, por el crecimiento del patrimonio “personal” de algunas imágenes, permanentemente enriquecido con legados y presentes. Tan grande era el poder de convocatoria de estas efigies sagradas, que los devotos y peregrinos recorrían largas distancias para acercarse a ellas: en 1738, un novenante de Lipés le lleva a Nuestra Señora de la Candelaria de Humahuaca, copia fiel de la milagrosa imagen de Copacabana labrada por Francisco Tito Yupanqui en 1582, una bujía con tres candeleros de plata; un año más tarde, una india del paraje de Chica, jurisdicción de la villa de Oruro, le ofrece una medialuna de plata con un serafín, que todavía hoy reluce a los pies de la imagen. La potencia milagrosa y protectora de las imágenes no se prodigaba solamente a quienes pudieran acercarse físicamente a la imagen venerada, sino que se multiplicaba en las reproducciones pintadas, esculpidas o grabadas del prototipo, o bien en estampas de devoción, que ponían al alcance de la gente sencilla los beneficios de la

Imágenes taumatúrgicas y vidas ejemplares

El poder milagroso de las imágenes no se reducía al ámbito de los altares sino que se multiplicaba a través de reproducciones pintadas, esculpidas o grabadas.

Retablo de Nuestra Señora de la Aparecida, anónimo cuzqueño, principios del siglo XVIII, Jujuy, iglesia de Tumbaya. (Foto: Diego Ortiz Mugica, Fundación Tarea)



*Luis de Tejada: la poesía
capturada por la imagen*

*Las representaciones de la Pasión
tenían por finalidad conmover a
quienes las contemplaban, despertando
en ellos la piedad y el arrepentimiento.*

Atribuida a Diego de Aliaga, altiplano
jujeño-boliviano, segunda mitad del
siglo XVIII, Cristo recogiendo las
vestiduras después de la Flagelación.
Jujuy, Catedral. (Foto: Diego Ortiz
Mugica, Fundación Tarea)



gracia. Muchas veces, estas reproducciones iban acompañadas de inscripciones que recordaban que éstas eran “verdaderas copias” de una imagen concreta, y establecían indulgencias y prerrogativas para quienes mantuviesen viva la devoción.

Al mismo tiempo, las representaciones de Cristo, la Virgen y los santos proponían a los fieles los modelos para alcanzar la salvación. En este contexto deben ubicarse las series de la vida de los santos, un sistema de narración gráfica que, si bien no era desconocido en el Viejo Mundo (en forma de grabados y libros de devoción), en América alcanzó una difusión y una monumentalidad inusitadas. Estos conjuntos pintados invitaban al contemplador a realizar un recorrido físico y espiritual por los hechos y milagros de los elegidos, apelando al poder evocativo de la vista y la imaginación para suscitar una empatía edificante.

Durante los últimos nueve años de su vida, Luis José de Tejada y Guzmán vivió recluido en el convento de Santo Domingo de Córdoba. El poeta creía pagar, con este “cautiverio voluntario”, la impiedad y el desenfreno con que había actuado durante toda su vida. Allí escribió las poesías y relatos que, más allá de sus discutidos méritos literarios, iluminan con imágenes coloridas los austeros datos de los archivos virreinales. Perteneciente a la clase patricia de los descendientes de los primeros vecinos de Córdoba, la vida pública de Tejada nos es bien conocida: funcionario municipal, vencedor de piratas holandeses e indios bravos, ingeniero y arquitecto, a la muerte de su padre se hizo cargo de la administración de los fundos y encomiendas de la familia. No es éste el sitio apropiado para extendernos, pero enumeremos, aunque sea brevemente, la percepción de un hombre de su clase sobre el comportamiento y los valores de la familia. Tejada evoca el ambiente de la casa familiar en que fue criado por sus padres según el ejemplo cristiano, mientras que su educación formal (que incluía entonces la moral y la teología, las artes y las humanidades) estuvo a cargo de los jesuitas. Los historiadores de la familia pueden encontrar en estas páginas abundante información: la omnipresencia paterna, árbitro y juez de todas las decisiones; la preocupación por la educación y “el lucimiento” de los hijos; la mirada sobre las virtudes femeninas (resignación, castidad, devoción), sólo alterada al enfocarse en mujeres extrañas a la casa (adúlteras, confabuladoras, engañosas), y la intervención de la Iglesia y el Estado en la resolución de conflictos familiares (el matrimonio clandestino de su hermano termina anulado por la Iglesia, y con Gerardo-Gabriel encarcelado y penado con una abultada multa).

Las poesías, los sonetos, las coronas líricas dedicadas a la Virgen,

muestran las formas de una devoción privada alimentada permanentemente por la contemplación de las imágenes. La figura principal de las devociones de los Tejada es Santa Teresa de Ávila, bajo cuyo patrocinio don Juan, el padre del poeta, fundara, en 1628, el segundo convento femenino de Córdoba (recordemos que el primero, consagrado a Santa Catalina de Siena, había sido creado en 1613 por su hermana, doña Leonor de Tejada, al enviudar). En el origen del convento carmelita se sitúa un hecho prodigioso: traspasado por el dolor causado por la muerte de una de sus hijas, don Juan invoca intercesión de una imagen de la santa para devolverla a la vida, ofreciéndole como prenda su casa para monasterio y su hija para monja. Apenas pronunciadas estas palabras, la doncella vuelve a la vida. Viéndola sana, el padre recuerda el fin al cual la tenía destinada: “Mi casa, dice entre sí / mi hacienda, bien podré darla, / mas, mi hija, es imposible / porque pretendo casarla”. Así, por la promesa incumplida, “del cuerpo, ya vivo / vuelve a retirarse el alma”. Don Juan, arrepentido, “*con viva fe y esperanza*” vuelve a proclamar su promesa a la santa sobre el cuerpo ya amortajado de la hija, y el milagro se repite: “incorpórase al momento / por sí misma en las almohadas / la amortajada doncella / y con fervientes palabras / a la divina Teresa / su virginidad consagra / y a su padre le agradece / la fundación de su casa”. También a pedido del padre, la imagen milagrosa rescata a los hijos varones, como nueva Ariadna, del “ciego laberinto” de sus vidas descarriadas: gracias a su intercesión, el poeta contrae matrimonio y Gabriel ingresa en el convento de Santo Domingo.

Pablo de Guzmán, suegro de don Juan, había tenido en España la oportunidad de conocer a Santa Teresa, con quien, además, estaba lejamente ligado por parentescos políticos. Familiaridad prestigiosa que, por otra parte, se hizo extensiva a todos sus descendientes. El propio Guzmán había hecho venir la talla desde ultramar para destinarla a su enterratorio en una capilla de la Compañía. Por motivos que desconocemos, aquel “simulacro hermoso” quedó en un oratorio privado en la casa familiar. La imagen en cuestión se conserva en el convento de las carmelitas de Córdoba, y es casi gemela de una Santa Catalina que guardan las monjas dominicas. De hechura rústica, ambas tallas seguramente provendrían del taller de un ignoto imaginero español: “El hecho de que el encargo procedía de un señor *muy principal* –dice Schenone–, nos informa que el gusto de la alta clase cordobesa de ese momento era el de un grupo provinciano, para el cual la lejana España era el centro productor de obras de incuestionable calidad”.⁴ Tejada refiere que las dos imágenes, en el colmo de la antropomorfización, marcharon juntas al frente del grupo de monjas que salió del convento de Santa Catalina para fundar la nueva casa.



La vinculación de los pintores con las familias patricias fue algo habitual en el período colonial, razón por la cual muchas obras tuvieron como protagonistas las devociones privadas de los miembros de aquéllas. Tal es el caso de Juan Bautista Daniel en Córdoba y su relación con la familia Tejada.

Arriba: El taller de Nazareth (detalle), Juan Bautista Daniel, Córdoba, 1609. (Colección privada. Reproducida en Historia General del Arte en Argentina, Academia Nacional de Bellas Artes)

Abajo: Retablo portátil atribuido a Juan Bautista Daniel, Córdoba, primera mitad del siglo XVII. Córdoba, Museo Sobre Monte. (Foto: Diego Ortiz Mugica, Fundación Tarea)



Los papeles de la familia nos informan de la primera relación conocida en nuestra historia entre un pintor y un particular.⁵ Juan Bautista Daniel, natural de Dania (actual Dinamarca), pero seguramente formado en los talleres del manierismo flamenco, se vinculó con las clases patricias cordobesas por su matrimonio con Isabel de la Cámara, hija de uno de los primeros fundadores. Es significativo que seis de las nueve obras identificadas de su mano estén relacionadas con las devociones y los intereses de los Tejada. Tres de ellas tienen como protagonista a San José, bajo cuya advocación fue fundado, siguiendo el ejemplo de la santa abulense, el convento de las carmelitas. Seguramente, el poeta tenía en mente una pintura del *Taller de Nazareth* firmada por Daniel cuando, luego de describir la escena de intimidad de la familia de Jesús, refiere: “Atrevióse un pintor famoso destos tiempos a manifestar esta dolorosa historia en un lienzo”.

En el *Peregrino en Babilonia*, escrito autobiográfico, Tejada despliega



Detrás de la Virgen, la figura de María Magdalena fue la representación femenina más difundida en el barroco. Como modelo, posibilitaba la conversión a partir del arrepentimiento.

Anónimo cuzqueño, siglo XVII, Magdalena penitente. Lima, colección particular. (Reproducida en H. Schenone, *Iconografía del arte colonial*, Fundación Tarea, Buenos Aires, 1998, T. III)

las angustias de una doble vida, entre las exigencias de la representación social y la intimidad perturbada de sus pasiones mundanas. Babilonia es Córdoba, y los relatos del peregrino penetran debajo de la superficie de la hidalga sociedad colonial, regida por fuertes normas morales y de conducta, para mostrarnos los “horrendos pecados” a que se entregaban sus habitantes, como parecen confirmar los procesos inquisitoriales de la época. Seguimos a Ricardo Rojas cuando dice que, pese al clero y a la Inquisición, la obra de Tejada descubre los “sacrilegios continuos, adulterios, hechicerías, concubinatos, poligamias horribles, todo eso entraba, si no en las costumbres, por lo menos en la vida privada de aquellos tiempos que imaginamos tan distintos a los actuales”.⁶

Lo que interesa destacar es la fortísima impronta de las imágenes del arte que se percibe en los escritos de Tejada. Al describir la conversión de Casandra, protagonista de la desgracia de su hermano, frente al féretro de su padre, Tejada sin duda tiene en mente las imágenes de María Magdalena pintadas, a la manera de *vanitas*, por los artistas del barroco: “Un sagrado crucifijo / hacia la cabeza estaba / a cuyos pies de rodillas / besando sus cinco llagas / Casandra estaba, y llorando / inmóvil como una estatua/ el cabello suelto en ondas / surcando por sus espaldas.

“Las sartas de perlas que antes / cenían sus hebras largas / aprisionaban su cuello / y aún enredaban las almas / Los amatistes lucientes / los diamantes y esmeraldas / que antes rayos de las nubes / eran de sus manos blancas / derramadas por el suelo / ejemplarmente enseñaban / cuánto el dedo de Dios puede / en la conversión de un alma”. La identificación es perfecta, pues no olvidemos que Magdalena era la patrona de las mujeres arrepentidas.

En el camino sinuoso que recorre desde el pecado y la deshonra hasta la vida religiosa, Tejada se identifica con la sufriente humanidad del Cristo de la Pasión, a la manera propugnada por la reforma trentina y los *Ejercicios Espirituales* de Loyola. El texto de las *Soledades* se desenvuelve en una ruta de imágenes que, sin duda, remiten tanto a las escenas pintadas cuanto a los “pasos” de la Semana Santa, cuando las imágenes eran sacadas de los templos para representar los últimos momentos de la vida del Señor. No pretendemos decir que don Luis tenía a la vista estas imágenes cuando escribía: él mismo se encarga de aclarar que, a diferencia de la vista corporal, la “vista del alma”, o “visión inteligible del alma y sus potencias”, no necesita del estímulo presente para representarse las cosas. En los libros de devoción del siglo XVII, las narraciones estaban ilustradas con estampas “para que al mismo tiempo que las admiran la devoción de la vista, las contemple el afecto con el alma”.⁷

Si la Madre de Dios, modelo de todas las virtudes femeninas, es descrita según el tipo iconográfico de la Virgen de la Soledad de Madrid



La utilización de pelucas, ojos de vidrio, lágrimas de cristal, espinas y laceraciones en la confección de las imágenes fue un recurso propio del barroco, logrando con ello efectos de realidad pocas veces alcanzado.

Anónimo cuzqueño, segunda mitad del siglo XVIII, Nuestro Señor de la Aspiración. Buenos Aires, Santa Casa de Ejercicios. (Reproducida en A. L. Ribera y H. Schenone, *El arte de la imaginería en el Río de la Plata*)

(“una insensible imagen parecía / formada de blanquísimo alabastro / su alma o señal de vida o rastro / más que aquel que dejaban de camino / en el alfojar menudo y cristalino / sobre la blanca toca y negro manto, las perlas que caían de su llanto”), cada paso de la meditación de Tejada recuerda, en los gestos, las actitudes y los colores, la iconografía del Varón de Dolores que, en la pintura colonial, hereda el exacerbado gusto de la tradición hispánica por la abundancia de sangre y la descripción minuciosa de las heridas. El poeta visualiza las “infandas señales y despojos / que en mi Jesús querido / había dejado la rabiosa gente / desde la planta la serena frente” con las mismas fórmulas utilizadas por los imagineros y los pintores de su época: el rostro herido y la mejilla marcada “con cinco líneas azules” por las bofetadas; el cuerpo desnudo, cubierto de azotes, con “el pecho azul y horrendo”; el cabello “revuelto y desgreñado”; el “rojo humor de sus sagradas venas”, casi reventadas por las cuerdas (que el autor asocia con aquellas que lo ataron a una vida hedonista y vana).⁸ Comparemos la descripción de la escena en que Jesús recoge las vestiduras con las pinturas de este tema, como la que se encuentra en la catedral de Jujuy, atribuida a Diego de Aliaga, pintor altoperuano de cuya mano también se conserva una serie del *Vía Crucis* en la iglesia de San Francisco de la misma ciudad: “...desnudo / y lacio el cuerpo cárdeno y llagado / regando el suelo en sangre a borbollones / buscan vuestros pobrísimos vestidos entre sus pies pendidos”.

Las palabras vienen a suplir, de esta manera, los recursos materiales a los que apelaba la imaginería para lograr sus efectos: profusión de pintura roja, ojos de cristal, dientes de nácar, vidrio pintado por debajo de las laceraciones y los estigmas, venas azules bajo la transparencia de la encarnadura, paladares de espejo, lenguas de cuero, coronas de cuerda trenzada con espinas reales y largas pelucas.

Un siglo más tarde, sor María Antonia de la Paz y Figueroa, fundadora de la Casa de Ejercicios de Buenos Aires, describe las emociones que aún suscitaba la contemplación de estas imágenes: “...al verlo, se tapan la cara de pavor, pues a la verdad, no han visto cosa más perfecta y de devoción, pues empiezan a llorar luego que lo miran”.⁹ La medida de su “perfección” no depende de su calidad artística, sino de su poder conmovedor, que recuerda, por su potencia, al de las imágenes *acheiropoieticas* pues “...es tal, que parece que él mismo se ha trabajado”.¹⁰

Por detrás de las descripciones y las imágenes se expresa la percepción del cuerpo en la cultura del barroco. A la piel lacerada y sangrante de Cristo y los mártires, únicos desnudos aceptados dada la índole excepcional de la carne representada, se contraponen la anatomía del cuerpo humano, apenas insinuada bajo los pliegues de los vestidos y la epidermis estofada de los santos. En la expresión de Alfonso Alfaro, el cuerpo del barroco tenía

sólo dos alternativas: ocultarse o gemir.¹¹ Los trajes y los paños, atesorados como moneda de cambio en increíble cantidad y variedad en los arcones familiares, al mismo tiempo que lo sofocan, conceden al cuerpo su pertenencia étnica y social.

Un indio pintor del pueblo de San José enfermó gravemente durante las fiestas en memoria de san Luis Gonzaga y san Estanislao Kotska. A instancias del padre que lo asistía, suplicó la intercesión de los santos, “cuyas imágenes con tanto arte había pintado”, prometiendo a cambio la realización de algunas obras piadosas en su honor. “Puso entonces en su pecho pequeñas imágenes de papel, que había recibido del padre, de ambos santos, y fue arrebatado por un profundo sueño. Después de dormir toda la noche, (¡cosa admirable!) se levantó sano y fuerte y acudió al padre; le devolvió las imágenes y, agradecido, le confirmó que de ellas había recibido la salud”.¹²

Hasta aquí, el relato de las *Cartas Anuas* no se aparta, en lo fundamental, de las narraciones europeas sobre imágenes sanadoras. Los gestos de espera y reciprocidad son los mismos, como también la recurrencia al sueño como espacio del milagro. Esto no es sorprendente, ya que las formas de la devoción de europeos y americanos eran hijas de las mismas estrategias con que la Iglesia posconciliar aspiraba a inculcar entre los fieles el culto de las imágenes. Las tallas y las pinturas, traídas desde Europa por los padres o realizadas por los indios bajo sus direcciones, instauraron en las misiones del Paraguay una nueva realidad visual en una cultura que, hasta la llegada de los misioneros, había sido anicónica. Quizás fuera por eso que, en los primeros tiempos, los indígenas recelaran de acercarse a las imágenes, pues los hechiceros habían difundido la versión de que los libros de los jesuitas traían la muerte.¹³

La vida del guaraní transcurría en gran parte fuera de los muros de la casa. Las viviendas mismas, donde se concentraba la extensa familia —el antiguo “fuego” familiar—, ordenadas en barracas dentro del núcleo urbano geometrizado de la planificación jesuita, se comunicaban con las calles por medio de galerías, espacio semipúblico donde se desarrollaban gran parte de las actividades. Frente a la iglesia, en la plaza, centro ceremonial del pueblo, se llevaban a cabo las fiestas del culto. Para familiarizar a las multitudes indias con el mundo sobrenatural de los cristianos, los jesuitas hicieron uso de un nutrido arsenal de efectos visuales: sermones gestualizados, dramatizaciones colectivas, fiestas y procesiones. En ellas, la música y la danza nunca estaban ausentes, pues los jesuitas habían captado el alto valor ritual que se les confería a estas prácticas en el mundo guaraní, y se valieron poderosamente de ellas para hacer penetrar en el al-

Devociones europeas y supervivencias antiguas. El culto de la imagen en las misiones jesuíticas.

El sufrimiento de María, acompañando el de su Hijo, se representaba con un puñal o espada clavado en su corazón. La imagen de Nuestra Señora de los Dolores fue ampliamente difundida en América.

Anónimo cuzqueño, siglo XVIII, Virgen Dolorosa. Salta, Catedral. (Foto: Diego Ortiz Mugica, Fundación Tarea)



ma de los infieles el mensaje evangélico. El padre Cardiel describe una puesta en escena en la cual los indios, vestidos como ángeles (con peto, morrión con plumas, espadas y escudos) o con máscaras demoníacas, representaron la batalla del fin de los tiempos. El triunfo de las huestes celestiales quedaba sancionado al empujar los ángeles a los impíos, a puntazos de sus espadas, ¡por debajo de un gran lienzo en el cual estaba pintada “horrorosamente” la boca del infierno! Podemos imaginar a la confusión de los indígenas durante otra fiesta, que culminaba con la confección colectiva de un gran rompecabezas con la imagen de la Virgen, trajeados “a la prusiana”, “a lo persa” o como ángeles “al modo cómico romano”:¹⁴ exotismo “elevado al cuadrado”, al decir de Gruzinski,¹⁵ ¿cómo podían comprender los indios siquiera una parte de lo que estaban representando? Del mismo modo que lo hacían las imágenes, estas dramatizaciones, en las que se mezclaban apariencia y realidad, apuntaban a movilizar las emociones con fines didácticos y edificantes.

Estas consideraciones deben ser tenidas en cuenta en el momento de escuchar el relato del padre Antonio Sepp de un acontecimiento sucedido el 13 de enero de 1693 en la reducción de Nuestra Señora de los Tres Reyes Magos, hoy Yapeyú. Ana, hija de un cacique, se hiere de muerte clavándose en el pecho un cuchillo filoso. Durante su agonía, que duró tres días, confiesa al padre Sepp: “[...] hoy, al despertar de un profundo sueño, se me apareció la madre de Dios y me dijo: ‘Así como me herí yo misma y me atravesé voluntariamente mi Inmaculado corazón, así debes tú, hija mía, tomar tu cuchillo y abrirte el pecho, la puerta que encierra tu alma’. ¿Cómo no iba a obedecer tan divina orden? [...] Luego salí de mi casa, caí de rodillas y me clavé el cuchillo en el pecho, para parecerme así a la Dolorosa”. Continúa el jesuita: “En la iglesia de este pueblo de los Tres Reyes Magos, junto a otros cuadros que representaban la Pasión de Cristo, había una *Pietá*, que mostraba a la Madre Dolorosa bajo la Santa Cruz, con el corazón atravesado por siete espadas. Ante este cuadro solía arrodillarse la devota india a contemplarlo largamente hasta que su cordedad de ingenio la indujo a sacrificarse”. Sepp atribuye el hecho a un espíritu maligno: “¡Oh hija mía! ¡Cómo te has equivocado!, el espíritu de las tinieblas, se transformó en ángel luminoso para confundirte la mente”. Y concluye: “De esta historia se desprende cuán poca inteligencia tiene nuestro pueblo [...] hemos resuelto por lo tanto, luego de celebrar una reunión con otros padres, sacar el cuadro de la iglesia para evitar que otras ingenuas tuvieran la misma idea nefasta”.¹⁶

¿Cómo debemos leer este relato? Recordemos, en primera instancia, que la voz de la india está mediatizada por la transcripción del jesuita. Las formas de la devoción ignaciana –composición de lugar y visión edificante a partir de las imágenes– parecen haberse salido de su cauce. Quizás el

mismo celo con que los jesuitas explotaron las experiencias visionarias, los milagros, las apariciones y los sueños para inculcar la nueva fe haya exacerbado la intensidad de la apropiación de la imagen por Ana. La identificación emocional de la india con la Virgen, y la concreción de la fusión en un daño al cuerpo, puede relacionarse con las experiencias místicas de las santas barrocas o los raptos de los flagelantes... pero también puede indicar la huella de ritos y ceremonias iniciáticas prehispánicas. ¿Éxtasis cristiano o trance chamánico? La ausencia de otras fuentes de este tipo nos alertan sobre los peligros de la generalización: aún queda mucho por indagar en torno de la religiosidad y la especificidad perceptiva de los distintos grupos étnicos después de la conquista.

Peregrinaciones y fiestas religiosas, entradas triunfales de virreyes y obispos: las imágenes salen de los templos, sacralizando el espacio urbano; los retablos domésticos, a su turno, incorporan lo sagrado a la vida cotidiana. En el laberinto de espacios que se entrecruzan permanentemente, la frontera entre lo público y lo privado, en el mundo colonial, aparece difusa. Santos de madera y tela encolada, como las damas distinguidas, se “reciben” entre sí en sus santuarios. La patrona de una cofradía abandona temporariamente su lugar en el altar de la iglesia para permanecer en la casa de uno de los cófrades. Mientras las imágenes religiosas decoran la intimidad de la casa familiar, los particulares, bajo el tipo iconográfico del donante, se exponen a la mirada del público dentro de la iglesia. Las capillas privadas dentro de templos públicos, el espacio semipúblico de las capillas de las haciendas rurales, de propiedad privada pero abiertas a los fieles de las cercanías, son algunos ejemplos de esta ambigüedad.

Los benefactores donan sus imágenes a las iglesias, pero sus legados llevan implícitas algunas condiciones mediante las cuales se aseguran un residuo de poder privado sobre ellas. Cuando, en 1790, Juan Nadal donó una talla de la virgen segoviana de Nieva al convento de San Francisco de Salta, estableció que debía ser tenida “con la mayor decencia, culto y veneración, sin que puedan disponer de su traslación a otra parte y lugar”.¹⁷

En 1679, Juan José Campero y Herrera, encomendero de Casabindo y Cochinoca, concedió su autorización para elevar la capilla familiar de Yavi, vecina a su residencia, atendiendo a las grandes distancias que los residentes en la zona debían recorrer para oír misa y recibir los sacramentos. A cambio de ceder su privacidad, Campero exige al curato de Humahuaca ciertas prerrogativas, como el derecho a elegir al capellán y la prohibición de fundar cofradías en la capilla. Reserva, además, para sí mismo y sus herederos, la propiedad inalienable de todos los bienes –tallas, cuadros, mobi-

Las imágenes, entre lo público y lo privado

La erección de capillas fue muchas veces promovida por particulares, convirtiendo ámbitos privados en espacios públicos. El beneficio favorecía a la comunidad y aumentaba el prestigio de los comitentes.

Retablo Mayor, Jujuy, capilla de Yavi.
(Foto: Academia Nacional de Bellas Artes)



liario, platería y joyas— que no fueran destinados estrictamente a las necesidades del culto. Unos años más tarde, su yerno solicita al obispo que reitere la autorización para el uso de una tribuna al pie de la escalera del púlpito para su mujer y sus hijos, y para él mismo la silla y cojín del lado del Evangelio, además de la continuidad del privilegio del enterratorio dentro de la iglesia para los miembros de la familia. La necesidad de diferenciación social, como puede verse, imponía la división virtual de los espacios de uso público y uso privado dentro de la misma capilla.¹⁸

*Devociones privadas
y comercio de arte*

“Las colonias americanas —evoca Sarmiento— habían sido establecidas en la época en que las bellas artes españolas enseñaban con orgullo a la Europa los pinceles de Murillo, Velázquez, Zurbarán [...] La posesión de Flandes añadía a sus productos los del grabado flamenco, que dibujaba en toscos lineamentos y con crudos colores las escenas religiosas que hacían el fondo de la poesía nacional. Murillo en sus primeros años hacía facturas de vírgenes y santos para exportar a la América; los pintores subalternos la enviaban vidas de santos para los conventos, la pasión de Jesucristo en galerías inmensas de cuadros, y el grabado flamenco, como hoy la litografía francesa, ponían al alcance de las fortunas moderadas, cuadros del hijo pródigo, vírgenes y santos, tan variados como puede suministrar tipos el calendario. De estas imágenes estaban tapizadas las murallas de las habitaciones de nuestros padres, y no pocas veces entre tanto mamarracho, el ojo ejercitado del artista podía descubrir algún lienzo de manos de maestro”.¹⁹

Los cuadros y las imágenes se acumularon en las viviendas, a veces en número inusitado, a juzgar por los testamentos e inventarios conservados en Chile, Córdoba, el noroeste argentino y Buenos Aires. La abrumadora presencia de imágenes religiosas se compadece con el fortalecimiento de las devociones privadas propugnado por la catequesis de Trento y la Compañía de Jesús. De éstas, son pocas las que se conservan, pues en su gran mayoría fueron legadas por los herederos a iglesias o conventos, o simplemente despreciadas, regaladas o destruidas por la ignorancia y los cambios en el gusto de las generaciones venideras.

Algunos encargos adquirirían dimensiones importantes, como el pedido del santafesino José de Zunzunaga y Aramburu al taller de Mauricio García en Cuzco, entre 1791 y 1792. Dos de estos cuadros fueron encontrados en Potosí, y el tercero, un *Martirio de San Fermín*, en Santa Fe. Por supuesto, las posibilidades de comprar obras dependían de la oferta, pues cuando, por esas fechas, el porteño Juan José de Lezica intenta adquirir una talla de la Virgen del Carmen en Charcas, sus agentes le responden que sólo hay disponibles imágenes de yeso.²⁰

De todo lo dicho se desprende que había una activa red comercial de obras de arte en la cual los jesuitas actuaron muchas veces como intermediarios en la compra de tallas y pinturas de devoción para los particulares. Sin embargo, no se puede hablar propiamente de un mercado de arte. La producción de imágenes no se regía por la demanda, sino que los artistas trabajaban, incluso hasta el siglo XIX, por encargo. Unos pocos casos aislados marcan el crecimiento de la oferta, como el envío que hace José Gil, desde Potosí, de un cajón con imágenes para que el doctor Castillo lo vendiese “*de su cuenta*”, o el curioso aviso publicado en 1801 en el primer periódico de Buenos Aires, el *Telégrafo Mercantil*, en el cual, entre varias otras imágenes, se ofrece a la venta un San Francisco de Asís automática, hecho en Madrid, con un mecanismo que lo hacía caminar diez varas y mover las manos, la cabeza y los ojos.²¹

En tanto, para satisfacer las necesidades de devoción de los miembros de las clases menos afortunadas, desde mediados del siglo XVIII los tenderos y barberos de Buenos Aires vendían en sus locales láminas, estampas, tallas y pinturas.²²

Pero el patrimonio artístico de las casas particulares no se agotaba en las imágenes religiosas. Entre 1618 y 1627, el chileno Pedro Lisperguer y Flores acumuló, en su casa de Santiago y en la propiedad rural de Peña-

Emperadores, paisajes y otras curiosidades



Las pinturas de devoción no fueron las únicas presentes en el ámbito colonial. A pesar de su inexplicable desaparición, muchos son los testimonios que aluden a la existencia de obras dedicadas a temas profanos, principalmente mitológicos. Mito de Príamo y Tisbe. Córdoba, Museo Sobremonte. (Reproducida en Historia General del Arte en Argentina, Academia Nacional de Bellas Artes)

flor, entre otras variadas riquezas, nada menos que ciento treinta y nueve lienzos y retablos, de los cuales ochenta eran de tema profano. Es claro que este caballero tenía un interés por la pintura más allá de los fines devocionales, pues la descripción de sus bienes habla más bien del gusto de un coleccionista. Poseía “Treinta lienzos de montería de florestas de Francia” (escenas de caza), “Quince lienzos de historia del rey Francisco de Francia y Duque de Sajonia” (pues su padre, natural de Worms, habría sido hijo bastardo de esta casa), “Veintisiete retratos de reyes” y “Cuatro viñetas de Lima”. Otros inventarios de Chile, relevados también por Isabel Cruz de Amenábar, arrojan cifras increíbles sobre la cantidad de paisajes, escenas mitológicas, series de meses del año, bodegones y figuras de reyes y emperadores que poseían los habitantes de Santiago hasta mediados del siglo XVII.²³ Del mismo tipo, aunque en colecciones más modestas, son las pinturas mencionadas en los inventarios de Yavi²⁴ y de algunas casas patricias de Buenos Aires.²⁵

Algunos de los temas coinciden con los del lote de pinturas que, en 1649, enviara Zurbarán hacia el puerto de Buenos Aires, aunque seguramente con destino a regiones más desarrolladas del virreinato: además de quince vírgenes de cuerpo entero y veinticuatro patriarcas, se consignan quince reyes y hombres célebres y nueve paisajes de Flandes.

En 1737, el cordobés Antonio Arrascaeta tenía en su casa “láminas de pinturas francesas extravagantes”:²⁶ ¿se trataría de imágenes obscenas? De ser así, sería el único caso registrado para el período en estudio, pues parecen haber comenzado a difundirse, tímidamente, luego de la Independencia.

Nada de esto se ha conservado. El único ejemplo de iconografía profana es una pintura del *Mito de Príamo y Tisbe*, del Museo Sobre Monte, que tal vez formara parte de una serie de las *Metamorfosis* de Ovidio. La presencia de piezas de este tipo en la casa familiar denotaría, como afirma Burucúa, una forma inusual de cultivo de la interioridad, autónoma respecto de los mecanismos habituales de la devoción cristiana.²⁷

El retrato individual, entre la devoción y la representación social

En los tiempos del Virreinato, la autopercepción del individuo estaba fuertemente ligada a la concepción que tenía del sitio que ocupaba en el orden del universo. Es así como los primeros retratos conservados en nuestro territorio nos dicen bien poco sobre la intimidad de los retratados. Se trata, en general, de figuras de donantes a los pies de la imagen de su devoción particular. Es claro que, pese al humilde lugar que ocupan en la representación, cada personaje exhibe los vestidos, los gestos y los símbolos que apuntan a hacer reconocible su dignidad social, su condición y prestigio. Ya Lucas Alamán advertía que un título de conde o marqués, la cruz de una orden militar, era la ambición del que había

hecho su fortuna en el comercio o en una bonanza minera.²⁸ Lo mismo sucede en los retratos de aparato, salvo quizás en los casos en que aparece por detrás la biblioteca, testimonio de la formación e intereses privados del representado, que merecerían por sí mismos un capítulo aparte. Baste recordar el retrato del obispo Peralta, hoy en el Arzobispado de Buenos Aires.

Son muy escasos los retratos que no estuvieran asociados a una imagen de devoción, y por ello llama la atención la mención de “una pintura con el retrato del marqués difunto”, y de “dos laminitas pequeñas de ébano de terciada en alto del esposo y esposa” en el inventario de Yavi de 1718. Presumimos, por la fecha y por no haber mención de estas láminas en inventarios anteriores, que se trata de la segunda mujer de Juan José Campero y Herrera. En 1693, el señor de Yavi se había hecho retratar junto a su primera esposa, Juana Clemencia de Ovando, a los pies de la Virgen de la Almudena. Para esta fecha, Juana, comprometida en matrimonio con Campero desde que tenía once años, ya había muerto, de parto y sin heredero varón, dejando a su marido todos los bienes y la encomienda de Casabindo y Cochinoque que ella, a su vez, había heredado de su padre, un rico encomendero y comerciante de mulas de Tarija.

Es posible que Campero se hubiera aficionado a la advocación de la Almudena durante su estadía en Cuzco, en 1689, cuando se cruzó como caballero de la orden de Calatrava, en los tiempos en que el obispo Mollinedo fomentaba el culto por la patrona de Madrid. De facciones decididamente hispánicas, el futuro marqués del Valle de Tojo aparece enfundado en el hábito de la orden, mientras que su esposa lleva un austero vestido negro, como lo ordenaban las pragmáticas reales del siglo XVII con las que se pretendía contrarrestar el lujo escandaloso de la vestimenta afrancesada de la corte.²⁹ A la vez que objeto de devoción privada, la presencia del cuadro en la iglesia de Cochinoque, pueblo cabecero de la encomienda, y no en la capilla familiar de Yavi, se dirigía a reforzar el prestigio social y moral de los benefactores entre los habitantes del pueblo minero, en su mayoría indios.

Investigaciones recientes atribuyen esta pintura a Mateo Pizarro, un pintor alto peruano probablemente relacionado con el círculo del potosino Melchor Pérez Holguín. Algunos rasgos de estilo, y su excelencia como colorista, permitieron a Héctor Schenone trazar el *corpus* posible de las obras de este maestro, gran parte de las cuales se encuentran en las capillas de hacienda y de indios de las tierras de Tojo.³⁰ Conocemos, a través de los documentos, la increíble cantidad de pinturas y bienes suntuarios que poseía el marqués, y aún pueden verse los retablos dorados, las imágenes y las paredes tapizadas de cuadros con que su magnificencia dotó a las iglesias de la encomienda. Por este motivo, no es descabellado pensar

que Campero haya sostenido, quizás en su hacienda de Yavi, el funcionamiento de un taller dirigido por Pisarro, con el fin de crear bellas imágenes para el culto.

Imágenes de la familia

La representación de la familia sigue una evolución similar a la trazada para el retrato individual. En nuestro territorio hemos encontrado solamente una pintura de este género: se trata de un lienzo celebratorio de la profesión de tres de las hijas del matrimonio Ceballos Neto-Sánchez Hidalgo en el convento de Santa Catalina de la ciudad de Córdoba. En el centro de la composición se ubica la ilustre santa de Siena, de pie sobre un almohadón y envuelta en un halo luminoso de nubes, con el que se diferencia gráficamente el espacio celestial del terreno, simbolizado por la alfombra en la cual se ubican los miembros de la familia. A la derecha, lugar reservado en la iconografía cristiana a los justos, las tres novicias aparecen escalonadas, siguiendo el orden de su nacimiento y quizás también el de su profesión, aunque no era extraño que varias mujeres de la familia profesaran el mismo día. A la izquierda de la santa, los padres y los hermanos que permanecerán en el mundo.

Cada personaje se encuentra individualizado por una leyenda escrita, pues la estética de la época no exigía al retrato la semejanza con la persona, sino que apuntaba más bien a reflejar su condición económica, social y moral. Las cartelas explicativas refuerzan el sentido de los gestos, estereotipados y limitados por los códigos de representación de la época: “Ygnacia, como Primera / Rompiendo dificultades / Ollando mundo y Riquesas / Sólo busca las verdades” está a punto de tomar a la santa de las manos; Úrsula “que la segunda / Siguiendo el mismo Norte / con un amor sin segundo / se aserca para la Corte”, aferra con la mano derecha el velo de su hermana mayor y rechaza con la palma de su mano izquierda los bienes depositados por la familia a los pies de la santa; María de la Concepción repite el gesto de Úrsula con las dos manos, y parece incluir en la renuncia a su familia, expresando el recogimiento en el que vivirán las tres al ingresar al convento. Lamentablemente, la cartela que la acompaña es ilegible. Estudios recientes que han indagado en los motivos que llevaban a las mujeres a profesar relativizan el lugar de la vocación, y coinciden en que, pese a que no hay evidencia de que se ejerciera coacción sobre ellas, sus conductas individuales debían adecuarse a las normas y estrategias sociales de la familia patriarcal, pues sobre ellas pesaba, además, el temor recurrente de los padres a los matrimonios desiguales.³¹

En las cartelas también se desenvuelven los afectos, negados a la representación: “Dichosos Enrique y Sabina / que tales frutos sazonan / pues

privándose de gozarlos / a Catalina los donan”. El padre extiende sus manos hacia Santa Catalina, ofreciéndole a sus hijas; apenas detrás del padre, la madre junta sus manos en oración. A sus pies, Catalina, la hija conservada para el matrimonio y la continuidad biológica de la familia, “Porque tan buena semilla / también propague lo humano”. Catalina y su hermano Francisco, vestido como clérigo secular, ofrecen a la santa paños finos, barras de oro y monedas, bienes que conforman la dote para la profesión de sus hermanas.

Los documentos del Archivo Histórico cordobés nos permiten ampliar el ángulo de aproximación desde la familia representada al mundo político, social y económico de la sociedad cordobesa de este período. Don Enrique de Ceballos Neto y Estrada exhibe su rango y pureza de sangre en la cruz que lo identifica como miembro de la orden de Santiago. Nacido en Vargas, Montañas de Burgos, Maestre de Campo General, pertenecía a la clase poderosa de ricos terratenientes, funcionarios y militares que podían permitirse pagar la elevada dote exigida por la orden para ingresar a sus hijas en el convento dominico. Francisco, el único hijo varón, viste como clérigo secular. En el cuadro se dice de él que es “colegial”, aunque más tarde obtuvo el grado de doctor, según consta en los documentos. En la ciudad, sede del obispado, abundaban los cargos bien remunerados para un presbítero instruido, ya sea en una variedad de instituciones relacionadas con la Iglesia (los capítulos catedralicios, las cortes, la Inquisición, las cofradías, las instituciones de caridad y las capellanías) o bien como catedrático



Durante el período colonial, el retrato familiar permaneció sujeto a la representación devocional. Sin embargo, en esta obra única en su género, la familia Ceballos no sólo comparte la escena con Santa Catalina sino que interactúa con ella. El cuadro resulta más próximo a la alegoría que al retrato familiar.

Anónimo cuzqueño, principios del siglo XVIII, Retrato de la familia Ceballos con Santa Catalina de Siena. Córdoba, convento de Santa Catalina. (Foto: Diego Ortiz Mugica, Fundación Tarea)

tico en la Universidad de San Carlos. Por otra parte, como clérigo secular, Francisco podía mantener el vínculo con sus padres y quizás ocuparse también de los negocios familiares.³²

Catalina contrajo matrimonio con el futuro gobernador Francisco de Argumosa y Ceballos. La concordancia de los apellidos podría indicar la pertenencia a una misma familia, considerada entonces en sentido amplio (abarcaba distintas generaciones y grados de parentesco). De ser así, este enlace sería parte de una estrategia familiar destinada a reforzar los vínculos y consolidar el patrimonio dentro del mismo grupo.

El cuadro fue donado por la familia al convento cordobés. No estaba destinado a la iglesia, sino al interior del convento, donde debe haber funcionado como recordatorio del origen y el prestigio de la familia dentro de la sociedad conventual, pues también dentro de la clausura se jugaban jerarquías y puestos de poder. Es probable que haya sido pintado entre 1700, fecha en que otorga su testamento María de la Concepción, acto que solía hacerse el mismo día de la profesión, y 1716, cuando testa la madre, Sabina Sánchez Hidalgo, probablemente en una fecha cercana a la de su muerte.³³ Si bien para estas fechas ya se percibe en algunos cuadros el interés por reproducir con cierta fidelidad los rasgos de los personajes, aquí resulta evidente que los retratos son estereotipados. Es probable que haya sido encargado a Cuzco, en parte por el prestigio de sus talleres, pero también porque en las primeras décadas del siglo XVIII, cuando las jóvenes tomaron el velo, no había en la ciudad un artista capaz de satisfacer esta demanda.

Los vientos del cambio

“Pero la revolución –refiere Sarmiento– venía ensañándose contra los emblemas religiosos. Ignorante y ciega en sus antipatías, había tomado entre ojos la pintura, que sabía a España, a colonia, a cosa antigua e inconciliable con las buenas ideas. Familias devotísimas escondían sus cuadros de santos, por no dar muestras de mal gusto en conservarlos, y ha habido en San Juan y en otras partes, quienes remojándoles, hicieron servir sus lienzos mal despintados para calzones de los esclavos”.³⁴ En su propia casa, el espíritu de innovación de sus hermanas confinó a los santos del panteón familiar al dormitorio pues, como objetos de religión, “no era indispensable que estuviesen en la sala”.

Desde fines del siglo XVIII, el pensamiento ilustrado impuso cambios en la educación y en las costumbres, las modas y los gustos. Transición que opera de manera casi imperceptible al comienzo, los primeros síntomas de este proceso tuvieron en las imágenes un escenario privilegiado: la valoración del arte se deslizó, casi imperceptiblemente, de la función modélica e intercesora de las figuras sagradas a una mirada propiamente

estética, anclada en el virtuosismo de la imitación de la naturaleza. Así, de un lienzo de San Vicente Ferrer, pintado por el italiano Ángel María Camponeschi, dice en una carta Francisco de Letamendi, comitente del cuadro, que “ha hecho admirar la perfecta imitación del natural con las demás propiedades, dignas de un buen pintor”. Y agrega: “...el cuadro anda de casa en casa, porque todos lo quieren ver”,³⁵ pues Buenos Aires no contaba aún, en las primeras décadas del siglo XIX, con espacios de exhibición pública para las obras de arte.

Los artistas también debieron adecuarse a nuevas exigencias. En los periódicos de la época, los retratistas se empeñaron en resaltar su capacidad para reproducir el fielmente la fisonomía de sus comitentes, los hombres y mujeres de la alta sociedad porteña. En la casa familiar, la presencia creciente de los retratos comenzó a competir con las imágenes sagradas. En 1790, en la casa porteña de María Martina Pereyra Lucena, había siete cuadros de este género.³⁶ Cuatro décadas más tarde, Carlos Enrique Pellegrini mostrará ya la intimidad confortable de una tertulia, nueva forma de la sociabilidad porteña, en la cual los asistentes, en poses relajadas, toman mate en un ambiente decorado por una sola pintura que, por supuesto, es un retrato.³⁷

Sin embargo, la construcción de un territorio íntimo, en las imágenes, sólo será posible cuando la familia quiebre el silencio, y sus diarios personales, correspondencia, escritos y memorias se animen con las voces del afecto. Una vez más, la expresión de los sentimientos se manifestará antes en las cartelas que en los gestos: “Al Amigo de mis Esperanzas”, reza la enigmática dedicatoria en el retrato de Melitona Márquez de Ferrera, pintado en 1854 por Bernabé Demaría. La leyenda anuncia el surgimiento de una nueva afectividad, en la cual el arte traspasará los muros de las casas para mostrar las renovadas formas de la amistad, el amor y la intimidad doméstica.

“Recuerdo los placeres y pasatiempos infantiles, las horas de recreo después de vuelto de la escuela, los lugares apartados donde he pasado horas enteras y semanas sucesivas en inefable beatitud, haciendo santos de barro para rendirles culto en seguida, o ejércitos de soldados de la misma pasta para engréirme de ejercer tanto poder. [...] Creábame mi madre en la persuasión de que iba a ser clérigo y cura de San Juan, a imitación de mi tío, y a mi padre le veía casacas, galones, sable y demás sarandajas. Por mi madre me alcanzaban las vocaciones coloniales, por mi padre se me infiltraban las ideas y preocupaciones de aquella época revolucionaria; y obedeciendo a estas impulsiones contradictorias, yo pasaba mis horas de ocio en beata contemplación de mis santos de barro debidamente pintados, de-

Santos y soldados: la intimidad con las imágenes en los tiempos del cambio

jándolos en seguida quietos en sus nichos, para ir a dar a la casa del frente una gran batalla que yo y mi vecino habíamos preparado un mes antes, con grande acopio de balas, para ralear las pintorreadas filas de monicacos informes”.³⁸

A través de las imágenes, la mirada clarividente de Sarmiento supo percibir el comienzo de las transformaciones, cuando los nuevos aires de secularización afectaron el gusto, las formas de la piedad, las ideas y los hábitos de las familias.

Notas

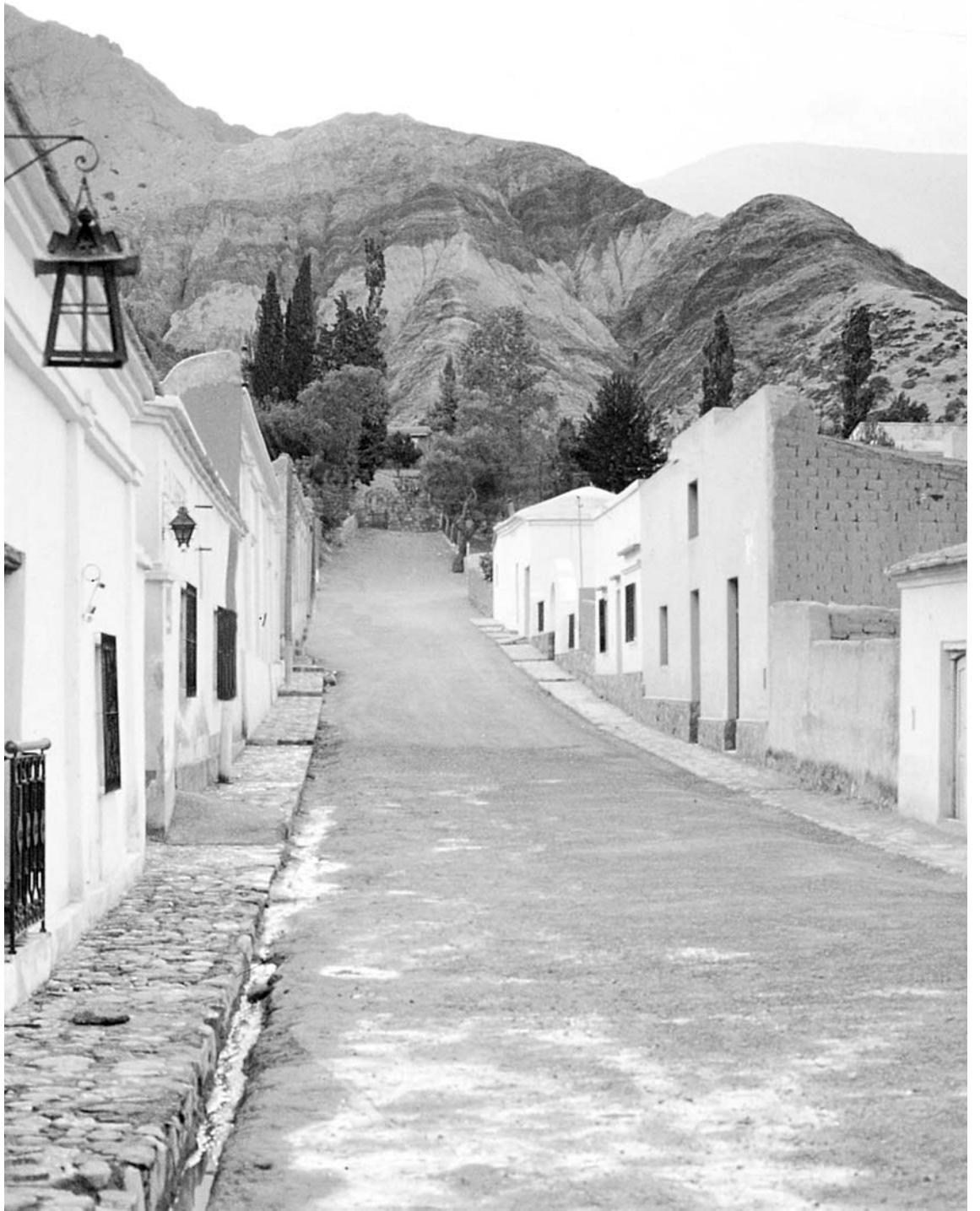
1. Las imágenes están tomadas de la Serie del Corpus Christi de la iglesia de Santa Ana, compuesta por 16 lienzos pintados en Cuzco hacia 1680, de los cuales cuatro se conservan hoy en colecciones chilenas y el resto en el Museo Arzobispal de Cuzco.
2. Durante el relevamiento encontré una sola imagen del interior de la casa. Se trata de un grabado aparecido en la *Relation du voyage de la mer du Sud...*, escrita por el ingeniero y militar francés Amadeo Frezier y publicada en París en 1716. En sí misma, la representación se inserta en el gusto francés del siglo XVIII por los grabados de escenas de interior. La iconografía resulta desconcertante: en la sala de una casa, que suponemos limeña, tres mujeres se entretienen conversando mientras el agua se calienta para el mate. Sobre la pared del fondo cuelgan tres grandes cuadros con representaciones de ángeles arcabuceros, que parecen formar parte de una “marcha” mayor. ¿Qué hacen estos extraños seres alados, privilegio de creación pictórica americana, en una vivienda privada? Fuente de un debate historiográfico interminable sobre su originalidad iconográfica y su función, hasta ahora siempre los habíamos visto en los muros de los templos. Los vestidos y peinados de las mujeres, de las que se dice que son “españolas del Perú”, son una mezcla estrafalaria de lo español y lo andino, con ciertas reminiscencias orientales. Los elementos para el mate, son de plata (“*chalumeau d'argent pour sucer la teinture de l'herbe du Paraguay*”; “*maté ou coupe de calebasse armée d'argent*”; “*pot d'argent pour chauffer l'eau*”). Todo parece confirmar que la escena fue “armada” en base a los lugares comunes del imaginario europeo con respecto a América: devociones insólitas, convivencias étnicas y riqueza minera. El funcionario francés, comisionado para hacer este viaje con fines científicos, pudo haber visto en alguna iglesia peruana las escuadras de ángeles, y el autor del grabado (¿el mismo Frezier?) encontró perfectamente natural representarlos en el interior de una vivienda de la clase acomodada. Reproducida en G. Furlong, SJ, *Historia social y cultural del Río de la Plata, 1536-1810*, tomo II, Buenos Aires, Tea, 1969, p. 48.
3. Citado en S. Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, FCE, 1994, p. 140.
4. H. H. Schenone, “Imaginería”, en: *Historia general del arte en la Argentina*, tomo I, Buenos Aires, Academia Nacional de Bellas Artes, 1982, p. 284.
5. Una escritura del año 1633 informa que Luis de Tejada actuó como apoderado del pintor en un censo a favor del convento carmelita. Transcripto en: L. de Tejada, *Libro de varios tratados y noticias*, lección y notas de J. M. Furt, Coni, Buenos Aires, 1947. Debo aclarar que, a los fines de una lectura más comfortable, transcribí la grafía original a las formas actuales de las palabras.
6. R. Rojas, “Noticia Preliminar”, en: L. de Tejada, *Peregrino en Babilonia*, Librería Buenos Aires, La Facultad, pp. 41-42.
7. Antonio Téllez de Acevedo, “Lyra misteriosa y método contemplativo que, a expresión de las láminas, facilita el passo a la devoción, para seguir a el más soberano Maestro, en el doloroso camino de su Sacratissima Passion”, citado en *Estampas. Cinco siglos de imagen impresa*, Madrid, 1981, p. 36.
8. En el monasterio de las carmelitas de Córdoba se conserva un lienzo atribuido por Schenone en 1982 a un seguidor de Daniel. En él se representa la escena de Cristo atado a la columna con San Pedro arrepentido, que es justamente el *locus* iconográfico que describe Tejada en su *Peregrino...* Futuras investigaciones podrán quizás confirmar un nuevo vínculo entre el poeta y el pintor.
9. Se refiere una figura monumental del Nazareno, que le fuera enviada desde Cuzco por Rosendo Rico en 1785, y que hoy se conserva en la Santa Casa de Ejercicios de

- Buenos Aires, A. L. Ribera y H. H. Schenone, *El arte de la imagería en el Río de la Plata*, Buenos Aires, IAA, 1948, pp. 46-47.
10. Las imágenes *acheiropoieticas* son aquellas de las cuales se creía que no habían sido hechas por la mano del hombre, sino que su mismo origen era milagroso. De este tipo eran las imágenes por contacto o “verónicas”, término que procede de *vera icon*, la “verdadera imagen” del Salvador que se imprimió milagrosamente en el pañuelo con que una mujer, conocida desde entonces como Verónica, secó el rostro de Cristo durante su camino al monte Calvario. Algunas de ellas surgieron *exnihilo*, como la imagen de la Virgen de Guadalupe de México estampada en la *tilma* del indio Juan Diego; de otras se decía que habían sido pintadas o esculpidas por San Lucas o por Nicodemo, o bien que en su factura habían intervenido la Virgen o los ángeles.
 11. Alfonso Alfaro, “Óyeme con los ojos. Elogio del cuerpo entrevisto”, en *Corpus Aureum*, México, Museo Franz Mayer-Artes de México, 1995.
 12. *Cartas Anuas de la Provincia jesuítica del Paraguay (1730.1735)*. San Miguel, Archivo de la Curia (Colegio Máximo); Carta del Padre Boroa (1637), en *Jesuitas y Bandeirantes no Tape* (1615-1641), int. y notas J. Cortesao, Río de Janeiro, B. Nacional, 1952. Debo expresar mi agradecimiento al arquitecto Norberto Levinton, que gentilmente puso a mi alcance las transcripciones de las *Cartas Anuas*, como también su trabajo inédito sobre la “Identidad, experiencia del arte y experiencia religiosa en las misiones jesuíticas”.
 13. Carta del padre Roque González de Santa Cruz SJ al padre provincial Pedro de Oñate (1626-27) *Pax Christi. (Cartas del Beato Roque González de Santa Cruz y otros documentos)*, presentación: F. Pérez-Maricevich, y B. Melia, Asunción, Díaz de Bodoia y Gómez Rodas Editores, 1983. Citado en: Levinton, *op. cit.*
 14. G. Furlong, *op. cit.*, pp. 160-161.
 15. S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 94.
 16. A. Sepp, SJ, *Continuación de las labores apostólicas* (1709), edición a cargo de Werner Hoffmann, Buenos Aires, EUDEBA, 1973, vol. II, pp. 97-99.
 17. A. L. Ribera y H. H. Schenone, *op. cit.*, p. 36.
 18. R. González, “Patronazgo, legitimación y contención social en la colonia. El caso del Marquesado de Tojo”, en: *Las artes en el debate del Quinto Centenario*, Buenos Aires, CAIA, 1992, p. 115; I. Gori y S. Barbieri, *op. cit.*, pp. 380-384.
 19. D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, Buenos Aires, Emecé, 1998, pp. 192-193. Debo aclarar que, a los fines de una lectura más confortable, transcribí la grafía original a las formas actuales de las palabras.
 20. A. L. Ribera y H. H. Schenone, *op. cit.*, pp. 50-51. Para un estudio exhaustivo del comercio de arte en el Virreinato del Río de la Plata, véase Burucúa, “Pintura y escultura: una lectura problemática de un barroco poco frecuentado”, en Ramón Gutiérrez (comp.), *Barroco Iberoamericano, de los Andes a las Pampas*, Barcelona-Madrid, Zurbarán-Lunweg, 1997.
 21. A. L. Ribera y H. H. Schenone, *op. cit.*, pp. 37-38.
 22. J. Torre Revello, *Arte popular en el antiguo Buenos Aires*, Buenos Aires, Peuser, 1927, pp. 91-97.
 23. I. Cruz de Amenábar, *Arte y sociedad en Chile. 1550-1650*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 1986, Cruz, pp. 203-206.

24. I. Gori y S. Barbieri, *op.cit.*, pp. 424-429. Todas las referencias al inventario de 1718 han sido extraídas de esta publicación.
25. G. Furlong, SJ, *op. cit.*, pp. 322-323.
26. H. H. Schenone, "Pintura", *op. cit.*, tomo II, p. 85.
27. J. E. Burucúa, *op. cit.*, p. 441.
28. Alfonso Alfaro, "Espejo de sombras quietas", en Revista *Artes de México*, N° 25, julio-agosto de 1994, México, p. 13.
29. H. H. Schenone, en: *Salvando Alas y Halos*, Buenos Aires, Fundación Tarea, 1989, p. 24.
30. Mateo Pizarro, un pintor desconocido hasta 1986, cuando Iris Gori y Sergio Barbieri descubrieron su firma en un cuadro de San Ignacio de Loyola en la iglesia de Uquía, en la Quebrada de Humahuaca, I. Gori y S. Barbieri, *op. cit.*, pp. 11-12.
31. Gabriela Braccio, "Muro o marido. La profesión religiosa como alternativa femenina", tesis de licenciatura, Buenos Aires, Prohal, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, inédito; A. Lavrin, "Religiosas", en: L. S. Hoberman y S. Socolow, *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Buenos Aires, FCE, 1992, pp. 175-213.
32. Véase, en este sentido, P. Ganster, "Religiosos", en: L. S. Hoberman y S. Socolow, *op. cit.*, pp. 141-174.
33. Agradezco al señor. Alejandro Moyano Aliaga, director del Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba, quien, desinteresadamente, puso a nuestra disposición el material de archivo relacionado con la familia Ceballos.
34. D. F. Sarmiento, *op. cit.*, pp. 193-194.
35. El cuadro, legado por la familia al convento porteño de Santa Catalina de Siena, hoy se conserva en el Museo de Arte Hispanoamericano "Isaac Fernández Blanco"
36. A. L. Ribera, *El retrato en Buenos Aires. 1580-1870*, Buenos Aires, UBA, 1982, p. 81.
37. Reproducida en G. E. Furlong, *op. cit.*, p. 388.
38. D. F. Sarmiento, *op. cit.*, pp. 185 y 207-208.

Crónica

Héctor Tizón



Jujuy

Héctor Tizón

Estas tierras del norte, las “provincias de arriba”, fueron la cuna de las ideas que encendieron la mecha de la independencia de la América española. El cabildo de Buenos Aires, y la plaza frente al cabildo y los pocos vecinos que allí se concentraron una mañana de mayo con ánimo confuso por las vagas noticias metropolitanas que hablaban de un rey estúpido aprisionado por su propia estolidez y la rapiña napoleónica, no fueron más que el escenario del paso inicial de aquel largo, azaroso, desdichado camino que debía recorrerse para llegar a lo que fue después.

Los hombres que le dieron el empujón ideológico a lo que luego se convertiría en la lucha por la independencia americana estudiaron o se formaron en Chuquisaca, no en Buenos Aires; aquí fatigaron la lectura secreta de Rousseau, Diderot, Montesquieu, los enciclopedistas y demás autores subversivos y se entrenaron en las artes dialécticas que luego les iban a servir para enfrentarse a sus paisanos y a los españoles recalcitrantes, que a muy poco se percataron de que la teoría del “trono vacante” no era más que un subterfugio para alzarse no sólo con el gobierno sino también con el poder. En realidad, lo que ocurrió entonces no fue más que otra muestra de aquel sempiterno deporte o costumbre que era ya la guerra civil en nuestra historia iberoamericana, cuyo primer ejercicio –también de realismo mágico– estuvo a cargo de aquel temperamental quijote del Amazonas que fue Lope de Aguirre, autoapodado El Traidor.

Que la rebelión americana o patriota no fue otra cosa que una con-tienda o guerra civil es una verdad basada en innumerables ejemplos y

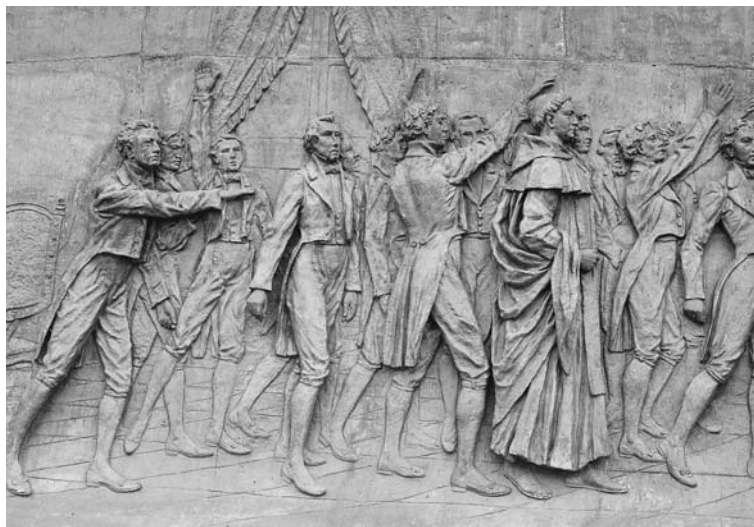
*Delante de los cerros, un paisaje de casas similares, austeras en su arquitectura, que se alineaban a los lados de calles de tierra o pavimentadas, las menos, con cantos rodados o “piedras bolas”.
(Vista de Talampaya, Jujuy)*

testimonios de aquellos que fueron sus propios actores. Todo lo demás, es decir el patriotismo recitado de las esfemérides, queda tan sólo para el vacuo discurso, ya inaudible, de los llamados festejos patrios.

Como siempre, los logreros, oportunistas y aprovechadores cultivaban y sacaban partido de las aparentes divisiones entre metrópli y colonia. Veamos lo que dice un protagonista, que escribe en el fragor de la contienda, pero que tiene el carácter de testigo calificado por ser extranjero: “¿Quiénes fueron los perpetradores de los crímenes que con tanta ostentación se vociferan, si es que efectivamente se cometieron? Si con efecto muy pocos Americanos ocuparon los primeros puestos en la magistratura civil de América, y muy pocos militares Americanos han mandado en ella, ¿cuántos ministros del despacho, presidentes de los consejos, capitanes generales de las provincias, inspectores, virreyes, gobernadores, etc., no ha habido en España y los hay aún en el día, que eran Americanos? ¿Excluía por ventura el ser Americano para obtener a los destinos en España?”, se preguntaba ese protagonista de las luchas de emancipación, inglés que combatió junto a San Martín y Bolívar, y se contestaba a sí mismo de este modo: “No, antes, al contrario, su viveza natural y dulzura de carácter y maneras, les abrían el camino para ser bien admitidos en la sociedad, y adelantar en la carrera que abrazaban”.¹ Y el mismo autor, un poco más adelante, confiaba en que “es de esperar que los Españoles no consideren ya a los Americanos como hijos rebeldes sino como compatriotas que hicieron lo que ellos en su caso habrían hecho; y los Americanos que no miren a los Españoles como sus opresores, sino como víctimas de unos mismos abusos y de un mismo go-

Fue en las “provincias de arriba” donde se encendió la mecha de la revolución americana. Allí, la lectura de los enciclopedistas formó a los hombres que dieron el impulso ideológico a las luchas por la independencia.

Juramento revolucionario, bajo relieve de Lola Mora. (Casa de la Independencia)



bierno [...] para preparar la opinión al olvido de antiguas desgracias, y pasadas desavenencias”.

Pero no siempre fue, como lo acabamos de insinuar, una contienda con ciertos rasgos caballerosos entre absolutistas y liberales. Antes hubieron movimientos colectivos, casi absolutamente indígenas, como el de Túpac Amaru. Levantamientos mesiánicos como ése arrebatan o refutan el carácter lineal de una lectura de la historia americana, aunque no fueran distintos de otros similares en el mundo. Savonarola se proponía precipitar el escenario apocalíptico postulando la purificación de los heréticos con las llamas de la hoguera. La pasión y muerte de Túpac Amaru, su rebelión, está íntimamente relacionada con esa visión mesiánica de los vencidos, aunque nadie deje de ver que también contaron otras causas para desencadenarla, como los cambios producidos por la administración de la nueva dinastía de los Borbones, con la subsecuente transformación de parámetros económicos y la disputa con el cada vez mayor poder imperial inglés. Pero el verdadero motor de los vencidos indígenas para sublevarse contra toda esperanza fue el odio feroz, tenaz y militante que sentían por la historia.

A partir de entonces, los hijos del conquistador blanco heredaron la posición de superioridad respecto del indio, del mestizo, del gaucho. Desde entonces, es decir a partir del principio, aquí el estamento de los colonizados aceptaba su situación, esto es su sumisión, y las esporádicas sublevaciones o rebeliones no tuvieron nunca un destino igualitario, fueron siempre alzamientos provocados por el exceso de arbitrariedad o por la miseria, es decir reacciones instintivas sin ningún concepto ulterior.²

Superados con los años aquellos modos cruentos, sobre todo con el advenimiento al trono metropolitano de Carlos III, a partir de la política progresista de sus lúcidos ministros, comienza a variar la relación entre lo que empezábamos a ser nosotros y ellos. Nuestro destino nacional diferente.

¿Pero, por qué nos peleamos, cuál era la razón de aquella contienda que duró tanto y que en realidad nos moldeó como nación?

Se trataba de tierras –las del norte de Córdoba del Tucumán, después tan descuartizadas– cuya extensión superaba la de la suma de varios países de Europa, pero, en buena parte, tan desiertas y vacías como la Luna. Una historiadora nos adelanta algunas explicaciones; aunque se refiere al tiempo inmediato a la independencia, esa explicación resulta idónea también para el tiempo anterior, bien que se refiere especialmente a las tierras áridas de la Puna. Halla para ese fenómeno tres razones: la mano de obra indígena disponible, siervos de la gleba fungi-



La rebelión de Túpac Amaru está directamente vinculada con una visión mesiánica de los vencidos.

Las sublevaciones o rebeliones como ésta nunca tuvieron un destino igualitario, siempre fueron alzamientos provocados por el exceso de arbitrariedad o por la miseria.

*Retrato de Felipe Túpac Amaru.
(Escuela cuzqueña, Perú)*

Donde respirar es difícil

bles y dóciles ya; la riqueza minera, y el estratégico paso obligado entre las “provincias de arriba y las provincias de abajo”.³

El llamado Concolorcorvo, cronista chacotón y pintoresco como el apodo que adoptó, tardó más de un año en recorrer —como comisionado para el arreglo de Correos y Ajuste de Postas— el camino desde Buenos Aires hasta Lima, con algunos desvíos, es claro, y dejó minuciosa constancia de su peregrinaje por estas tierras de altura tan combatidas por los vientos, “para los cansados, sedientos y empolvados caminantes”, pero también para “los poltrones de ejercicio sedentario, incluso de allende el mar”.⁴

Aquel lazarillo viajero habla de todo, sin preocuparle esa vieja afirmación vulgar que sostenía que viajero y embustero son sinónimos. Su extensa crónica abarca el examen de la orografía y la forma de carnear vacas, la gracia de las mujeres (“las más pulidas de toda América hispana”), tipos tan tacaños que mantenían una mula con una aceituna, de casas y sus bibliotecas, tan módicas o pobres “porque no se debía leer más que en pocos libros y buenos”. Esto nos lleva a evocar el inmortal soneto de Quevedo, recordándonos también que los habitantes de por aquí, mestizos de leche, son peores que los gitanos. Mucho tiempo después este dictamen sería recogido por un gran poeta, desconocidamente viajero, cuando al hablar del coya aventura que “tiene las facultades mentales adormecidas en una pereza de topo. Es de carácter manso y considerado con un criterio de código, es honrado. Bebe mucho y no tiene muy metido el concepto de indisolubilidad del matrimonio”.⁵

Concolorcorvo también relata las preferencias de los jóvenes de este virreinato por estudiar fuera de Buenos Aires —en Chuquisaca, Córdoba y aun Santiago de Chile—, y muy pocos de ellos para cura, “por ser de muy poca congrua y sólo suficientes para pasar una vida frugal”.

Pero una de las más pintorescas crónicas sobre estas tierras, si no la mejor, es la que nos dio el sueco Erik von Rosen en un curioso libro con un título que ya por entonces reclamaba para esa tierra la nostalgia: *Un mundo que se va*.⁶ A través de sus páginas, sepultadas durante muchos años por un manto geológico de ingrata ignorancia, el barón von Rosen describió pormenorizadamente el país alto.

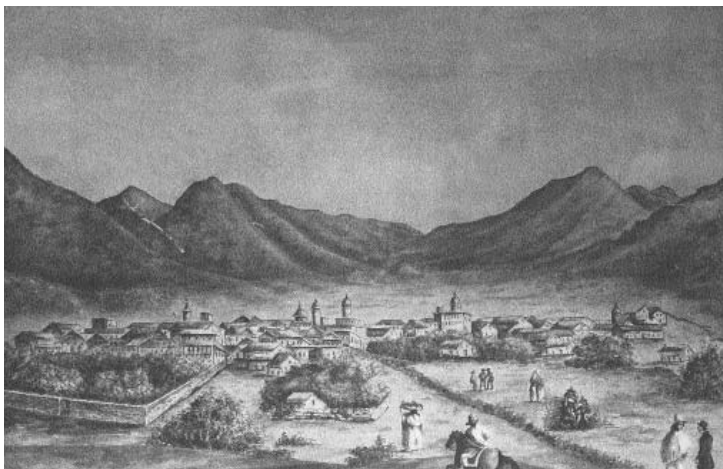
En esta enorme región —cuyos caminos trajinaron las tropas mal entrazadas de realistas y patriotas—, no sólo es arduo vivir establecido sino que es penoso hasta respirar, sobre todo cuando sopla el caprichoso viento caliente y polvoroso durante el cual —señala el noble sueco— hasta los perros de la recua pierden su buen humor y ya no trotan sino caminan resoplando y sacando la lengua.

Claro que no toda esta enorme extensión era tan alta, árida y desierta; también tenía otras características propias, arboladas, menos fragosas, verdes. Fue allí, por lo general, donde se fundaron las ciudades, casi todas ellas ribereñas a cursos de agua, algunos de tan menudado caudal que con el tiempo desaparecieron. Pero, a excepción del atisbo de aguas cercanas, las ciudades en realidad fueron hijas del capricho y de la burocracia voluntariosa de obcecados capitanes y de curas, tan parecidos los unos a los otros.

Hay, como se sabe, una teoría de la ciudad argentina, así como un tratado de la ciudad indiana, descrita conforme al entusiasmo que en nuestros sociólogos deparó, seguramente, la inteligente o estimulante lectura de Fustel de Coulange.

Creemos que lleva razón Ricardo Levene en aquella difundida afirmación de que la Argentina, a diferencia del resto de Hispanoamérica, no fue conquistada sino colonizada, y con la fundación de Jujuy se cerró el ciclo en el Río de la Plata de esa colonización.

La minería –postula Kossok– como fuente proficua de rentas feudales, así como la existencia de una población sedentaria y explotable, figuraban entre los pilares fundamentales de la pirámide de la sociedad feudal hispanoamericana, cuyo carácter colonial se expresó principalmente en el hecho de que una aristocracia política y económicamente poderosa, proveniente de Europa, se levantó sobre una masa de indios semilibres o esclavizados.⁷ A poco del descubrimiento ya se vio que en esta vasta extensión no existía imperio organizado que vencer ni riqueza mineral alguna que pudiera servir de señuelo o



A falta de un imperio que vencer o de riqueza mineral que sirviera de acicate, quienes buscaban hacer fortuna cambiaron de rumbo. Las ciudades fueron hijas del capricho y de la burocracia de capitanes y curas. Vista de la ciudad de Salta, Besnes e Irigoyen, 1851. (Monumenta Iconographica, Bonifacio del Carril, Emecé, Bs. As., 1984)

acicate a infanzones, hidalgos o porqueros aspirantes a tales. A partir de esa desilusión, los “caballeros” que buscaban hacer fortuna meteóricamente se desalentaron y cambiaron de rumbo, en beneficio, al menos en potencia, de genuinos inmigrantes colonizadores. El mismo autor señala que un factor no menos importante fue la participación relativamente elevada de extranjeros en el Virreinato del Río de la Plata; de esta manera, la base de la población colonial de origen europeo, por comparación con la autóctona, fue incomparablemente más amplia que en otras regiones de Hispanoamérica.

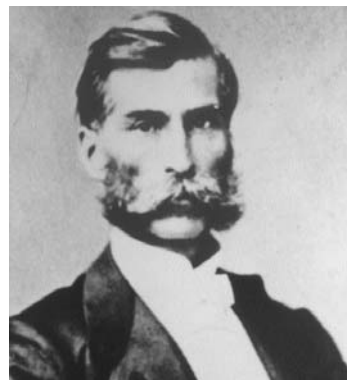
Pero también es cierto que esos colonizadores se apartaron cada vez más de la influencia de la metrópoli. Esto en realidad vino a romper con todos los cánones y sacralizados prejuicios de aquella monserga que se conocía como de nobleza y honor (no trabajar con sus manos, ni incurrir en actividades vedadas a los “bien nacidos” por ese código). Esta ociosa banalidad no fue en realidad de ninguna manera inocua sino que, a poco, se convirtió en la razón de ser del atraso, la postergación, la postración económico-social y, subsecuentemente, el resentimiento que tal situación depara. Veamos al respecto las afirmaciones de cierto autor, calificado irrisoriamente de federalista, al presentar el hecho histórico aludido: “El puerto de Buenos Aires ha demostrado ser lo menos argentino posible: es él quien ha sustentado la importación de leyes y costumbres y modas extranjeras, antihispanistas, antihispanoamericanas, con el solo y exclusivo objeto de desnaturalizar al país y arruinar a las provincias, en tanto que no se perjudique su dominación sobre las mismas... El puerto de Buenos Aires siempre se contrapone a la ciudad de Córdoba del Tucumán, incomparablemente más grande que Buenos Aires, por la misma razón que Toledo, La Haya o Venecia son superiores, sin duda alguna, a Nueva York o Chicago. El valor de una ciudad está en lo que ella representa en la tradición, en el arte, en la civilización”.⁸ Este ejemplo de estolidez revisionista es calificado con exagerada benevolencia por Kossok al decir que resulta una muestra de noble tradicionalismo aristocrático frente al arribismo de la costa [*sic*] y es consecuente consigo mismo al describir la revolución de mayo de 1810 como “demagogia porteña”.

Esa extraña acusación de extranjerizante, casi siempre proferida entre nosotros por extranjeros, prosperó después a punto tal de provocar de algún modo la ulterior recomendación sarmientina –lamentable, claro está– de no ahorrar sangre de gauchos. Pero, como suele decirse, esos polvos traerán, después, estos lodos. Ese espíritu, “apegado a la tradición de nuestros mayores” –frase hecha que siempre fue un taparrabos– es el que rechazó a Castelli cuando llegó a Salta a propagar la revolución de mayo, “por estar cargado de jacobinismo”. Fue así como se formaron

nuestras crueles provincias: entre el apego al viejo régimen colonial que aseguraba a las llamadas “familias tradicionales” el dominio de los ancestrales medios de producción y los vientos incontrollables del cambio al cual ellas debieron adaptarse, en su mayoría de mal grado. De ese horizonte sin grandeza en lo territorial –o esa miopía localista– es de lo que Belgrano quejumbrosamente se agravia, en carta a Güemes, en 1817, cuando espeta así: “Si nuestros paisanos estuvieran imbuidos del espíritu de Nación, y no reducida su idea de Patria a sólo su lugar, y cuando más su provincia, y quisieran seguirme, yo aseguro a Ud. que nada tendríamos que trabajar para ir arrollando a esta canalla, casi sin tirar una bala, pero todavía es muy temprano para que el espíritu nacional haga sus efectos, y conozco que debe ir por grados”.

Las “familias principales” vieron con malos ojos el movimiento independentista porque hasta entonces este territorio del norte gozaba de una economía distendida y de un vigoroso intercambio comercial, pues la salida por el Pacífico estaba abierta para el comercio y la frecuencia de trato entre Jujuy y la región altoperuana con sus puertos propios era útil para el tránsito del comercio. De allí también que los dueños de las haciendas y del peonaje que las servía guardaran una opinión tan poco favorable sobre ese clima de libertad “difundido por los dueños del puerto de Buenos Aires” y rechazaban la idea de abrir éste a la libertad de comercio.

Todas las provincias argentinas denominadas históricas crecieron a la sombra de un espadón ecuestre, más o menos benigno, más o menos cruel, pero a muy pocos o a ninguno de sus pobladores animó el espíritu de nación como integridad territorial que fuera más allá de los límites regionales. La “República de Tucumán”, del caudillo Aráoz, es una muestra pintoresca de ello, como también el no tan pintoresco amague de Buenos Aires por constituirse en la República del Plata, secesionada de la Confederación. Rosas retuvo en sus manos omnímodas el centralismo, sedicentemente federal, pero no evitó que Tarija y otras regiones de las “provincias de arriba” se separaran. La organización constitucional de 1853 teóricamente aglutinó a la Nación, pero fue el enfrentamiento en Pavón –cuando Urquiza derrotó en los hechos a Mitre pero se retiró inexplicablemente del campo de batalla– el que dio comienzo a la era liberal y de la reafirmación del imperio metropolitano sobre el resto del país. Sin embargo, los períodos históricos nunca tienen lindes precisas. La montonera fue derrotada en Pozo de Vargas –su última batalla propiamente dicha– en 1870 y su último caudillo, Felipe Varela, arrinconado para siempre, murió en el exilio.



Las provincias argentinas crecieron a la sombra de los caudillos, pero pocos o ninguno estaban animados por un espíritu de integración más allá de los límites regionales.

Retrato de Felipe Varela.

La organización nacional

A partir de entonces, comenzó efectivamente el denominado progreso liberal en el país, que terminó de ocuparse e integrarse con Roca, tan inútilmente discutible como el general Custer.

Distancias y comercio

Hacia 1860, el país estaba ocupado por “blancos” sólo en un sesenta por ciento, el resto era gente mestiza e indios, estos últimos arrinconados en sus reducciones obligadas, cada vez más estrechas. Las enormes distancias se agrandaban por los lentos medios de locomoción: una galea podía recorrer, aproximadamente, treinta leguas por día y era, por entonces, hasta el advenimiento del ferrocarril, el medio más veloz. Las distancias y los sistemas de comunicación tan precarios encarecían los productos del Interior (en la vecina Santiago del Estero, el azúcar de los primitivos ingenios tucumanos era más cara que la cubana, por ejemplo), sobre todo en las provincias de Salta y Jujuy, trajinadas durante casi dos décadas y arruinadas por la guerra. Privado de las riquezas “en metálico” de las provincias altoperuanas –también aisladas por la contienda–, el comerciante de ultramarinos sólo vendía al por menor, con “mucho fiado y poca plata”, y cuando su mercadería era incautada por el ejército, el pago, si lo había, era “con boleta”.⁹

El paulatino desarrollo del ferrocarril desplazó a un vigésimo de la población argentina que dependía directa o indirectamente del movimiento de mensajerías, tropas de mulas y carretas, de los servicios auxiliares de postas y de los talleres de construcción y reparación de vehículos y avíos. En 1880, diez empresas totalizaban 2500 kilómetros de ferrocarril.

Las mujeres

Argentina, por cierto, no es México ni es Perú, ni siquiera Guatemala. Todo aquí se hizo de la nada, del vacío, del desierto y de la improvisación. Ningún edificio de este país tiene carácter arquitectónico puro. Y, como dice Enrique Banchs en su curioso libro sobre las ciudades argentinas (1910), Jujuy es la Cenicienta, porque es pequeña, recatada y virtuosa. La ciudad es casi isleña –dice– con sus siete cuadras de ancho, ceñida por dos ríos. “Es tan pequeña que un anciano, haciendo su paseo matutino alrededor de ella, la da vuelta en media hora.”

¿Qué hay aquí por estos años? El tiempo se ha detenido, y, hasta la llegada del ferrocarril –un acontecimiento equivalente a la llegada de las tropas del primer ejército patriota, algunas décadas antes– han ocurrido muy pocas cosas, apenas algunos nacimientos y escasas muertes, porque sus pobladores, sobre todo los de sangre francamente criolla, tienden a la longevidad.

El pulido poeta Banchs, metido a cronista viajero en el año del cen-

tenario, no ha sido condescendiente con ella. Ni siquiera se ha percatado de aquella observación de un testigo tan castrense como el general Tomás de Iriarte, cuando en sus *Memorias* anota que Jujuy era muy divertido, y, siguiendo la opinión del cazurro Concolorcorvo, “sus mujeres son las más bizarras del Tucumán”. Tales damas –se dice– eran cultas, como Anita Gorostiaga, por nombrar alguna, “que era tan bella como erudita, basta decir que hablaba el latín”. Y éste es buen asunto para detenernos, puesto que viene de sus orígenes.

Estas mujeres serían seguramente descendientes de aquellas “niñas de las familias más distinguidas” que, según refiere el padre Lozano, el conquistador Juan Gregorio de Bazán, mediante gestiones ante el rey de España y el Consejo de Indias, en la segunda mitad del siglo XVI hizo venir en caravana y dio en matrimonio a sus capitanes en las provincias que formaban entonces los dominios de Córdoba del Tucumán, desde Jujuy hasta Santiago y Catamarca. Esto se hizo –dice Benjamín Villafañe, talvez inconsciente precursor de los teóricos de la limpieza de sangre– “para evitar los males que con el tiempo había de acarrear el liso tronco de la sangre de los españoles con la del indio”.¹⁰ De estas mujeres jujeñas aún no se ha dicho demasiado; el mismo cronista que acabamos de citar nos cuenta, por ejemplo, que una especie de precursora de Mata Hari, llamada Juana Moro de López, seducía con sus encantos, “sin perder la dignidad”. El jefe de la caballería realista huyó en pos de ella, al comienzo de la batalla de Salta, arrastrando con él la tropa bajo su mando. El virrey Pezuela –por mal nombre “La araña colorada”– la apresó y condenó a ser emparedada, pero se salvó por la piedad de una vecina que horadó el muro. También mencionaremos a “La Regalada” –extraño mote para ser virtuosa–, que salió de un rancho totalmente desnuda, dicen que fingiéndose loca, para entretener a una partida realista; o Juana Robles, espía patriota a quien –descubierta– pasearon por las calles montada en un asno, emplumada, la mitad del cuerpo desnuda, blanco de los insultos de la soldadesca y de la chusma que respondía a los realistas. Bravas hembras, según se colige.

Una elocuente prueba de cómo las provincias del norte fueron diezmadas, arruinadas por la guerra de la independencia, nos la da la siguiente estadística: en 1810, los habitantes de Jujuy eran 4000, cuarenta años más tarde sólo quedaban 2200.

Casi un siglo después, aún se notaban en la ciudad los vestigios causados por la guerra, como advierten viajeros convertidos en atentos cronistas. Una casa no era muy distinta de la otra, no existían oropeles edilicios o vanagloria arquitectónica. Las casas eran grandes, había por



Se decía que las jujeñas eran las mujeres más “bizarras” del Tucumán. Los relatos de los cronistas destacan la belleza, el encanto e incluso la bravura de muchas de aquellas mujeres.

Trajes del camilucho y de la camilucha de Tucumán, detalle, óleo, Alto Perú (?), c. 1770. (Bonifacio del Carril, *El Gaucho*, Emecé, 1993)

Viviendas, vestimentas, costumbres

lo general cuatro por manzana o dos por calle hacia mediados del siglo XIX y cada una podía albergar a unas veinticinco a treinta personas, grupo constituido por las familias –numerosas, con tantos hijos como quisiera la naturaleza– y la servidumbre, incluidos uno y a veces dos opas, emblemático agregado de las gentes de pro. En cada casa o solar había una huerta y una quinta, un horno de barro, un viejo pozo de balde –siempre con uno o dos sapos, de los llamados rococos, para aclarar el agua– y un lugar donde acampaban los campesinos que venían de las fincas trayendo los corderos y novillos que carneaban en los fondos.

Hasta casi finalizado el siglo XIX en Jujuy no había cafés ni confiterías, pero no escaseaban las pulperías, lugar de beveraje para la clientela masculina sedentaria o pasajera; las había de primera, segunda o tercera, conforme a la alcabala que pagaban. E incluso muchas familias principales tenían, en el cuarto delantero de la casa, un negocio de esa laya, lo cual no era considerado impropio ni desdorado.

A pesar de lo dicho, las casas tenían un cierto aspecto conventual, con un zaguán amplio, largo y oscuro que daba al primer patio bordeado de columnas, como un atrio. Estas casas se alineaban sobre calles generalmente sin aceras y muy pocas de ellas pavimentadas con cantos rodados o “piedras bolas”; por la calzada corrían los regueros o cruzaban las acequias. Al respecto, consideremos lo que nos dice un gran escritor jujeño, testigo lúcido de la pequeña ciudad de entonces: “Las calles del pueblo ofrecían mucho menos variedad que ahora. Las casas, con diferencias de detalles nimios, eran casi todas iguales: de un solo piso con la puerta al centro, ventanas enrejadas y techumbre de grandes tejas acanaladas. Un poblacho español solemne y un poco triste, pero que dejaba una impresión de solidez, la vida cimentada en sillares espirituales tan recios como los paredones de sus solares. La edificación no era muy compacta; en muchos sitios entre casa y casa corrían tapias de adobe, de los que sobresalía el ramaje de los árboles... Aún existían algunos postes canteados clavados de trecho en trecho para atar las cabalgaduras”.¹¹

Pese al temprano horario de la cena –alrededor de las ocho–, las pocas tiendas o casas de comercio permanecían abiertas por lo general hasta las diez de la noche, aun en medio de la oscuridad o la escasa iluminación en los meses de invierno.

Los hábitos y costumbres de estos pobladores eran sobrios y recatados; los hombres en su mayoría se dedicaban a las tareas de campo y las mujeres, a las labores de la casa. Muchos de estos hombres –nos cuenta un cronista de provincia¹²– estancieros y afincados rurales, llegaban a la ciudad, cambiaban la chaquetilla gaucha por un saco o una levita, sacaban el pantalón de adentro de la bota para cubrir con él la caña de ésta, se ponían su pavita o su galera de felpa y salían así a la calle. Ese atuen-

do era para los señores, ya que los sirvientes por lo general andaban descalzos (hasta hubo un caudillo de algunas de estas rústicas provincias que creó un impuesto al calzado como artículo de lujo).

También en lo culinario prevalecían aquí la sobriedad y las comidas con productos de la tierra, como locro de chuchoca con chalona, caldos de cordero y de gallina, empanadas, patasca, humitas y tamales, sajtas, carbonada y chanfaina, o los guisos con ají. Sólo en las fiestas y saraos, en las casas o en el club social –donde, claro está, no tenía acceso cualquiera, por más dinero que exhibiese–, se permitían golosinas en el ambigü: empanadillas, mazapanes, capias, pasta real, postre de virreyes, ambrosía. Estas licencias culinarias se disfrutaban entre danza y danza –valeses, polcas, habaneras y mazurcas–, cuando las niñas púberes eran exhibidas.

No dejaban de ser curiosas estas ceremonias sociales en el club, donde las señoras y las niñas, separadas de los caballeros, esperaban que éstos las sacaran a bailar, y ninguna se quedaba sin hacerlo puesto que las buenas maneras resultaban piadosas: si alguna de ellas quedaba sin pareja, allí estaban los llamados bastoneros, prontos a ofrecerle el brazo a la involuntariamente “rezagada”.

Hasta la octava o novena década en Jujuy las damas usaban el ridículo o tontillo como vestido o atuendo de ceremonia, de visita o de recibo. Pero ni aun así el lujo era notable; antes bien, era una demostración de



Hasta fines del siglo XIX en Jujuy no había cafés ni confiterías, el lugar de encuentro para los hombres del lugar o los que estaban de paso seguía siendo la pulpería.



La sobriedad de la vestimenta se hacía más evidente en el atuendo masculino, donde primaba el poncho. De la típica indumentaria criolla, aunque con diversas utilidades suplementarias, es la que más se conservó.

Gauchos de Tucumán (detalle), E. E. Vidal. (Picturesque Illustrations of Bs. As. and Montevideo, 1820)

Preferencias literarias

mal gusto, un atentado a la probidad de las viejas costumbres. Tal probidad estaba impuesta incluso en los reglamentos del club social, como nos lo recuerda el mismo cronista ya citado al referirnos que un artículo de los estatutos de aquél establecía: “Es obligatorio a los socios del Club prescribir a sus familias en las reuniones ordinarias de recreo la supresión de los vestidos de seda para las señoritas solteras, y se recomienda consulten la suspensión del lujo aún a las señoras casadas que asistan a dichas reuniones”.¹³

La sobriedad era aún mayor en el atuendo masculino, en el que prevalecía sin alternativa el poncho. Como recuerda Joaquín Castellanos, esta prenda fue llevada a Italia por Garibaldi y así, vestido con poncho, está representado en una de sus estatuas. Vale la pena recordar lo que dice del poncho el autor citado: “Es lo único que sobrevive de la vieja indumentaria criolla. El calzoncillo cribado, el chiripá y la bota de potro han desaparecido hasta en la campaña. El poncho queda. Aun en la vida de la ciudad, donde no tiene aplicación, se le conserva y se le busca usos supletorios de manta para el cuello, de agregada a las de la cama, y de abrigo liviano, en la intimidad doméstica, pero principalmente como compañero de viaje. Es el sustitutivo argentino de la capa española... La yerba mate y el poncho son los signos externos en que con más frecuencia se manifiesta [...] el fenómeno comprobado de argentinización psicológica”.¹⁴

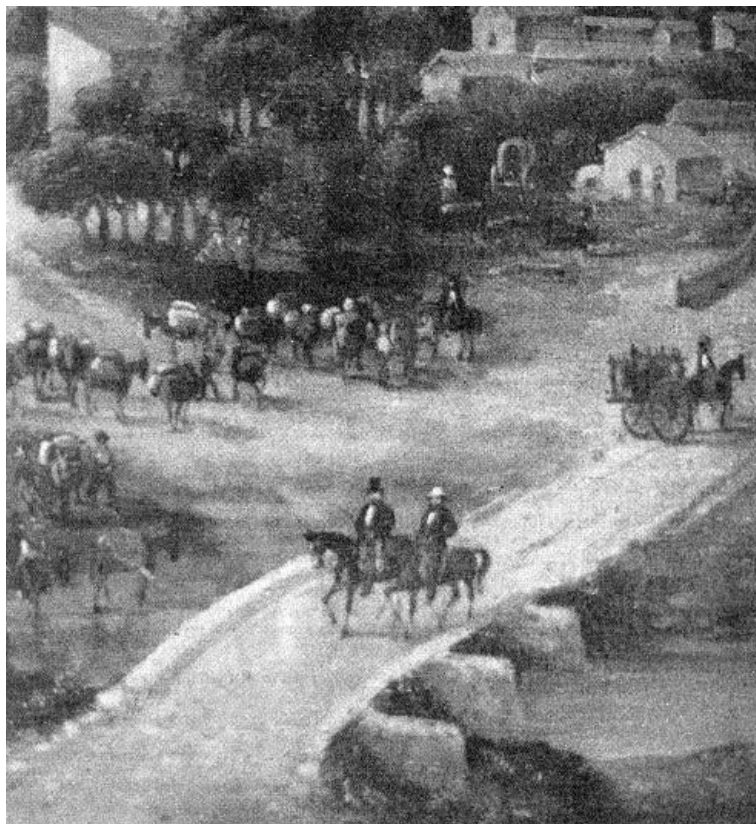
Ahora los argentinos nos hemos desemponchado.

No sólo hemos perdido el poncho, sino también algunas otras costumbres, simples, sencillas y sin alardes, pero que igualmente nos abrigan. Aquí la vida era pobre –como lo reconoce el citado Daniel Ovejero– porque las necesidades eran muy pocas y no existían las ambiciones desquiciadas. Es claro que las mujeres llamadas decentes no contaban, vivían sin vivir su vida. Era así. Y los hombres tenían su club, su taberna u otros lugares de reuniones tontamente viriles.

Tenía plena vigencia aún el gusto por los poemas, rimados y épicos sobre todo, y por los discursos de sobremesa. También hasta esta remota provincia había llegado algún trozo de Victor Hugo, de modo que aún hay indicios en los más viejos y memoriosos de esa pasión o “debilidad juvenil” que fuera la hugolatría. Los poemas “gauchescos”, en cambio, no se habían impuesto. Como se sabe, el *Martín Fierro* sólo circulaba, hasta bien entrado el siglo, en la campaña, y no tanto en la del norte del país. Sobre esto hay un curioso recuerdo de Joaquín Castellanos. Cuenta este poeta y ya prócer salteño que el autor del *Martín Fierro* –que había sido eficiente ministro de Hacienda del gobierno de Buenos Aires– llegó a Salta, y luego a Jujuy, como promotor de la can-

didatura presidencial de Dardo Rocha. A Hernández se lo conocía como político, casi nadie sabía de su poema, cuya primera parte se había publicado diez años antes. Pocos conocían, a lo sumo, algunos versos, más bien frases popularizadas como aquella de “va cayendo gente al baile”, pero tenían al poema, o a lo que conocían de él, como un pasatiempo juvenil, una payada de circunstancias, sin valor alguno como producción literaria. Y termina Joaquín Castellanos sus recuerdos de este modo: “El poema *Martín Fierro* no fue siquiera mencionado, como si se temiera ofender la susceptibilidad de un hombre serio, aludiendo a una debilidad de su juventud o a una futilidad”. Pasarían años aún para que Lugones, conforme al aserto de Borges, sacralizara *per se* al *Martín Fierro* como el Poema Nacional.

El modo preferido de narrar en estas tierras ha sido el oral, que, según se sabe, tiene las ventajas de la espontaneidad y de la variación, según quien hable, y la desventaja del olvido, porque está ausente la desconsolada y solitaria ceremonia de sentarse a escribir.



La vida en las pequeñas ciudades era tranquila, recoleta y pobre. Las necesidades eran muy pocas y no existían las desmedidas ambiciones. Algunos salieron en busca de otra suerte y otros perseveraron en el lugar. Vista de las afueras de la ciudad de Salta, mediados del siglo XIX. (Museo Provincial de Bellas Artes, Salta)

Una vida tranquila

Si el tiempo lo permitía, antes de morir la gente de aquí solía despedirse solemnemente de sus deudos, fueran éstos consanguíneos o producto de afectos y afinidades, y partía llena de días y de recuerdos.

Así era a grandes rasgos la vida en estas pequeñas ciudades, tranquila, recoleta, pobre y, sin proponérselo, un tanto arcaizante. La clásica coplilla “Nada te turbe / Nada te espante, / todo se pasa, / Dios no se muda”, parecía una módica alegoría del destino.

Todo permaneció así hasta algunas décadas después, cuando llegaron gentes nuevas, sin arraigo, tratando de hallar aquí un pequeño lugar en el mundo, su propia, azarosa ventura. Algunos perseveraron y están aquí, ahora ancianos; su lengua aún tropieza al hablar; otros corrieron la mala suerte de muchos y regresaron con su propia derrota a costas.¹⁵

De estos últimos, como de mi propio abuelo, nada sabremos.

Notas

1. John Miller, *Memorias*, Buenos Aires, Emecé, 1997.
2. Leopoldo Lugones, *Historia de Sarmiento*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1998.
3. Viviana Conti, “Espacios económicos y economías regionales. El caso del norte argentino y su inserción en el área andina en el siglo XIX”, en *El norte argentino como región histórica, integración y desintegración regional. Conformación del país interior*, Sevilla, 1991.
4. Concolorcorvo, *El lazarillo de ciegos caminantes*, Buenos Aires, Emecé, 1997.
5. Enrique Banchs, *Prosas*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1993.
6. Eric von Rosen, *Un mundo que se va*, Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 1990.
7. Manfred Kossok, *El Virreinato del Río de la Plata*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986.
8. Francisco M. Silva, *El libertador Bolívar y el deán Funes en la política argentina. Revisión de la historia argentina*, Madrid, s/d, cit. por Kossok, *op. cit.*
9. José Panettieri, *Argentina, historia de un país periférico, 1860-1915*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1986.
10. Benjamín Villafañe, *Mujeres de antaño en el norte argentino*, Buenos Aires, s/d.
11. Daniel Ovejero, *El terruño*, Universidad Nacional de Jujuy, 1991, con estudio crítico de Flora Guzmán. También de Flora Guzmán puede consultarse la *Correspondencia entre Daniel Ovejero y Teodoro Sánchez de Bustamante*, con estudio preliminar y otras referencias al tema, Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 1990.
12. Ernesto M. Aráoz, *Al margen del pasado*, Buenos Aires, Librería y Editorial La Facultad, 1944.
13. Ernesto Aráoz, *op. cit.*
14. Joaquín Castellanos, *Páginas evocativas*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1981.
15. Carlos Pellegrini se preguntaba: “A los que vienen a nuestras playas en busca de trabajo ¿qué se les ofrece?: un órgano (organito), una canasta para vender naranjas, a lo más, ser peón albañil”; ése era el destino, salvo excepciones, o volver a emigrar. (Citado por José Panettieri, *op. cit.*)

Sobre los autores

FERNANDO DEVOTO se graduó con diploma de honor como profesor de Historia en la UBA y realizó estudios de posgrado en la Universidad de Roma. Actualmente es profesor titular de Teoría e Historia de la Historiografía en las universidades de Buenos Aires y de Mar del Plata e investigador del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”. Ha sido profesor invitado en las universidades de Barcelona, Santiago de Compostela y Valencia (España); Ancona, Nápoles y Sassari (Italia); Burdeos, Paris VII y École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia). Es autor de los libros *Los nacionalistas* (1983, en colaboración con M. I. Barbero), *Estudios sobre la inmigración italiana a la Argentina en la segunda mitad del siglo XIX* (Sassari-Nápoles, 1991), *Entre Taine y Braudel* (1992), *Migraciones internacionales: historiografía y problemas* (1992) y *Le migrazioni italiane in Argentina: un saggio interpretativo* (Nápoles, 1994).

MARTA MADERO se doctoró en Historia en la Université Paris VII - Denis Diderot. Es especialista en historia cultural e historia del derecho, y profesora en la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de General Sarmiento y la Université Paris XIII. Ha colaborado en *Historia de las mujeres*, dirigida por Georges Duby y Michelle Perrot y es autora del libro *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XII-XV)* (1992).

ENRIQUE TANDETER se doctoró en Historia en la Université Paris X. Es investigador principal del CONICET y profesor titular de Historia de América Colonial en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, en cuyo Instituto de Historia Argentina y Americana

“Dr. Emilio Ravignani” dirige el Programa de Historia de América Latina. Presidió la Asociación Argentina de Historia Económica y ha sido docente e investigador visitante en instituciones de Inglaterra, Francia, España, Israel, Estados Unidos, Ecuador y Uruguay. Ha sido invitado a ocupar la cátedra “Simón Bolívar” de la Universidad de Cambridge durante el año lectivo 1999-2000. Sus libros se han traducido al inglés y al francés. En los Estados Unidos ha recibido el “1994 Herbert Eugene Bolton Memorial Prize” de la Conference on Latin American History y el Premio Iberoamericano 1995 de la Latin American Studies Association, y en la Argentina le fue otorgado el Segundo Premio Nacional de Historia y Arqueología (producción 1990-1993).

JUAN CARLOS GARAVAGLIA es licenciado en Historia, egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y doctor de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Ha dictado clases en universidades de Italia, México, España y Argentina. Actualmente se desempeña como director de estudios en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Es autor de varios libros sobre historia del Paraguay, México y el Río de la Plata; entre estos últimos, *Pastores y labradores de Buenos Aires. Una historia agraria de la campaña bonaerense, 1700-1830* (1998), *Hombres y mujeres de la colonia* (1992, en colaboración con Raúl Fradkin), y *Economía, sociedad y regiones* (1987).

CARLOS MAYO se doctoró en Historia en la Universidad Nacional de La Plata y en la Universidad de California (Los Ángeles). En la primera de estas universidades fue director de su Instituto de Historia Americana y actualmente es profesor titular de Historia Americana. Fue, además, profesor visitante en las universidades de Massachusetts y Brown. Es miembro consultor del Center for the New World Comparative Studies de la John Carter Brown Library, investigador principal del CONICET y miembro de número de la Academia Nacional de la Historia. Es autor de los libros *Los betlemitas en Buenos Aires. Convento, sociedad y economía, 1748-1822* (1991), *Estancia y sociedad en La Pampa* (1995) y *Terratenientes, soldados y cautivos. La frontera, 1736-1815* (1998), entre otros.

JORGE MYERS es B.A. en Historia, Universidad de Cambridge (Reino Unido), y M.A. y Ph.D. en Historia, Universidad de Stanford (Estados Unidos). Es profesor titular en el área de Historia y en el Programa de Historia Intelectual en la Universidad Nacional

de Quilmes. Es autor del libro *Orden y virtud. Los discursos republicanos del régimen rosista* (1995), y ha publicado además numerosos artículos en revistas como *Punto de Vista*, *Espacios*, *Prismas: Revista de Historia Intelectual*, *Journal of Latin American Studies* y *Entrepasados*.

PILAR GONZÁLEZ BERNALDO es doctora en Historia de la Universidad de la Sorbona y profesora titular de América Latina en la Université Paris VII - Denis Diderot. Ha publicado varios artículos sobre temas vinculados con la sociabilidad urbana, las prácticas asociativas y la vida política y el imaginario nacional. Es autora del libro *Civilité et politique, aux origines de la nation argentine* (París, 1999).

BEATRIZ BRAGONI es historiadora, doctorada en la Universidad de Buenos Aires. Es profesora adjunta regular de Historia Argentina en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Cuyo e investigadora del CONICET en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales de Mendoza. Ha publicado trabajos en revistas nacionales y extranjeras y sus colaboraciones han sido publicadas en varios libros. Su trabajo recientemente publicado *Los hijos de la revolución. Familia, negocios y poder en Mendoza en el siglo XIX* (1999) resultó ganador del premio de Ensayo Histórico Diario UNO-Taurus "Juan Draghi Lucero".

CRISTINA IGLESIA es profesora titular de la cátedra de Literatura Argentina I del Departamento de Letras de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Ha dictado cursos de posgrado y doctorado en las universidades de Rosario, Neuquén y Tucumán. Como profesora visitante asociada dictó cursos de grado y doctorado en la Universidad de Tulane (Nueva Orleans, Estados Unidos). Ha compilado y prologado *El ajuar de la patria. Ensayos críticos sobre Juana Manuela Gorriti* (1993) y *Letras y divisas. Ensayos sobre literatura y rosismo* (1998). Es autora del capítulo "La mujer cautiva" de *Historia de las mujeres* (dirigida por G. Duby, M. Perrot y A. Farge) y, en colaboración con Julio Schwartzman, de los libros *Cautivas y misioneros, mitos blancos de la conquista* (1987) e *Islas de la memoria. Sobre la autobiografía de Victoria Ocampo* (1996).

GABRIELA BRACCIO es licenciada en Historia en la Universidad de Buenos Aires. Integra el Programa de Historia de América Latina del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravig-

nani” . Dedicada al estudio de la religiosidad femenina colonial, es autora del artículo “Un inaudito atrevimiento”, publicado en *Revista Andina* (publicación semestral editada por el Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, Perú).

ANDREA JÁUREGUI es licenciada en Artes de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como docente en la cátedra de Historia del Arte Americano y Colonial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Ha realizado y publicado estudios iconográficos sobre pintura colonial americana, ornamentación arquitectónica de Buenos Aires e imágenes de la muerte en el arte argentino.

HÉCTOR TIZÓN es ex diplomático; en la actualidad se desempeña como juez en Jujuy, su provincia natal. Su obra ha sido traducida al francés, inglés, ruso, polaco y alemán. Ha recibido los premios Academia Nacional de las Letras y Consagración y fue condecorado con el título de Caballero de la Orden de las Artes y las Letras por el gobierno de Francia. Entre sus obras se pueden citar *Luz de las crueles provincias*, *El gallo blanco*, *Fuego en Casabindo*, *El cantar del profeta y el bandido*, *la casa y el viento* y *Extraño y pálido fulgor*.

Bibliografía general

- Abercrombie, T. A., "Q'aqchas and the Plebe in 'Rebellion': Carnival vs. Lent in 18th-century Potosí", *Journal of Latin American Anthropology*, 2, 1, 1996.
- Academia Nacional de Bellas Artes, *Documentos de Arte Argentino*, Buenos Aires, 1939-46.
- Academia Nacional de Bellas Artes, *Patrimonio Artístico Nacional, provincia de Jujuy*, Buenos Aires, 1991.
- Academia Nacional de Bellas Artes, *Patrimonio Artístico Nacional, provincia de Salta*, Buenos Aires, 1988.
- Actas del coloquio de Amiens, Oisiveté et loisir dans les sociétés occidentales au XIXème siècle*, Abbeville, Imp. F. Paillart, 1983.
- Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires, Bs. As., Talleres Gráficos de la Penitenciaría Nacional, 1912, Serie 1 Tº X Lº VI.
- Agulhon, M., *Il salotto, il circolo e il caffè. I luoghi della sociabilità borghese*, Roma, Donzelli, 1993.
- Alfaro, A., "Óyeme con los ojos. Elogio del cuerpo entrevisto", en *Corpus Aureum*, México, Museo Franz Mayer-Artes de México, 1995.
- Aliata, F., "Edilicia privada y crecimiento urbano en el Buenos Aires posrevolucionario, 1824-1827", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani"*, tercera serie, 1993.
- Aliata, F., "La ciudad regular. Arquitectura edilicia e instituciones durante la época rivadaviana" en *Imagen y Recepción de la Revolución Francesa en la Argentina*, Bs.As., Grupo Editor Latinoamericano, 1990
- Altamira, L. R., *Córdoba. Sus pintores y sus pinturas (siglos XVII y XVIII)*, Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1954, Tº II.

- Álvarez, A., *Breve Historia de Mendoza*, Buenos Aires, 1910.
- Amenábar, I. Cruz de, *Arte y sociedad en Chile. 1550-1650*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile, 1986.
- Andrews, G. R., *The Afro-Argentins of Buenos Aires 1800-1900* (The University of Wisconsin Press, 1980), Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1989.
- Arana, M. J., *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1992.
- Aráoz, E. M., *Al margen del pasado*, Buenos Aires, Librería y Editorial La Facultad, 1944.
- Archivo del doctor Juan María Gutiérrez. Epistolario, tomos 1, 2 y 3, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso de la Nación, 1979, 1981 y 1982.
- Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Ariès P. y Duby, G. (dir.), *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus.
- Ariès, P., *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987.
- Ariès, P., *Ensayos de la memoria*, 1943-1983, Bogotá, Norma, 1996.
- Ariès, P., *Un historien du dimanche*, París, Ed. du Seuil, 1980.
- Armaignac, H. *Viajes por las pampas argentinas*, Buenos Aires, Eudeba, 1947.
- Armaignac, P. y Raone J. M., *Fortines del desierto*, Biblioteca del Suboficial, Buenos Aires, 1969, vol. 1.
- Arsène, *Voyage à Buenos Aires et à Porto Alegre de 1830 à 1834*, Havre, Imp. de J. Morkent, 1835.
- Arzáns de Orsua y Vela, B., *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, editado por Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, 3 vols. Providence, Rhode Island, Princeton U. P., 1965.
- Azara, F. de, *Viajes por la América meridional*, Buenos Aires, El Elefante Blanco, 1998.
- Bachelard, G., *La poética del espacio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Baigorria M., *Memorias*, Solar Hachette, Buenos Aires, 1975.
- Banchs, E., *Prosas*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1993.
- Barba, F. E., *Frontera ganadera y guerra con el indio*, La Plata, Editorial de la Universidad de La Plata, 1997.
- Barral, M. E., "La Iglesia en la sociedad de la campaña rioplatense a partir de una práctica poco conocida: limosna, limosneros y cuestores", mimeo, 1996.
- Barral, M. E., "Una cofradía religiosa en la campaña bonaerense. Pilar, fines del siglo XVIII y principios del XIX", mimeo, 1995.
- Beaumont, J. A. B., *Viajes por Buenos Aires, Entre Ríos y la Banda Oriental. (1826-1827)*, Buenos Aires, Hachette, 1957.
- Besio Moreno, N., *Buenos Aires. Puerto del Río de la Plata. Capital de la República Argentina. Estudio crítico de su población 1536-1936*, Buenos Aires, Tacuarí, 1939.

- Biblioteca de Mayo, Tº VIII "Periodismo", Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960.
- Bischoff, E. U., *Historia de Córdoba*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1979.
- Bond Head, F., *Journeys across the Pampas and Among the Andes (1827/1846)*, Southern Illinois University Press, 1967.
- Borges, J. L., "Everything and Nothing", *El Hacedor, Prosa completa*, volumen 2, Barcelona, Bruguera, 1980.
- Bossio, *Historia de las pulperías*. Buenos Aires, Ed. Plus Ultra, 1972.
- Bourdieu, P., *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1992.
- Braccio, G., "Muro o marido. La profesión religiosa como alternativa femenina", Tesis de licenciatura, Buenos Aires, Prohal, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, inédito.
- Brackenridge, E. M., *La Independencia argentina. Viaje a América del Sur hecho por orden del gobierno americano en los años 1817 y 1818 en la fragata "Congress"*, Tº 1, 253.
- Brackenridge, H. M., *Viaje a América del Sur*, Tº II, Buenos Aires, Hyspamérica, 1988.
- Bragoni, B., "Redes y práctica política en Mendoza. El Club Constitucional Argentino de Valparaíso de 1852. Un estudio de caso", en *Cuadernos Americanos*, México-UNAM, Nº 44, 1994.
- Bruno, C., *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Don Bosco, 1981, Vº II.
- Burckhardt, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, Zeus, 1968 (primera edición en alemán).
- Burke, P. (ed.), *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 1993.
- Burkholder, M. A. y Chandler, D. S., *De la impotencia a la autoridad*, México, FCE, 1984.
- Burns, K., "Apuntes sobre la economía conventual. El Monasterio de Santa Clara del Cusco", *Alpanchis* Nº 38, 1991.
- Burucúa, J. E., "Pintura y escultura: una lectura problemática de un barroco poco frecuentado", en Ramón Gutiérrez (comp.), *Barroco iberoamericano, de los Andes a las Pampas*, Barcelona-Madrid, Zurbarán-Lunweg, 1997.
- Cabrera P., *Cultura y beneficencia durante la colonia*, Córdoba, Talleres gráficos de la Penitenciaría, 1928.
- Cañete y Domínguez, P. V., *Guía histórica, geográfica del Gobierno e Intendencia de la Provincia de Potosí (1789)*, Potosí, Editorial Potosí, 1952.
- Castellanos, J., *Páginas evocativas*, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires, 1981.
- Catálogo de Tarea de Santos III: Santa Rosa de América*, Buenos Aires, Museo de Arte Hispanoamericano Isaac Fernández Blanco, junio de 1997.
- Chartier, R., *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1995.

- Chartier, R., *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*, Buenos Aires, Manantial, 1996.
- Cicerchia, R., *Historia de la vida privada en la Argentina*, Buenos Aires, Ed. Troquel, 1998.
- Cirvini, S., “Mendoza. La arquitectura de la reconstrucción posterremoto (1861-1884)”, en *Revista Historia de América* (IPGH), Nº 108, jul.-dic. 1989.
- Clavero, B., *Institución histórica del derecho*, Madrid, Marcial Pons, 1992.
- Comandante Prado, *La guerra al malón*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.
- Concolorcorvo, *El lazareto de ciegos caminantes desde Buenos Aires hasta Lima, 1773*, Buenos Aires, Solar, 1942.
- Conti, V., “Espacios económicos y economías regionales. El caso del Norte Argentino y su inserción en el área andina en el siglo XIX”, en *El norte argentino como región histórica, integración y desintegración regional. Conformación del país interior*, Sevilla, 1991.
- Correa Morales de Aparicio, C., “Los escritos de Frank Pedlington”, en *Anuario de la Sociedad de Historia Argentina*, I, Buenos Aires, 1939, 1940.
- Cowen, P., “Casas en el sur. La vivienda en Magdalena, 1744-1815” en *Estudios de Historia colonial rioplatense*, 2, La Plata, 1996.
- Croce, B., “La critica del cameriere e Vittorio Alfieri”, en Id., *Conversazioni critiche* II, Bari, Laterza, 1950.
- Croce, B., *Storie e Leggende Napoletane*, Milán, Adelphi, 1990.
- D. A. Brading, D., *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, México, FCE, 1975.
- Daireaux, *Tipos y paisajes criollos*, Buenos Aires, Agro, 1945.
- Darnton, R., *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History*, Nueva York, Vintage Books, 1985.
- De Certeau, M., *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- De Certeau, M., *La invención de lo cotidiano*, I, *Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.
- De la Puente, L., *Meditaciones espirituales*, Barcelona, 1865.
- Ebelot A., *Recuerdos y relatos de la guerra de fronteras*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1968.
- Ebelot, A., *La Pampa*, Buenos Aires, Eudeba, 1961.
- Elias, N., *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1987.
- Elias, N., *La civilisation des mœurs* (Tº I, d' *Über den Prozess der Zivilisation* Ière. éd. 1939), París, Calmann-Lévy, 1973.
- Farberman, J., “Familia, ciclo de vida y economía doméstica. El caso de Salavina, Santiago del Estero, en 1819”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, 12, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1995.

- Farberman, J., "Migrantes y soldados. Los pueblos de indios santiagueños en 1786 y 1813", en *Cuadernos del Instituto Ravignani*, 4, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1991.
- Farberman, J., *Famiglia ed emigrazione: Santiago del Estero, 1730-1820*, República de San Marino, Scuola Superiore di Studi Storici, Universiti degli Studi, 1995.
- Freedberg, S. J., *El poder de las imágenes*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Fundacion Tarea, *Una serie de pinturas cuzqueñas de Santa Catalina de Siena: historia, restauración y química*, Buenos Aires, 1998.
- Furlong, G., *Bibliotecas argentinas durante la dominación hispana*, Buenos Aires, 1944.
- Furlong, G., *La cultura femenina en la época colonial*, Bs. As., Kapeluz, 1951.
- Furlong, G., S. J., *Historia social y cultural del Río de la Plata, 1536-1810*, Arte, Buenos Aires, Tea, 1969.
- Gálvez, Víctor, *Memorias de un viejo. Escenas y costumbres de la República Argentina, (1888)*, Buenos Aires, Solar, 1942.
- Garavaglia, J. C. y Fradkin, R., *Hombres y mujeres de la colonia*, Buenos Aires, Sudamericana, 1992.
- Garavaglia, J. C. y Gelman, J., "Rural History of the Río de la Plata, 1600-1850: Results of a Historiographical Renaissance", *Latin American Research Review*, Vº 30 Nº 3, 1995.
- Garavaglia, J. C. y Moreno, J. L. (comp), *Población, sociedad, familia y migraciones en el espacio rioplatense. Siglos XVIII y XIX.*, Buenos Aires, Ed. Cántaro, 1993.
- Garavaglia, J. C., "Paz, orden y trabajo en la campaña: la justicia rural y los juzgados de paz en Buenos Aires, 1830-1852", *Desarrollo Económico*, Vº 37 Nº 146, Buenos Aires, 1997.
- Garavaglia, J. C., *Pastores y labradores de Buenos Aires. Una historia agraria de la campaña bonaerense, 1700-1830*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1999.
- García Belsunce, C. A. (dir.), *Buenos Aires. Su gente 1800-1830*, Buenos Aires, Emecé distribuidora, 1976-1977, Tº II.
- García, J. A., *La ciudad indiana*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Zamora, 1955, Tº I (primera edición, 1900).
- Goldberg, M., "Población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires, 1810-1840", *Desarrollo Económico*, Vº 16, Nº 61, Buenos Aires, 1976.
- Gonzalbo Aizpuru, P. (comp.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, México, 1989.
- González Bernaldo de Quirós, P., *Civilité et politique aux origines de la nation argentine: les sociabilités à Buenos Aires 1829-1862*, París, Publications de La Sorbonne, 1999.
- González, P., *La creation d'une nation. Histoire politique des nouvelles appar-*

- tenances culturelles dans la ville de Buenos Aires entre 1829 et 1862*, París I, Tesis Doctoral, 3 tomos, 1992.
- González, R., "Patronazgo, legitimación y contención social en la colonia. El caso del Marquesado de Tojo", *Las artes en el debate del Quinto Centenario*, CAIA, Buenos Aires, 1992.
- Gourou, P., "La Civilisation du Végétal", en *Overduk mit Indonesie*, I, 5, 1948.
- Gruzinski, S., *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, FCE, 1994.
- Gutiérrez, E., *Crónicas y siluetas militares*, Buenos Aires, Hachette, 1959.
- Gutiérrez, P. y Prado, M., *Conquista de la pampa*, Buenos Aires, Hachette, 1960.
- Gutiérrez, R. A., *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away. Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford, Stanford University Press, 1991.
- Guzmán, F., *Correspondencia, entre Daniel Ovejero y Teodoro Sánchez de Bustamante*, Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 1990.
- Habermas, J., *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, París, Ed. Payot, 1978.
- Haigh, S., *Bosquejos de Buenos Aires, Chile y Perú*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1988.
- Head, F. B., *Rough Notes Taken During some Rapid Journeys across the Pampas the Andes*, Londres, John Murray Albermarle, 1851.
- Hinchliff, T. W., *Viaje al Plata en 1861*, Buenos Aires, Hachette, 1955.
- Hoberman, L. S. y Socolow, S., *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Buenos Aires, FCE, 1992.
- Johnson, L. y Socolow, S., "Población y espacio en el Buenos Aires del siglo XVIII", *Desarrollo Económico*, Vº 20, Nº 79, oct.-dic.1980.
- Johnson, L., "The Entrepreneurial Reorganization of an Artisan Trade: The Bakers of Buenos Aires, 1770-1820", *The Americas*, 1980.
- Johnson, L., "La manumisión en el Buenos Aires colonial: un análisis ampliado", en *Desarrollo Económico*, Nº 17, 1978.
- Kinsbruner, J., *Petty Capitalism in Spanish America. The pulperos of Puebla, México City, Caracas and Buenos Aires*, Westview Press, Dellplain Latin American Studies, Nº 21, 1987.
- Kossok, M., *El Virreinato del Río de la Plata*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986.
- Ladd, D. M., *La nobleza mexicana en la época de la independencia, 1780-1826*, México, FCE, 1984.
- Lastarria, J.V., "Las Cordilleras. Un viaje al través de los Andes" en *La Revista de Buenos Aires*, Tº 16, 1868.
- Lavrin, A. (coord), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, Grijalbo, 1991.
- Lavrin, A. (comp.), *Latin American Women: historical perspectives*, Westport, Conn, 1978.

- Lavrin, A., "La mujer en la sociedad colonial hispano-americana" en Bethell, L. (ed.), *Historia de América Latina*, Barcelona, Cambridge-Crítica, N° 4, 1990.
- Lavrin, A., "The Role of Nunneries in the Economy of New Spain in the Eighteenth Century", en *The Hispanic American Historical Review*, Vol XLVI, N° 4, noviembre de 1966.
- Lemieux, V., *Réseaux et appareils. Logique des systèmes et langage des graphes*, Québec, Edisem, 1982.
- Levene, R., "Fundación de una Biblioteca Pública en el Convento de la Merced de Buenos Aires, durante la época hispánica, en 1794" en *Humanidades*, Fac. de Humanidades y Cs. de la Educación, T° XXXII.
- Levi, Giovanni, *Le pouvoir au village. Histoire d' un exorciste dans le Piémont du XVII siècle*, París, Ed. Gallimard, 1989 (editado en español por Nerea, 1990).
- López, V. F., *Historia de la República Argentina*, Buenos Aires, s.f., T° III.
- Loreto López, R., "Familias y conventos en Puebla de Los Ángeles durante las reformas borbónicas: Los cambios del siglo XVIII", en *Anuario del IEHS*, 5, Tandil, 1990, y "La fundación del convento de La Concepción. Identidad y familias en la sociedad poblana (1593-1643)", en *Familias Novohispanas Siglos XVI al XIX, Seminario de Historia de la Familia*, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 1991.
- Lugones, L., *Historia de Sarmiento*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1998.
- Mac Cann, W., *Viaje a caballo por las provincias argentinas*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986.
- Mallo, S., 1989, "Justicia, divorcio y malos tratos a fines del siglo XVIII", mimeo, Buenos Aires.
- Mansilla, L. V. *Una excursión a los indios ranqueles*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Mantegazza, P., *Viajes por el Río de la Plata y el interior de la Confederación Argentina, [1859/1861]*, Buenos Aires, Universidad de Tucumán, 1916.
- Manual de Buenos Aires, *Explicación del Plano Topográfico que manifiesta la distribución y nuevos nombres de las principales calles de esta Ciudad...*, Buenos Aires, 1823.
- Mariluz Urquijo, J. M., "La comercialización de la producción sombrerera porteña (1810-1835)", *Investigaciones y Ensayos*, N° 5, Buenos Aires, 1968.
- Mariluz Urquijo, J. M., "La mano de obra en la industria porteña 1810-1835", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, N° 32, Buenos Aires, 1962.
- Mariluz Urquijo, J. M., *La industria sombrerera anterior a 1810*, La Plata, Instituto de la Producción de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de La Plata, 1962.

- Mármol, J., *Amalia*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1978.
- Marqués del Saltillo, *Linajes de Potosí*, Madrid, 1949.
- Mateo, J., “Bastardos y concubinas. La ilegalidad conyugal y filial en la frontera pampeana bonaerense. Lobos, 1810-1869”, Buenos Aires, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”*, tercera época, Nº 13, 1996.
- Mayo, C. A. y Latrubesse, A., *Terratenientes, soldados y cautivos; la frontera, 1736-1815*, Buenos Aires, Biblos, 1998.
- Medina, J. T., *Historia y bibliografía de la imprenta en la América española*, La Plata, Taller de Publicaciones del Museo, 1892.
- Mesa, J. de y Gisbert, T., *Historia de la pintura cuzqueña*, Lima, Banco Wiese Ltda, 1982.
- Mesa, J. de y Gisbert, T., *Holguín y la pintura altopereana en el virreinato*, La Paz, 1956.
- Michelet, J., *Histoire de France* (Livres I-IV), en Id., *Oeuvres Complètes*, IV, París, Flammarion, 1974.
- Miers, J., *Viaje al Plata 1819-1824*, Buenos Aires, Solar Hachette, 1968.
- Miller, J., *Memorias*, Buenos Aires, Emecé, 1997.
- Mitre, B., *Historia de Belgrano y de la Independencia argentina*, Buenos Aires, EUDEBA, 1967, Tº I (tercera edición, original de 1877).
- Moreno, J. L. y Mateo, J., “El ‘redescubrimiento’ de la demografía en la historia económica y social”, en *Anuario del IEHS*, 12, Tandil, 1997.
- Mossé, G., *Sessualità e nazionalismo*, Bari, Laterza, 1982.
- Moutoukias, Z., “Réseaux personnels et autorité coloniale: les négociants de Buenos Aires au XVIIIe siècle”, en *ANNALES ESC*, julio-octubre, Nº 4-5, 1992.
- Muñiz, F. J., *Escritos científicos*, Buenos Aires, Jackson, s/f.
- Nora, P. y Le Goff, J., *Hacer la Historia*, Madrid, LAIA, 1979.
- Núñez, I., *Autobiografía*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1996.
- Núñez, I., *Noticias históricas*, Tº II, Buenos Aires, Orientación Cultural Argentina, 1952.
- Ovejero, D., *El terruño*, Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 1991.
- Panettieri, J., *Argentina, historia de un país periférico, 1860-1915*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1986.
- Parchappe, N., *Expedición fundadora del fuerte 25 de Mayo en Cruz de Guerra, año 1828*, Buenos Aires, Eudeba, 1977.
- Paredes Candia, A., *Folklore de Potosí (Algunos aspectos)*, La Paz, Los Amigos del Libro, 1980.
- Paz, O., *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la Fe*, México, FCE, 1982.
- Pérez Guillhou, D., *El pensamiento conservador de Alberdi y la Constitución de 1853*, Buenos Aires, Depalma, 1988, pp. 12-13.

- Ponte, R., *Mendoza... aquella ciudad de barro*, Mendoza, Municipalidad de la Ciudad de Mendoza, 1987.
- Portocarrero, P. (comp.), *Estrategias de desarrollo: Intentando cambiar la vida*, Lima, Flora Tristán Ed, 1993.
- Prieto, A., *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.
- Ramírez, P., *Reforma de la campaña por el joven P. Ramírez*, Buenos Aires, Imprenta de Álvarez, 1823.
- Ramos Mejía, J. M., *Las neurosis de los hombres célebres en la historia argentina*, Buenos Aires, Rosso, 1932 (primera edición, 1882).
- Ramos Mejía, J. M., *Rosas y su tiempo*, Buenos Aires, Jackson, s.f., t. III (primera edición, 1905).
- Ribera, A. L., *El retrato en Buenos Aires. 1580-1870*, Buenos Aires, Colecc. del IV Centenario de Buenos Aires, N° 6, Universidad de Buenos Aires, 1982.
- Ribera, A. L. y Schenone H., *El arte de la imagería*, Buenos Aires, Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, UBA, 1948.
- Ribera, A. L., “El mobiliario en el Río de la Plata”, *Historia general del arte en la Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de Bellas Artes, 1983, T° II, pp. 122-248.
- Rípodas Ardanaz, D., *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, 1977.
- Robertson, J. P. y G. P., *Cartas de Sud-América. Andanzas por el Litoral argentino, [1815/1816]*, Buenos Aires, Emecé, 1950.
- Rodríguez Molas, R., *La música y la danza de los negros en el Buenos Aires de los siglos XVIII y XIX*, Buenos Aires, Clio, 1957.
- Roig, A., “Mendoza y los visitantes positivistas” en *Mendoza en sus letras y sus ideas*, Mendoza, Ediciones Culturales de Mendoza, 1995, p. 180.
- Roig, A., *Breve historia intelectual de Mendoza*, Mendoza, D’Accurzio, 1966.
- Rosa, M. A., “Negros y pardos en Buenos Aires, 1811-1860”, en *Anuario de Estudios Americanos*, T° LI, N° I, 1994.
- Rosal, A. M., “Algunas consideraciones sobre las creencias religiosas de los africanos porteños (1750-1820)”, en *Investigaciones y Ensayos*, N° 31, Buenos Aires, 1981.
- Rosas, J. M., *Instrucciones a los mayordomos de las estancias*, Buenos Aires, Editorial Americana, 1942.
- Sarmiento, D. F., *Civilización y barbarie*, en *Obras escogidas*, Buenos Aires, La Facultad, 1917.
- Sarmiento, D. F., *Viajes*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1981.
- Schenone, H., “Imagería”, “Retablos y púlpitos”, “Pintura”, en *Historia general del arte en la Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de Bellas Artes, Tomos I y II, 1982- 1983.

- Seed, P., *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Alianza-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991.
- Shorter, E., *Naissance de la famille moderne*, París, Ed. du Seuil, 1977.
- Socolow, S., *Los mercaderes del Buenos Aires virreinal. Familia y comercio*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1991.
- Soeiro, S., "The Social and Economic Role of the Convent: Women and Nuns in Colonial Bahía, 1677-1800", en *The Hispanic American Historical Review*, 54:2, 1974.
- Studer, E. F. S., *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1958.
- Szuchman, M., *Order, Family and Community in Buenos Aires 1810-1860*, Stanford, Stanford University Press, 1988.
- Tandeter, E., "Los trabajadores mineros y el mercado", *Anuario del Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia*, Sucre, 1996.
- Tandeter, E., *Coacción y mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826*, Buenos Aires, Sudamericana, 1992.
- Tau Anzoátegui, V., "La costumbre en el derecho argentino del siglo XIX. De la Revolución al Código Civil" en *Revista de Historia del Derecho*, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, Nº 4, 1976.
- Tejeda, L. de, *Libro de varios tratados y noticias*, selección y notas de Jorge M. Furt, Buenos Aires, 1947.
- Töennies, F., *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península, 1979.
- Torre Revello, J., "Bibliotecas en el Buenos Aires antiguo desde 1729 hasta la inauguración de la Biblioteca Pública en 1812" en *Revista de Historia de América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia Nº 59, ene.-jun. 1965.
- Turner, F. J., "El significado de la frontera en la historia americana" en Clementi, Hebe *F.J. Turner*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968.
- Un Inglés, *Cinco años en Buenos Aires 1820-1825*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986.
- Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Historia Argentina "Dr. Emilio Ravignani", *El Doctor Rufino de Elizalde y su época vista a través de su archivo*, Tº I, Buenos Aires, 1969.
- Vargas Ugarte, R., S. J., *Historia del culto de María en Iberoamérica, y de sus Imágenes y santuarios más celebrados*, Buenos Aires, Huarper, 1947.
- Vicuña Mackenna, B., *Páginas de mi diario durante tres años de viaje, 1853-54-55* (Santiago, 1856), Buenos Aires, Revista Americana de Buenos Aires, 1936.
- Vilaseca, C. (comp.), *Cartas de Mariquita Sánchez*, Buenos Aires, Peuser, 1952.
- Villafañe, B., *Mujeres de antaño en el norte argentino*, Buenos Aires, s/d.

- Villafañe, B., *Reminiscencias históricas de un patriota*, Tucumán, Ediciones Fundación Banco Comercial del Norte, 1972.
- Viqueira Albán, J. P., *¿Relajados o reprimidos?*, México, FCE, 1988.
- Von Rosen, E., *Un mundo que se va*, Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 1990.
- Vovelle, M., *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985.
- Weber, M., *Economía y sociedad*, México, FCE, 1979.
- Xavier Izko, G., Molina Rivero, R. y Pereira Morató, R., *Tiempo de vida y muerte. Estudio de caso en dos contextos andinos de Bolivia*, La Paz, CONAPO-CIIO, 1986.

ÍNDICE

Introducción, Fernando Devoto, Marta Madero

Espacios y lugares

Una villa colonial: Potosí en el siglo XVIII, *Enrique Tandeter*

Ámbitos, vínculos y cuerpos. La campaña bonaerense de vieja colonización, *Juan Carlos Garavaglia*

La frontera, cotidianidad, vida privada e identidad, *Carlos Mayo*

Sociabilidades

Una revolución en las costumbres: las nuevas formas de sociabilidad de la elite porteña, 1800-1860, *Jorge Myers*

Vida privada y vínculos comunitarios: formas de sociabilidad popular en Buenos Aires, primera mitad del siglo XIX, *Pilar González Bernaldo*

Familia, parientes y clientes de una provincia andina en los tiempos de la Argentina criolla, *Beatriz Bragoni*

Imágenes y lenguajes

Contingencias de la intimidad: reconstrucción epistolar de la familia en el exilio, *Cristina Iglesia*

Para mejor servir a Dios. El oficio de ser monja, *Gabriela Braccio*

La intimidad con la imagen en el Río de la Plata. De la visión edificante a la conformación de una conciencia estética, *Andrea Jáuregui*

Crónica

Jujuy, *Héctor Tizón*

Sobre los autores

Bibliografía general

BIBLOSARTE

LIBROS Y BIBLIOGRAFÍA ESPECIALIZADA EN HISTORIA DEL ARTE

BIBLOSARTE DECLARA QUE:

LOS DERECHOS DE LA OBRA PERTENECEN ÚNICA Y EXCLUSIVAMENTE AL ESCRITOR Y A SU CORRESPONDIENTE EDITORIAL. QUEDA TOTALMENTE PROHIBIDO SU REPRODUCCIÓN EN CUALQUIER FORMA O POR CUALQUIER MEDIO, YA SEA ELECTRÓNICO, MECÁNICO, POR FOTOCOPIA, REGISTRO U OTROS MEDIOS CON FINES DE EXPLOTACIÓN LUCRATIVA. CUALQUIER OBRA SERÁ RETIRADA INMEDIATAMENTE DE LA WEB SI ASÍ LO SOLICITA SU PROPIETARIO.



BIBLOSARTE.COM/INICIO