

editorial
fontamara



CUERPOS ————— **AMEFRICANOS.** **ESTUDIOS DE SUS DINÁMICAS HISTÓRICAS (SIGLOS XVII-XX)**

Coordinadores:
Grit Kirstin Koeltzsch
Fernando Olvera Charles
Enrique Normando Cruz

**Cuerpos amefricanos.
Estudios de sus
dinámicas históricas
(siglos XVII-XX)**

Cuerpos amefricanos. Estudios de sus dinámicas históricas (siglos XVII-XX) / Grit Kirstin Koeltzsch, Fernando Olvera Charles, Enrique Normando Cruz coordinadores. —Cd. Victoria, Tamaulipas : Universidad Autónoma de Tamaulipas ; Ciudad de México : Editorial Fontamara , 2024.

240 págs. ; 17 x 23 cm.

Geografía e Historia

LC: E98.A2 C8.4 2024

DEWEY: 900 NHTB

Universidad Autónoma de Tamaulipas
Matamoros SN, Zona Centro
Ciudad Victoria, Tamaulipas C.P. 87000
D. R. © 2024

Consejo de Publicaciones UAT
Centro Universitario Victoria
Centro de Gestión del Conocimiento. Segundo Piso
Ciudad Victoria, Tamaulipas, México. C.P. 87149
Tel. (52) 834 3181-800 • extensión: 2905 • www.uat.edu.mx
cpublicaciones@uat.edu.mx

Libro aprobado por el Consejo de Publicaciones UAT
ISBN UAT: 978-607-8888-38-2

Editorial Fontamara, S.A. de C.V.
Av. Hidalgo No. 47-B, Colonia Del Carmen
Alcaldía de Coyoacán, 04100, CDMX, México
Tels. 555659-7117 y 555659-7978
contacto@fontamara.com.mx • coedicion@fontamara.com.mx • www.fontamara.com.mx
ISBN Fontamara: 978-607-736-891-5

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra incluido el diseño tipográfico y de portada, sea cual fuera el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento del Consejo de Publicaciones UAT.

Libro digital

Esta obra y sus capítulos fueron sometidos a una revisión de pares a doble ciego, la cual fue realizada por especialistas pertenecientes al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores. Así mismo, fueron aprobados para su publicación por el Consejo de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Tamaulipas y el Comité Interno de la editorial Fontamara.

Cuerpos amefricanos. Estudios de sus dinámicas históricas (siglos XVII-XX)

Coordinadores:
Grit Kirstin Koeltzsch
Fernando Olvera Charles
Enrique Normando Cruz

editorial
fontamara





MVZ MC Dámaso Leonardo Anaya Alvarado
PRESIDENTE

Dr. Fernando Leal Ríos
VICEPRESIDENTE

Dr. Arturo Mora Olivo
SECRETARIO TÉCNICO

Mtro. Eduardo García Fuentes
VOCAL

Dra. Rosa Issel Acosta González
VOCAL

MVZ Rogelio de Jesús Ramírez Flores
VOCAL

Comité Editorial del Consejo de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Tamaulipas

Dra. Lourdes Arizpe Slogher • Universidad Nacional Autónoma de México | **Dr. Amalio Blanco** • Universidad Autónoma de Madrid, España | **Dra. Rosalba Casas Guerrero** • Universidad Nacional Autónoma de México | **Dr. Francisco Díaz Bretones** • Universidad de Granada, España | **Dr. Rolando Díaz Lowing** • Universidad Nacional Autónoma de México | **Dr. Manuel Fernández Ríos** • Universidad Autónoma de Madrid, España | **Dr. Manuel Fernández Navarro** • Universidad Autónoma Metropolitana, México | **Dra. Juana Juárez Romero** • Universidad Autónoma Metropolitana, México | **Dr. Manuel Marín Sánchez** • Universidad de Sevilla, España | **Dr. Cervando Martínez** • University of Texas at San Antonio, E.U.A. | **Dr. Darío Páez** • Universidad del País Vasco, España | **Dra. María Cristina Puga Espinosa** • Universidad Nacional Autónoma de México | **Dr. Luis Arturo Rivas Tovar** • Instituto Politécnico Nacional, México | **Dr. Aroldo Rodrigues** • University of California at Fresno, E.U.A. | **Dr. José Manuel Valenzuela Arce** • Colegio de la Frontera Norte, México | **Dra. Margarita Velázquez Gutiérrez** • Universidad Nacional Autónoma de México | **Dr. José Manuel Sabucedo Cameselle** • Universidad de Santiago de Compostela, España | **Dr. Alessandro Soares da Silva** • Universidad de São Paulo, Brasil | **Dr. Akexandre Dorna** • Universidad de CAEN, Francia | **Dr. Ismael Vidales Delgado** • Universidad Regiomontana, México | **Dr. José Francisco Zúñiga García** • Universidad de Granada, España | **Dr. Bernardo Jiménez** • Universidad de Guadalajara, México | **Dr. Juan Enrique Marciano Medina** • Universidad de Puerto Rico-Humacao | **Dra. Ursula Oswald** • Universidad Nacional Autónoma de México | **Arq. Carlos Mario Yori** • Universidad Nacional de Colombia | **Arq. Walter Debenedetti** • Universidad de Patrimonio, Colonia, Uruguay | **Dr. Andrés Piqueras** • Universitat Jaume I, Valencia, España | **Dra. Yolanda Troyano Rodríguez** • Universidad de Sevilla, España | **Dra. María Lucero Guzmán Jiménez** • Universidad Nacional Autónoma de México | **Dra. Patricia González Aldea** • Universidad Carlos III de Madrid, España | **Dr. Marcelo Urra** • Revista Latinoamericana de Psicología Social | **Dr. Rubén Ardila** • Universidad Nacional de Colombia | **Dr. Jorge Gissi** • Pontificia Universidad Católica de Chile | **Dr. Julio F. Villegas †** • Universidad Diego Portales, Chile | **Ángel Bonifaz Ezeta †** • Universidad Nacional Autónoma de México

Índice

Presentación	9
1. Estudios históricos del cuerpo. Conceptos transdisciplinarios <i>Grit K. Koeltzsch</i>	13
2. Violência, amor e fé: o jesuíta José dos Reis e os corpos dominados em Macaé, Rio de Janeiro, século XVIII <i>Marcia Amantino</i>	25
3. El cuerpo múltiple de la reina de Saba: polisemia corporal y cultura afrocriolla en la Ciudad de México, 1640 <i>Miguel A. Valerio</i>	43
4. "Apresar indígenas o sustraer cautivos". La esclavitud del cuerpo en el avance hispano al noreste de Nueva España (segunda mitad del siglo XVIII) <i>Fernando Olvera Charles</i>	65
5. Corpos negros, corpos dóceis: normatização, disciplina e controle numa freguesia da capitania do Rio de Janeiro - século XVIII <i>Vinicius Maia Cardoso</i>	89
6. "Que. ni ellos ni las mugeres puedan regresar à este reyno". Viruelas, maltratos y muertes a cuerpos de mujeres apaches en una collera (Nueva España, 1797-1798) <i>Hernán Maximiliano Venegas Delgado</i>	111
7. As marcas da escravidão: as condições físicas dos escravizados no Sudeste do Brasil no século XIX <i>Vitória Schettini y Caio da Silva Batista</i>	129

8. Cuerpos morenos en las montañas de Coquimbo. Racialidad y ritualidad afrodescendiente en torno a la Virgen de Andacollo (Chile, 1676-1899)	147
<i>Rafael González Romero y Rafael Contreras Mühlenbrock</i>	
9. Sobre conceber e parir: os cuidados com os corpos que procriam nas reduções da Província Jesuítica do Paraguai (séculos XVII e XVIII)	183
<i>Eliane Cristina Deckmann Fleck</i>	
10. Cuerpos negros en la Argentina colonial y posmoderna. Una comprensión histórica y autoetnográfica	217
<i>Enrique Normando Cruz</i>	
Las y los autores	237

Presentación

Ao final deste libro, mais do un passeio turístico sobre a paisagem humana de um continente, o leitor encontrará uma América Latina pungente, pulsante, reflexiva, ativa, procurando formas de expressão por meio de uma diversidade de vozes negras, trans, feministas, indígenas, ressaltando o aspecto do clamor por libertades de afirmação de identidades, recuperação de comportamentos ancestrais [...] (Ligiéro, 2019, p. 13).¹

En el año 2018, parte de los coordinadores de este libro organizaron las *2as Jornadas de Estudios Indígenas y Coloniales en la Universidad Nacional de Jujuy (Argentina)* con eje temático en los estudios de género, que inició una colaboración de investigación científica de amplia vocación continental al reunir a colegas de Brasil, México y Estados Unidos, y, que luego dio lugar a una publicación que sumó a Chile y Colombia (Koeltzsch y Silva, 2019). El trabajo colegiado del grupo interdisciplinario continental generó una nueva investigación sobre las reformas borbónicas y su impacto en los distintos ámbitos de la vida de los habitantes del imperio español en América, cuyo resultado se vio reflejado en un libro publicado por la Universidad Nacional de Jujuy (Amantino, Cruz y Soler Lizarazo, 2020). El Dr. Olvera Charles, uno de los coordinadores de este libro, se sumó a ese grupo de investigadores internacionales y colaboró con uno de los capítulos que conforman dicha obra colectiva (2020). El trabajo colegiado del grupo continuó dando frutos y se trabajaron varios artículos que fueron publicados en un *dossier*, convocado por una revista colombiana, en el que se destaca un ensayo del Dr. Olvera, que fue premiado en el año 2021 (Olvera, 2019).² De este grupo interdisciplinario se originó una Red Internacional Amefricana que coordinó un seminario sobre los usos del cuerpo humano a lo largo de la historia del continente americano. De sus resultados destaca la organización del *1er Encuentro Internacional Sociedades Escravistas nas Américas: Corpos*, convocado por una de sus integrantes y autora también de este libro, Marcia Amantino, el cual se realizó de manera virtual

¹ Esta parte del prefacio para otro libro bien podría serlo de este, no solo porque una de las editoras lo es también del actual, sino por el común resultado “americanista”.

² El artículo obtuvo el Premio José Reséndis Balderas al mejor artículo de Historia del Noreste del año 2021 otorgado por el Consejo Metropolitano de la Crónica, A. C. de la ciudad de Monterrey, Nueva León, México.

en el año 2020. Un producto más del trabajo de seminario que se ha referido, es el presente libro, que tiene como base los trabajos presentados en el citado *Encontro*, los cuales fueron revisados y profundizados para darles la forma de un ensayo que incorpora la metodología y análisis crítico, y calidad académica que se demanda en publicaciones científicas. Destaca que, por medio de esta publicación, se amplía la concurrencia de especialistas, quienes compilaron estudios históricos de los afros e indígenas en el contexto colonial americano (Jaque y Valerio, 2022).

Este libro es compilado por integrantes de la Rede de Pesquisa sobre Historicidade dos Corpos nas Sociedades Americanas de la Universidad Salgado de Oliveira (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/5117763821237539>), con sede en Brasil, que es liderada por la Dra. Marcia Sueli Amantino y la Dra. Grit Kirstin Koeltzsch.

La reseña realizada del trabajo colaborativo y americanista informa que los diálogos científicos son necesarios y que para el desarrollo integral deben también ser productivos, pues de eso se trata, de “ponerles el cuerpo a las cosas” con propuestas como esta que invitan a construcciones bilingües, amefricanas y transdisciplinarias a enfocarse en los problemas históricos, como se ha realizado en los seminarios enunciados.

El primer artículo de la Dra. Koeltzsch propone el enfoque que tienen los estudios históricos de este libro como aporte innovador en los estudios humanísticos y sociales de los cuerpos amefricanos: la transdisciplina. Que explique que, en la génesis histórica, la diversidad de fuentes escritas, iconográficas y etnográficas acentúan su peso específico si se contrastan autoetnográficamente y en diálogo con lo emotivo que puede despertar, por ejemplo, la poesía.

Este llamado, en correspondencia a lo emotivo, es atendido por la Dra. Amantino en un artículo que respeta el planteo de Bloch (1996), de siempre realizar una crítica y contrastación de fuentes, en este caso para reflexionar sobre las denuncias anti jesuitas pombalinas acerca de los cuerpos en el contexto colonial de dominación religiosa.

Con la misma rigurosidad científica y agregando fuentes iconográficas y una intuitiva percepción histórica del cuerpo femenino y afro, el Dr. Valerio discute sobre el empoderamiento que mujeres negras silenciadas y por ello, parafraseando a Koeltzsch (2022), *con el cuerpo y las danzas nos hacen pensar*, en una dinámica y no solo indígena sino también afro en Nueva España.

Justamente de la complejidad novohispana, en relación con su espacio “fronterizo”, el Dr. Olvera Charles considera, a partir del cuerpo de los indígenas americanos de esa localización construida por el dominio hispano, los cambios en los hábitos de alimentación, idioma y vestimenta.

Este último estudio destaca el mismo aspecto que detecta en Río de Janeiro el Dr. Maia Cardozo, el de la tremenda violencia aplicada a los cuerpos por medio de la “conquista” religiosa, que le dio el tono a la esclavitud de los cuerpos negros en el Brasil del siglo XVIII.

Lo anterior, también lo reconoce en una microfísica del poder artefactual (Foucault, 1999, pp. 33-34) el Dr. Venegas Delgado, al describir lo que vivieron los cuerpos indígenas americanos en un “tráfico infame” que ha sido obliterado por los estudios americanistas.

Además, y con razón, ponen énfasis en destacar, como lo hace el siguiente artículo de la Dra. Schettini y el Dr. da Silva, con base en la “etnográfica” fuente periodística, que el trato esclavista no se suavizó en el siglo XIX respecto de los años típicamente coloniales del XVIII.

Esta confluencia en torno al cuerpo, inevitablemente ha llevado a autoras y autores a reconocer que las entidades fenomenológicas, que serán actuadas como negras e indígenas en lo que se llama en esta compilación como amefricanas, se desarrollaron en escenarios festivos como los que describen González Romero y Contreras Mühlenbrock en un ritual chileno colonial que se proyecta a los años republicanos en un pasaje de afro a “chino”.

Al parecer de esto se trata el estudio de los cuerpos: de conocer y conocernos. Lo que ensaya, históricamente, la Dra. Fleck al expurgar las cartas *anuales* jesuitas y numerosos tratados médicos para describir cómo se desarrolló el cuidado corporal femenino nativo en la provincia del Paraguay.

Justamente, allende a este espacio de “Los Trópicos” (Fragoso; Baptista Bicalho y Gouvêa, 2001), y para conocer y reconocerse en el mundo y en el interior cuando del tema del cuerpo se trata: “La danza está inscrita en nuestro mundo, en nuestro cuerpo y revela nuestra necesidad interior” (Koeltzsch, 2019, p. 146). El artículo del Dr. Cruz se apoya en el planteo precedente para contrastar en el espacio del Chaco intermedio entre el Brasil y el Perú, las interpretaciones historiográficas sobre los cuerpos negros esclavizados en la época colonial del siglo XVIII, con nuestros propios cuerpos “atezados” por el sol (Cruz, 2019, p. 9) del siglo XX y XXI; se trata de un arriesgado ejercicio metodológico, que no pretende ser interpretativo, sino más bien comprensivo y que, tal vez, deba ser considerado hasta inevitable si del cuerpo se trata y si a los y las amefricanas/os se investiga.

A esta discusión amefricanista entre el pasado y el presente y desde los/las cuerpos invitamos en este libro.

La coordinadora y los coordinadores

Referencias

- Amantino, M., Cruz, Enrique N. y Soler Lizarazo, L. C. (Eds.) (2020). *Sociedades em movimento. Os impérios ibéricos e as reformas ilustradas (séculos XVIII-XIX)*. EDIUNJU.
- Bloch, M. (1996). *Apología para la historia o el oficio de historiador*. Fondo de Cultura Económica.
- Cruz, E. N. (2019). De esclavos del hospital a sublevados contra el Rey. La integración de los negros esclavos de la Compañía de Jesús (Jujuy, siglos XVII-XVIII). *E-Revista de Estudos Interculturais do CEI-ISCAP*, 1(7), 1-28.
- Jaque Hidalgo, J. y Valerio, M. A. (2022). *Indigenous and Black Confraternities in Colonial Latin America: Negotiating Status through Religious Practices*. Amsterdam University Press.
- Foucault, M. (1999). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Fragoso, J., Bicalho, M. F. B. y Gouvêa, M. de F. (2001). *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Civilização Brasileira.
- Koeltzsch, G. K. (2019). Cuerpo y belleza en la danza. La influencia de la necesidad interior en el cuerpo danzante. En Noemi Cinelli (Comp.), *Apuntes y reflexiones sobre las artes, las historias y las metodologías*, 3 (pp. 125-148). RIL editores y Universidad Autónoma de Chile.
- _____. (2022). Entre Brasil y Europa del Este: danza y movimiento como recurso de creación, búsqueda de identidades y mutua comprensión desde lo corporal. *EstuDAv*, (36), 117-139 DOI: <https://doi.org/10.35588/estudav.v0i36.5652>.
- Koeltzsch, G. K. y Silva, Renata de Lima (Comps.) (2019). *Performances culturais en América Latina. Estudos de lo popular, género y arte*. Purmamarka Ediciones.
- Ligiéro, Z. (2019). Prefásio. En Grit Kirstin Koeltzsch y Renata de Lima Silva (Comp.) *Performances culturais en América Latina. Estudos de lo popular, género y arte* (pp. 11-13). Purmamarka ediciones.
- Olvera Charles, F. (2019). Rasgos de la economía moral en espacios indios fronterizos. Los pobladores norteños de Nuevo Santander durante las incursiones indias, 1770-1789. *Tempus Revista en Historia General* (109), pp. 1-30.
- Olvera Charles, F. (2020). Reformas borbónicas e indígenas insumisos en Nuevo Santander. Desavenencias entre los intereses virreinales y locales en la ‘pacificación’ del noreste novohispano, 1748-1775. En M. Amantino, E. N. Cruz y L. C. Soler Lizarazo (Eds.), *Sociedades em movimento. Os impérios ibéricos e as reformas ilustradas (séculos XVIII-XIX)* (pp. 227-254). EDIUNJU.

1. Estudios históricos del cuerpo. Conceptos transdisciplinarios¹

Grit Kirstin Koeltzsch²

Resumen

El concepto de cuerpo se ha convertido en un tema central de la investigación en humanidades y estudios culturales en ciencias sociales como campo de estudio heterogéneo, porque considera la confluencia de la percepción corporal transmitida del pasado y la articulación con la reflexión teórica contemporánea. Para ejemplificar esta relación, en este artículo se realizan reflexiones teóricas transdisciplinarias desde la antropología, la historia del arte, la lingüística, la historia social, y metodológicamente, la autoetnografía para entender los cuerpos del continente americano en la transgresión de convertirse en el dueño de su propio cuerpo afirmando el propio espacio. Se propone reflexionar sobre la memoria pasada, presente y futura del propio cuerpo y su cultura, ya que son componentes que toda persona lleva en sí misma.

Palabras clave: Cuerpo; Transdisciplina; América; Memoria.

O “corpo da história” se retroalimenta ao mesmo tempo em que vive do seu passado, em constante reação a tudo que percebe ao seu redor; o “corpo da história” é um corpo que vive das relações e das interações (Ligiéro, 2011, pp. 89-90).

Introducción

En las últimas décadas, el cuerpo se ha convertido en un tema central de la investigación, probablemente debido a la presencia del cuerpo en contextos culturales cotidianos. Esto también hizo que los cuerpos ganaran importancia en los estudios históricos, ya que han contribuido a las condiciones de la vida material de las sociedades. Se necesita aplicar la perspectiva histórica, ya que “permite restituir en primer lugar el núcleo de la civilización material, los modos de hacer y

¹ Proyecto “El cuerpo como libro. La creación de una biblioteca corporal desde la danza”, Universidad Nacional de Jujuy (2023-2024).

² UE-CISOR-CONICET-Universidad Nacional de Jujuy y Centro de Estudios Indígenas y Coloniales.
E-mail: gkoeltzsch@fhycs.unju.edu.ar.

de sentir, las adquisiciones técnicas y la lucha con los elementos” (Courtine, Corbin y Vigarello, 2005, p. 17).

En este capítulo se examinan conceptualizaciones y las dimensiones sociales relacionadas con los cuerpos que son útiles para los estudios corporales del pasado y presente en un contexto amefricano. El concepto de Lélia González (1988) de amefricanidad, es una categoría político-cultural que permite superar limitaciones geográficas, ideológicas y también lingüísticas. Se trata de una perspectiva para entender el continente americano en su conjunto considerando todo un proceso histórico compartido de intensas dinámicas culturales.

Por otro lado, no puede percibirse el mundo ni explicarlo sin el cuerpo, es decir, la noción de cuerpo inevitablemente atraviesa la vida, tanto individual, como colectiva, pero también como participantes en la ciencia. Como bien dice Lucien Febvre: “La ciencia se hace gracias a personas que se sumergen en el ambiente de su época” (Febvre, 1982, p. 87), lo que solo es posible entendiendo los contextos transdisciplinarios. El enfoque transdisciplinario conduce a entender la relación entre sujeto y objeto, a la vez, entender que el conocimiento es simultáneamente interior y exterior (Nicolescu, 2015-2016).

Finalmente, para comprender el ser-humano-cuerpo o cuerpo persona, como propone Delgado Ramírez en la unión de las palabras utilizando como metáfora el quiasmo, que significa enlace, unión, pero no dualidad (2018), es imprescindible vincular diferentes aspectos de manera integral, ya que no son solamente los actos, sino también la mentalidad, cuestiones sensibles y percepciones que hacen cuerpo, y así aplicar estrategias diversas en la investigación histórica para entender el ser humano en su sociedad, en el tiempo y espacio.

Cuerpo, historia y cultura

El interés por el cuerpo en la cultura cotidiana y popular es incuestionable y persistente. El cuerpo está omnipresente, estilizado como centro visible de la propia experiencia del yo y del mundo en el marco de un estilo de vida relacionado con el cuerpo, y como soporte de un ideal aparentemente original que parece haberse perdido por la visión cientificista biológica y un funcionalismo de la sociedad industrial donde no se ha prestado atención a la corporalidad y las emociones. Así también lo han detectado Le Goff y Truong (2005), que “en la disciplina histórica, durante mucho tiempo ha reinado la idea de que el cuerpo pertenecía a la naturaleza, y no a la cultura. Ahora bien, el cuerpo tiene historia. Forma parte de ella” (p. 18). Importantes reflexiones acerca de la historicidad del cuerpo se encuentran a partir de los años 1930 en los trabajos del historiador francés Marc Bloch -uno de los fundadores de la Escuela de los Annales y cuya obra *Apología para*

la Historia o el oficio de historiador fue escrita durante la Segunda Guerra Mundial y publicada póstumamente, quien trata de entender el cuerpo desde una perspectiva holística. De esta manera:

Marc Bloch rechaza una historia que mutilaría al hombre (la verdadera historia se interesa en el hombre íntegro, con su cuerpo, su sensibilidad, su mentalidad y no solamente sus ideas y sus actos) y que mutilaría a la historia misma, que es un esfuerzo total por captar al hombre en la sociedad y en el tiempo (Le Goff, 2001, p. 15).

Queda claro que los cuerpos de los actores son los protagonistas de la historia, y en este sentido, Bloch señala la importancia de la corporalidad para entender la sociedad y los procesos históricos (1986); por lo tanto, sigue vigente su indicación de que “una historia más digna de este nombre que los tímidos ensayos a los que nos reducen hoy nuestros medios dejaría un espacio a las aventuras del cuerpo” (Le Goff, 2001, p. 11).

No es una tarea fácil estudiar las representaciones y fenómenos corporales del pasado, sobre todo cuando las ideas transmitidas se limitan a lo escrito, fuentes documentales o imágenes, tanto de la propia cultura como de la ajena. La dificultad no solo descansa en la cercanía cultural, sino también en la distancia temporal y las percepciones diferentes de otros periodos históricos. A partir de precisar los significados antropológicos y lingüísticos e identificar las prácticas y percepciones corporales del presente, confluyendo con los datos del pasado, es donde se tiene que buscar las respuestas a las preguntas acerca de los cuerpos en los procesos sociales de cambio de las culturas humanas, las diversas y distintas corporalidades y sus expresiones performáticas como los bailes y el control estatal en cada periodo histórico.

Todo esto obliga, tal como se plantea en los estudios latinoamericanos hace tiempo (Ayús y Eroza, 2007), a constituir un campo de estudio heterogéneo, transdisciplinar y con una mirada holística, que discuta los significados e interpretaciones del cuerpo y sus movimientos, para así revisar sus representaciones históricas en cada caso en particular. Los cuerpos siempre están en movimiento aun en una supuesta quietud. Así, por ejemplo, en la medicina esto se mide en *bpm* (*beats per minute*),³ distinguiendo la frecuencia cardiaca en reposo y la frecuencia cardiaca máxima durante la actividad física, sin embargo, el pulso siempre late y el cuerpo está activo mientras se está vivo. Cada organismo puede reaccionar distinto o

³ Pulsaciones por minuto.

presentar valores médicos diferentes. Esto también implica que no hay limitaciones, sino que los cuerpos tienen la libertad de encontrar el propio pulso. Lo que podemos experimentar con nosotros mismos en el presente y muy probablemente así fue en el pasado, gracias al sistema nervioso parasimpático. Por ejemplo, la música de ritmo rápido aumenta el ritmo cardíaco y hay una correlación entre escuchar música y la liberación del estrés (Alves, Garner, do Amaral, Oliveira y Valenti, 2019), esto en diferentes situaciones de la vida. Esto fue una de las razones por las que en la época colonial las autoridades se preocuparon tanto por los toques de tambor y los “escandalosos bailes de negros”, ya que los cuerpos amefricanos se tomaron la libertad de encontrar su pulso propio, lo que a la vez significaba una amenaza para el régimen hispano (Koeltzsch, 2019; Koeltzsch y Cruz, 2022).

Por lo tanto, la música, la danza y el cuerpo remiten a una expresión humana, la práctica y el reflejo de las relaciones sociales. Además, son lenguajes que permiten articularse sin palabras, y por esta razón inciden en el espacio en el cual nos movemos. Se trata del sentido fenomenológico que señala Merleau Ponty (1975), “el cuerpo es la forma oculta del ser-uno-mismo (*eine verdeckte Form unseres Selbstseins*), recíprocamente, que la existencia personal es la prosecución y la manifestación de un ser-en-situación dado” (p. 82). O sea, el cuerpo está anudado al mundo y representa este espacio en comunicación con otros. Se evidencia la necesidad de hacer una indagación consciente de las diferencias epocales y espaciales. Al mismo tiempo, la mundialización no solo debe reconocer las comunes realidades atlánticas, sino también, en línea con el planteo de Gruzinski, que las relaciones son locales con lo universal/global, en tanto ello contribuye a una mejor comprensión de los procesos culturales americanos de la modernidad colonial a la posmodernidad actual (2012).

La indagación y exploración desde lo corporal también incluye la diversidad de los sentidos al explorar múltiples maneras de concebir los gustos u olores que son igual de efímeros como los bailes. El reto está en los caminos metodológicos. No queda otra forma que hacer múltiples registros iniciándolos con aproximaciones autoetnográficas (Koeltzsch, 2021; 2022). No hay una percepción universal de los sentidos, ni en el mismo espacio o tiempo. En lo visual, físicamente se tiene la misma capacidad de ver, pero este no es el punto. Siguiendo a Baxandall, otros factores que dan herramientas para la interpretación, son aquellos que provienen de la experiencia del entorno cultural, categorías y métodos de deducción y de los diferentes patrones adquiridos, y esto cuenta también en relación con el lenguaje usado, más allá de la traducción (1988). Existen idiomas que tienen más que una palabra para el término ‘cuerpo’, como es el caso del idioma alemán, que a la vez se convirtió en una categoría analítica de *Körper-Leib* donde *Leib* abarca lo que tiene que ver con la percepción y la experimentación corporal, y *Körper* referirse a

la entidad carnal (Lorenz, 2000, p. 32-33). Estos conceptos sirven para entender las múltiples dimensiones corporales, al mismo tiempo, no olvidar que en el fondo somos un *Körper-Leib* que no existe de manera separada. Este hecho demuestra la necesidad de pensar en términos transdisciplinares, como en el caso mencionado, que es el resultado de estudios históricos y lingüísticos.

Cuerpos amefricanos

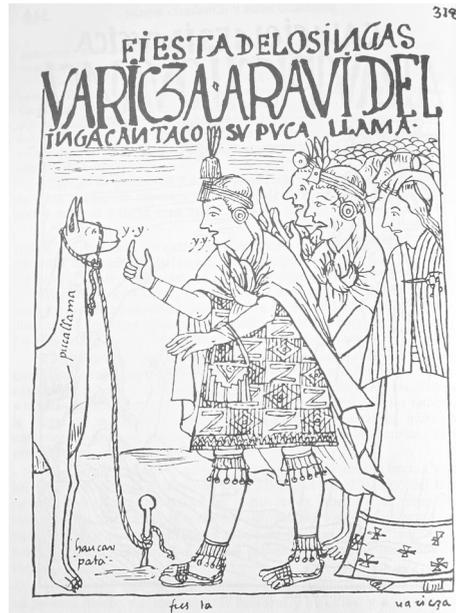
Ahora bien, para el territorio amefricano, por ejemplo, el espacio andino es donde predominan los lenguajes corporales, sonoros e iconográficos, los mismos cuentan con una larga tradición como forma de articulación (Rivera, 2015). Entender las expresiones corporales, implica liberarse de visualizar a partir de discursos preestablecidos, “reactualizar la memoria de la experiencia como un todo indisoluble, en el que se funden los sentidos corporales y mentales” (Rivera, 2015, p. 23). Esto constituye un tipo de memoria del hacer habitar con los cuerpos. Por lo tanto, la articulación y la narrativa corporal pueden ser entendidas como una estrategia para la adaptación en resistencia, son expresiones de memoria y rebeliones, pero también de sentimientos y emociones, más allá de las palabras escritas. La visualización refleja la integralidad de las múltiples experiencias. Esta visualización se encuentra también en las imágenes de Guaman Poma en relación con las fiestas donde se relacionaban los cuerpos de hombres, mujeres y animales, como se puede ver en la imagen “Fiesta de los ingas” (véase Imagen 1).

La descripción en el original dice lo siguiente:

FIESTA. Uaricza, arauí [bailes] del Ynga, las fiestas, cantar y bailar: Uaricza que cantaron, puca llama [cantar de los carneros], al tono del carnero cantan. Dize acá: Con compás muy poco a poco, media ora dize: “Y, y, y”, al tono del carnero. Comienza el Ynga como el carnero; dize y está diziendo “yn”. Lleua ese tono y dallí comensando, ua disiendo sus coplas muy muchas. Responde las coyas [reina] y nustas [princesa]. Cantan a bos alta muy suuauemente. Y uaricsa y arauí dize acá: “Arauí arauí Aray arauí arauí yau arauí”. Uan deciendo lo que quieren y todos al tono de arauí. Responden las mugeres: “Uaricsa ayay uaricza chamay uaricza, ayay uaricza”. Todos uan deste tono y las mugeres rresponde[n] (Poma de Ayala, [1615] 1993, 319 [321]).

Imagen 1

FIESTA DE LOS INGAS, VARICZA, ARAVI [bailes] DEL INGA, CANTA CON SV PVCA LLAMA
[llama roja] / y, y / y, y / puca llama / Hauca y Pata [plaza de las fiestas en el Cusco] a / fiesta / wariqsa
/ arawi / puka llama / XXXX



Fuente: Poma, 1615, p. 318 [320].

Otro detalle que refuerza la expresión corporal son los adornos en el baile. En varias imágenes de la *Nueva Crónica* se pueden observar las sonajas en las piernas (véase Imagen 1) que no solo producen un sonido, sino también vinculan el *Körper-Leib* con el mundo vegetal en este caso. Siguiendo a Zavadviker (1977): “Los incas las usaban antiguamente de ciertas cáscaras de frísoles grandes y de colores que hay en las provincias de los Andes, y llamábanse estos cascabeles Zacapa” (p. 22). Esto indica que son múltiples aspectos para tener en cuenta al estudiar el cuerpo con todas sus expresiones. En muchos pueblos se observa el uso directo sobre los cuerpos de fragmentos de componentes orgánicos para crear y recrear componentes espirituales que garantizan la conectividad. En algunos grupos, por ejemplo, los joti tienen como estrategia aplicar a sus cuerpos “pinturas de origen orgánico e inorgánico para lograr algún fin: protección, acentuar la alteridad, incrementar habilidades o aprenderlas, alcanzar conectividades o simplemente por razones estéticas ornamentales” (Zent, 2008, p. 100).

Las imágenes de la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (Poma de Ayala, [1615] 1993) pueden ser entendidas como estrategia narrativa, ya que la narrativa no solo es la lengua escrita, sino que puede tomar múltiples formas e incentivos para construirla (Barthes, 1975). Para interpretarlas, y sobre todo los cuerpos en ellas, se debe ir más allá de lo obvio, sin considerar la retórica de la imagen, entender el mensaje simbólico, cultural o connotado (Barthes, 1986, p. 42). Así, no pueden dejarse de lado las teorías sociales vinculadas a las imágenes y a la interpretación de las experiencias vividas.

El ejemplo del área andina lleva a la importante cuestión y los aspectos que se vinculan con el espacio americano y los cuerpos amefricanos, en el sentido de Lélia González y la noción de *amefricanidade* que puede ayudar a entender la participación de las diversas poblaciones, tanto amerindias y como las de origen africano en este proceso de la construcción cultural (González, 1988). De esta manera se visibilizan los procesos históricos a partir de las experiencias corporales. Esto no solo a partir de las diversas fuentes históricas, como lo demuestra el complejo libro *História do corpo no Brasil* (Del Priore y Amantino 2011), sino también desde los relatos personales en primera persona, testimonios como *La historia de Mary Prince. Una esclava de las Indias Occidentales. Contada por ella misma* (Prince, 2022), o los *Körper-Leib* amefricanos con su vivencia y las consecuencias del maltrato físico y mental de los cuerpos esclavizados, escuchar en primera persona la memoria histórica corporal para abrir espacios de debates y reflexiones encarnadas.

Otra forma de articular la memoria corporal es a través del arte para reescribir la historia, pero también para convertirse en el dueño del propio cuerpo afirmando el propio espacio amefricano. En varias de sus obras dancísticas articula el bailarín afrobrasileño Ismael Ivo su memoria y su preocupación por la situación en América Latina en diversos sentidos. Desde su experiencia por haber crecido en São Paulo, lo formula así:

[...] la persistencia de conflictos raciales ocultos tras una falsa imagen de democracia, la persistencia de una pobreza abrumadora, la persistencia de la fraternización humana, la persistencia de un amor oculto que se alimenta de sus raíces culturales. Raíces africanas, raíces brasileñas, la herencia de culturas indígenas casi totalmente erradicadas y aisladas, y su mestizaje con la cultura de los inmigrantes (Traducción propia. Citado en Odenthal, 2022, p. 15).

Se encuentran también relatos en forma de imágenes a través de las obras de la artista brasileña Rosana Paulino, de São Paulo igual que Ismael Ivo. En conjunto con elementos autobiográficos como mujer negra de Brasil, la artista toma temáticas como la violencia física, la violencia colonial de la esclavitud desplazando

forzadamente pueblos africanos. Hace reflexionar con la instalación “Atlántico rojo” (véase Imagen 2) donde se enfrenta la simulación de una historia celebrada por sus “grandes hechos” a través de los azulejos portugueses (manchados de sangre) con los cuerpos negros explotados y estigmatizados.

Imagen 2

Atlântico Vermelho, técnica mista, Rosana Paulino, 2017



Fuente: (CC) @museu33389 (Juliana Monteiro), CC BY-SA 4.0 <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0> Wikimedia Commons.

Ahora bien, esto debe llevarse a la situación actual, pues son los cuerpos de la historia que siguen vivos en cada cuerpo amefricano que se mueve en el presente, o como dice el dicho popular en Brasil, “tem que dizer no pé”, utilizado para definir la actuación de un buen sambista (Ligiéro, 2011, p. 111). El cuerpo es un texto y el texto encarna lo que piensa el cuerpo, los pies del sambista lo articulan en su *performance*. Estos espacios corporales poéticos construyen un territorio textual en relación con los cuerpos que pueden ser las metáforas que contraen.

Finalmente, entender los cuerpos humanos también significa entender el lenguaje simbólico de la naturaleza. El poeta peruano José Watanabe articula estos poderes corporales de manera singular. Si bien los poemas transmiten cierta estética, en los trabajos sobre los cuerpos, Watanabe aplica la noción existencialista de cuerpo, cuestiones que ya experimentaron los pobladores hace miles de años y sigue vigente. En sus poesías sobre el cuerpo humano delimita tres espacios corporales: el biológico, el psicológico y el sociocultural (Li Ning, 2012). Se suman las metáforas corporales a través de sus letras en relación con la naturaleza. Así interpretando

la poesía de Watanabe que: “La relación del cuerpo con la naturaleza no es una relación intelectual o de posesión, sino una relación viviente y vivida” (Jara, 2010, p. 268). El poema “El Algarrobo” reafirma el profundo vínculo que tiene el autor con la naturaleza en general, en particular con la flora y fauna (Watanabe, 2019, p. 79).

El Algarrobo

El sol ha regresado esta tarde al desierto
como una fiesta radiante. Viéndolo así,
tan furioso, se diría que viene de calcinar toda la tierra.

Ha venido a enseñarse
donde todo ya parece agonizar. Huyeron
del repaso de los muertos zorros cris, los alacranes
y la invisible serpiente de arena.
Sólo el algarrobo, acostumbrado como está
a su vida intensa pero precaria, ha permanecido quieto,
solitario entre las dunas innumerables.

Este árbol nudoso, en su crecimiento
ha fijado posturas inconcebibles: alguna vez
cimbró erráticamente los brazos retorcidos,
alguna vez, aturdido,
estiró erráticamente los brazos retorcidos,
alguna vez dejó caer una rama en tierra como una
rendición.

No hay cuerpo más torturado.
Lo único feliz en él es su altísima cabellera verde que va
donde el viento quiere que vaya.

El algarrobo me pone frente al lenguaje.
En este paisaje tan extremadamente limpio
no hay palabras. Él es la única palabra
y el sol no puede quemarla en mi boca.

Conclusión

El continente americano es uno solo y los procesos históricos, atravesando una diversidad de sociedades y pueblos, unen este espacio americano. Los cuerpos juegan un papel central y para entenderlos, se necesitan enfoques transdisciplinarios para su estudio. Dado que el cuerpo, sus experiencias y sus sensaciones no pueden simbolizarse sin interrupción, lo real es lo que se experimenta en el pleno sentido de la palabra. Algunas personas tienen experiencias que no se plasman discursivamente, sino que irrumpen en los vacíos de la representación y la simbolización. La complejidad de la corporalidad, corporeidad o fisicidad requiere también una diversidad metodológica para construir una historia corporal. Los cuerpos humanos pasaron y pasan por historias que conllevan conflictos, luchas, intercambios, adaptaciones e integraciones. Los cuerpos americanos producen sentidos, y en una analogía con el sentido filosófico del cimarronaje como concepto fenomenológico, “se convierte en una ética de vida: preocupación y compromiso permanente por la vida” (León, 2021, p. 85). El cuerpo debe seguir siendo el locus de investigación para explicar el pasado, su significado en el presente y con una proyección al futuro. Así regresando al algarrobo de la poesía de Watanabe, igual que este árbol milenario que pone frente al lenguaje, el cuerpo es la única palabra.

Referencias

- Alves, M. A., Garner, D. M., do Amaral, J. A.T., Oliveira, F. R. y Valenti, V. E. (2019). The effects of musical auditory stimulation on heart rate autonomic responses to driving: A prospective randomized case-control pilot study. *Complementary Therapies in Medicine*, 46, 158-164. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ctim.2019.08.006>
- Ayús Reyes, R. y Eroza Solana, E. (2007). El cuerpo y las ciencias sociales. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 2(4), 38-93. DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.4.217>
- Barthes, R. (1975). An Introduction to the Structural Analysis of Narrative. *New Literary History*, v. 6, n. 2 On Narrative and Narratives, 237-272. DOI: <https://doi.org/10.2307/468419>
- Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Paidós.
- Baxandall, M. (1988). *Painting and experience in fifteenth century Italy: A primer in the social history of pictorial style*. Oxford University Press.
- Courtine, J-J., Corbin, A. y Vigarello, G. (Coords.). (2005). *Historia del cuerpo. Vol.1: Del Renacimiento al Siglo de las Luces*. Taurus.
- Del Priore, M. y Amantino, M. (Orgs.). (2011). *Historia do corpo no Brasil*. Editora UNESP.
- Delgado Ramírez, E. A. (2018). *Danza desde el Amar*. Morevalladolid.
- Febvre, L. (1982). *Combates por la historia*. Ariel.

- González, L. (1988). A categoría político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, (92/93), 69-82.
- Gruzinski, S. (2012). Os canibais de Lisboa: da histórica colonial e imperial à história global. En S. Creusa Cordeiro de Almeida, G. C. de Melo Silva y M. de Azambuja Ribeiro (Org.), *Cultura e sociabilidades no mundo atlântico* (pp. 17-37). Editora Universitária UFPE.
- Jara, L. F. (2010). José Watanabe: cuerpo, patria, naturaleza. *reCHERches* (4), 261-272. DOI: <https://doi.org/10.4000/cher.8177>
- Koeltzsch, G. K. (2019). La economía moral del cuerpo en el Antiguo Régimen hispano-colonial. *Tempus. Revista en Historia General* (10), 1-23. DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.tempus.n10a01>
- Koeltzsch, G. K. (2021). The body as site of academic consciousness. A methodological approach for embodied (auto)ethnography. *Academia Letters*, (Article 3104). DOI: <https://doi.org/10.20935/AL3104>
- Koeltzsch, G. K. (2022). Repensar el patrimonio desde la autorreflexión. El uso de performances etnográficas para la investigación y educación. *Open Science Research*, (VIII), 1277-1295. Guarujá – SP: Editora Científica Digital. DOI: 10.37885/221211161
- Koeltzsch, G. K. y Cruz Normando, E. (2022). Reflexiones transdisciplinarias para el estudio del cuerpo y la danza en el periodo colonial. Un caso en el Tucumán (Jujuy, s. XVIII-XIX). *Latinoamérica*, (74), 103-129. DOI: <https://doi.org/10.22201/cialc.24486914e.2022.74.57367>
- Le Goff, J. (2001). Prefacio. Bloch, Marc. *Apología para la Historia o el oficio de historiador* (pp. 9-33). Fondo de Cultura Económica.
- Le Goff, J. y Truong, N. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós.
- León Castro, É. (2021). *Filosofía de las existencias desde el cimarronaje. Desaprenderes desde los márgenes*. Abya-Yala.
- Li Ning Anticon, J. L. (2012). El concepto de cuerpo en la poesía de José Watanabe: Hermenéutica de la relación médico-enfermo. *Anales de la Facultad de Medicina*, (73), 335-344. <https://doi.org/10.15381/anales.v73i4.1034>
- Ligiéro, Z. (2011). *Corpo a corpo. Estudo das performances brasileiras*. Garamond.
- Merleau Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Ediciones Península.
- Nicolescu, B. (2015-2016). The Hidden Third and the Multiple Splendor of Being. *Vectores de Investigación*, (11), 11-32.
- Odenhal, J. (Ed.). (2022). *Ismael Ivo. Ich glaube an den Körper*. Spector Books.
- Poma de Ayala, F. G. ([1615] 1993). *Nueva crónica y buen gobierno*. FCE.
- Prince, M. (2022). *La historia de Mary Prince. Una esclava de las Indias Occidentales. Contada por ella misma*. Ediciones del Lirio.

- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la Imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.
- Watanabe, J. (2019). *Animal de invierno y otros 65 poemas sobre la naturaleza y sus criaturas*. Bajo La Luna.
- Zavadivker, R. A. (1977). Los instrumentos indígenas en la obra de Guamán Poma. *Revista Antiquitas*, (XXIV-XXV), 8-35.
- Zent, E. L. (2008). Interpenetración de Esencias: la fabricación de cuerpos entre los jotí, Guayana venezolana. *Antropológica de la Fundación la Salle de Ciencias Naturales* (110), 89-122.

2. Violência, amor e fé: o jesuíta José dos Reis e os corpos dominados em Macaé, Rio de Janeiro, século XVIII¹

Marcia Amantino²

2. Violencia, amor y fe: el jesuita José dos Reis y los cuerpos dominados en Macaé, Río de Janeiro, siglo XVIII

Resumen

El objetivo de este capítulo es presentar una discusión sobre un religioso jesuita, el padre José dos Reis, quien, durante parte del siglo XVIII, se desempeñó como administrador de la finca Sant'Anna de Macaé, ubicada en la capitanía de Río de Janeiro, y no pudo mantener su castidad en ese territorio lleno de posibilidades y tan lejos del control de los sacerdotes superiores. A través de él será posible identificar algunas conductas consideradas desviadas de la moral de la época. Además del uso exagerado de la violencia contra los esclavos de la finca y contra los vecinos de la zona, el sacerdote fue acusado de tener relaciones sexuales y afectivas con dos de sus madrinas. Y por ello, -o no- provocó distintos tipos de violencia contra cuerpos cautivos y libres en la región aledaña a la finca que administraba.

Para lograr estos objetivos se analizan dos tipos de fuentes específicas. El primer documento se refiere a la exposición del sacerdote del hábito de São Pedro, Antonio Vaz Pereira, fechada en 1757 y dirigida al rey de Portugal, D. José I, denunciando los excesos del sacerdote ignaciano. El segundo grupo de fuentes son las devassas realizadas en la ciudad de Río de Janeiro y en Campos dos Goitacazes entre los años 1760 y 1761, culpando a religiosos de diversos delitos. Ambas fuentes fueron creadas en la segunda mitad del siglo XVIII y están vinculadas a la política antijesuita pombalina, que inicialmente pretendía reducir y luego acabar con el poder que ejercía la Compañía de Jesús en el imperio. El rey portugués y su

¹ Projeto “A Companhia de Jesus na capitania do Rio de Janeiro: reforma, expulsão e controle sobre seus egressos, 1750-1800”, FAPERJ (Fundação de Amparo à pesquisa do Estado do Rio de Janeiro), 2022-2024.

² Universidade Salgado de Oliveira, UNIVERSO e Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ.
E-mail: marciaamantino@gmail.com.

secretario de Estado, Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro conde de Oeiras y más tarde marqués de Pombal, identificaron varias razones del retraso de Portugal respecto a otras monarquías europeas y la influencia religiosa, moral y educativa que ejercieron los sacerdotes de la Compañía de Jesús sobre la élite portuguesa, fue vista como perjudicial por estos hombres vinculados a la Ilustración portuguesa. Además, fue acusada de mantener grandes riquezas sin pagar impuestos reales y de ejercer control sobre grandes extensiones de tierra y un gran contingente de mano de obra esclava y de indígenas en sus aldeas. El texto aborda, a partir del análisis de fuentes, la cuestión de los diferentes usos que se dan a los cuerpos de los esclavos, de los residentes e incluso del propio sacerdote, buscando demostrar que el control sobre el cuerpo, incluso en una sociedad católica y que involucra a un miembro de una de las órdenes religiosas más importantes de la América portuguesa, no era del todo viable cuando se mezclaban poder y amplias posibilidades de relaciones. Por otro lado, el texto no busca probar ninguna de las acusaciones sufridas por el sacerdote ni su inocencia. Presenta únicamente argumentos creados por el Estado portugués y los testimonios de miembros de la sociedad que vivieron en la capitanía de Río de Janeiro sobre el comportamiento de los sacerdotes ignacianos que colaboraron con la política antijesuíta pombalina y su expulsión del imperio.

Resumo

A proposta deste capítulo é apresentar uma discussão sobre um religioso jesuíta, o padre José dos Reis, que durante parte do século XVIII, atuou como o administrador da fazenda de Sant'Anna de Macaé e não conseguiu manter a sua castidade naquele território repleto de possibilidades e tão longe do controle dos padres superiores. Por meio dele, será possível identificar alguns comportamentos considerados desviantes para a moralidade da época. Além do uso exacerbado da violência contra os escravos da fazenda e contra os moradores da localidade, o padre foi acusado de manter relações sexuais e afetivas com duas de suas comadres. E por causa delas -ou não-, provocou variados tipos de violências contra corpos cativos e livres na região limítrofe a fazenda que administrava. Para atingir estes objetivos serão analisadas, principalmente, dois tipos de fontes específicas. O primeiro tipo refere-se à exposição do padre Antonio Vaz Pereira endereçada ao rei de Portugal, D. Jose I, onde relatava os desmandos do padre inaciano. A segunda fonte são as devassas realizadas na cidade do Rio de Janeiro e em Campos dos Goitacazes entre os anos de 1760 e 1761, culpabilizando os religiosos de vários crimes. A questão das diferentes utilizações dadas aos corpos dos escravos, dos moradores e mesmo do próprio padre, permeia a análise textual, visando demonstrar que o controle sobre o corpo, mesmo numa sociedade católica e envolvendo um membro de uma das

mais importantes ordens religiosas da América portuguesa, não era completamente viável quando se misturava poder e possibilidades amplas de relacionamentos.

Palavras-chave: Jesuítas; Sexualidade; Rio de Janeiro; Política antipombalina

Introdução

As unidades agrárias inicianas na América portuguesa tinham, junto com outras estruturas que geravam rendas, a incumbência de viabilizar economicamente o projeto missionário. Para tanto, a produção e a posterior venda ou troca dos variados gêneros agrícolas, de coleta ou de criações deveriam estar sempre em crescimento, a fim de que houvesse condições econômicas para a sustentação dos colégios, bem como para a circulação e venda dessas mercadorias na Europa, África e Ásia. Por isso, a escolha daqueles que iriam gerenciar tais espaços era sempre uma decisão que exigia muita cautela por parte dos padres superiores, pois o indicado deveria ter aptidão para lidar com o cotidiano marcado pela presença de escravos e variados negócios e, ao mesmo tempo, não perder de vista de que era um religioso e que precisava se comportar como tal. Assim, de acordo com Paulo de Assunção (2004), “o jesuíta que administrava a complexa produção do engenho via no exercício de sua função o ganho/lucro dentro dos limites de uma ética católica possível de ocorrer” (p. 258). Ele tinha consciência de que, “todos os meios eram justos para aumentar o patrimônio divino e com ele consolidar as bases da conquista cristã do mundo” (Assunção, 2004, p. 258). Além do que, “Temente a Deus, as atividades eram vistas pelo religioso como parte de uma atitude grandiosa para aumento da seara divina, sustento dos estudantes e religiosos, construção de igrejas e capela, obtenção de objetos para o culto, fruto do trabalho nas terras jesuíticas” (Assunção, 2004, p. 258).

Para que tudo funcionasse a contento era necessário que o padre administrador possuisse determinadas características que favorecessem o bom manejo tanto da terra quando dos que a habitavam, quer fossem escravos, trabalhadores assalariados empregados nas atividades da fazenda ou mesmo colonos e lavradores que arrendavam parcelas dessas terras. Esse microcosmo da sociedade escravista colonial precisava ser administrado com bastante cautela a fim de que as relações de força não se partissem, comprometendo a produção e o cotidiano. Serafim Leite (1953) indica que esses religiosos eram chamados de “missionário-fazendeiro” ou “Irmão administrador de fazendas” (p. 75).

Na capitania do Rio de Janeiro havia a tendência de que os coadjutores espirituais fossem os administradores das unidades rurais que pertenciam à Companhia de Jesus. Segundo as Constituições da Companhia de Jesus, os coadjutores, ou seja, os auxiliares, os cooperadores, dividiam-se em dois blocos:

os temporais e os espirituais. Ambos só alcançariam este nível após dois anos de provas e experiências no seio da Companhia. Se, acaso tivessem entrado como escolásticos, deveriam esperar mais um ano. Ao final deste tempo, deveriam, caso fossem aprovados, fazer os três votos (obediência, pobreza e castidade). Eram votos públicos, mas não solenes. Tornavam-se membros permanentes da Companhia como coadjutores formados, mas caso os superiores assim definissem, poderiam ser desligados. Os coadjutores temporais não recebiam “as ordens sacras, mas com letras ou sem elas, podem ajudar nas necessárias atividades exteriores”. A eles cabiam as tarefas consideradas mais humildes, como cuidar da portaria, da dispensa, das oficinas e em teoria, das fazendas. Já os coadjutores espirituais eram “sacerdotes com suficiente instrução intelectual para ajudar nos ministérios espirituais” (Loyola, 2004, p. 67). No último catálogo que os superiores enviaram à Roma, oito religiosos foram indicados como responsáveis pelas fazendas e engenhos da capitania. Desses, quatro eram coadjutores espirituais; dois eram professores de 4º. voto; um era de 3º. voto e um outro era sacerdote sem nenhum grau (Leite, 2004, pp. 158-171).

Apesar da importância econômica que essas terras possuíam no projeto inaciano, nem sempre foram escolhidas as pessoas ideais para administrá-las e isso foi tema recorrente nas cartas enviadas aos colégios. Nelas, se identifica que as principais queixas eram que muitos irmãos-administradores não tinham conhecimento sobre o campo, produção ou mesmo sobre o manejo das terras e das gentes e isso impedia uma boa produção e, conseqüentemente, o lucro. Eles atrapalhavam mais do que ajudavam à Companhia. Além disso, longe dos companheiros, era comum que o isolamento desencadeasse profunda melancolia a ponto de alguns religiosos solicitarem sua imediata retirada das propriedades. Havia também aqueles que não conseguiam se manter longe das escravas ou mesmo de mulheres livres que circulavam na região e acabavam cedendo aos desejos da carne. Todavia, um outro tipo de religioso se adaptava tanto à vida no campo, longe da disciplina do colégio que, passava a impor à população local, aos indígenas aldeados e aos seus escravizados, a prática constante da imposição de poder e força, tornando-se régulo temido na região e causador de inúmeros problemas. Sobre as dificuldades encontradas pelos administradores nas fazendas e engenhos, ver Assunção (2004, pp. 225-288).

A proposta deste capítulo é apresentar uma discussão sobre um religioso que pertencia à Companhia de Jesus -o padre José dos Reis- que durante parte do século XVIII atuou como o administrador da fazenda de Sant'Anna de Macaé, localizada no norte da capitania do Rio de Janeiro. Segundo as fontes produzidas na segunda metade dos setecentos pelos opositores da Companhia de Jesus, esse religioso desempenhou o papel de régulo na região e não conseguiu manter a

sua castidade naquele território repleto de possibilidades e tão longe do controle dos padres superiores. Por meio desse padre será possível identificar alguns comportamentos considerados desviantes para a moralidade da época. Além do uso exacerbado da violência contra os escravos da fazenda e contra os moradores da localidade, o religioso foi acusado de manter relações sexuais e afetivas com duas de suas comadres e com escravas. E por causa delas -ou não- provocou variados tipos de violências contra corpos cativos e livres na região limítrofe a fazenda que administrava. Para atingir estes objetivos serão analisados dois tipos de fontes específicas. A primeira refere-se à “exposição” do padre Antonio Vaz Pereira, endereçada ao rei de Portugal, D. Jose I, relatando os desmandos desse padre inaciano (1757). O segundo grupo de fontes são as devassas realizadas na cidade do Rio de Janeiro e em Campos dos Goitacazes entre os anos de 1760 e 1761 (Brito Barros, 1760; Desterro, 1762). Ao cruzar os dois conjuntos documentais, pode-se verificar a construção de uma imagem acerca desse religioso e que foi estendida à toda a Companhia de Jesus.

O texto está organizado em três partes. Na primeira, busca-se apresentar um panorama das condições políticas e sociais da época Josefina, bem como sua política antijesuítica liderada pelo secretário de estado, Sebastião José e Carvalho e Melo, futuro Marquês de Pombal. Na segunda parte do capítulo será analisada a exposição feita pelo padre Antonio Vaz Pereira denunciando o inaciano José dos Reis. No terceiro bloco, serão analisadas as devassas abertas contra a Companhia de Jesus e que trazem informações sobre esse religioso. A questão das diferentes utilizações dadas aos corpos dos escravos, dos moradores e mesmo do próprio padre, permearão toda análise textual, visando demonstrar que o controle sobre o corpo, mesmo numa sociedade católica e envolvendo um membro de uma das mais importantes ordens religiosas da América portuguesa, não era completamente viável quando se misturava poder, menor controle pelos superiores e possibilidades amplas de relacionamentos.

A política antijesuítica e a documentação

Apesar de terem, desde o reconhecimento papal em 1540, se tornado um dos principais veículos da conversão ao cristianismo usados pelas monarquias católicas europeias, a Companhia de Jesus sempre teve opositores e críticos. Em Portugal, se mantiveram ao lado dos reis e rainhas, das autoridades e das elites locais e essa proximidade a beneficiou com privilégios e regalias no reino e no ultramar, alimentando as queixas de seus opositores. A situação mudou completamente a partir da segunda metade do século XVIII, com a ascensão ao trono de D. José I, quando foram implementadas mudanças nas políticas interna e externa da

monarquia. Esse monarca pretendia transformar Portugal em um reino moderno, com uma economia mais estável e livre de concepções consideradas à época, como atrasadas. Para isso, contou com o trabalho de seu secretário de estado, Sebastião José de Carvalho e Melo. Para uma análise acerca das políticas josefinas, ver Kenedy (1996), Sales Souza (2015), Torgal (1982), Hespanha José Manuel Subtil (2014), Kantor (2014).

Rapidamente, a Companhia de Jesus foi identificada pelas novas políticas governativas como um impedimento ao progresso da sociedade portuguesa, pois mantinha elevados níveis de riquezas e de poder sobre os reis, sobre as principais famílias da nobreza e sobre a sociedade de uma forma geral. José Eduardo Franco intitulou esta política de “antijesuítica” e, de acordo com o autor, tratou-se de uma sistemática propaganda contra os interesses da Companhia junto à sociedade (Franco, 2006a). Uma análise divergente é de Stefan Gatzhammer (1993), que afirma ter o antijesuítismo surgido no século XVI atrelado à criação da Companhia de Jesus (p. 160). Esta política pode ser delimitada a partir de 1750, com os conflitos decorrentes do tratado de Madri, dando início a política de oposição à Companhia de Jesus executada pelo futuro marquês de Pombal e culminando na ordem de expulsão deles de todo o império português (Franco, 2006a; Vogel, 2017).

Não caberia neste texto discutir as diferentes causas da expulsão dos jesuítas do império português, mas deve-se frisar que a “exposição” feita pelo padre Antonio Vaz Pereira e as devassas estão inseridas neste contexto de desgaste da Companhia de Jesus e de sua posterior expulsão. Dentre as principais obras sobre a expulsão da ordem do império português podem ser destacadas Alden (1970), Gonçalves Monteiro (2006), Torgal (1982), Franco (2006a y 2006b), Leite (2000), Assunção (2006), Vogel (2017). Portanto, são documentos produzidos pelas autoridades -religiosas e leigas- carregados de determinadas posições políticas que visavam, em última instância, demonstrar que os membros da Companhia de Jesus estavam corrompidos moralmente, não eram vassalos leais e exploravam as populações com as quais mantinham contatos. Tais documentos foram produzidos por apoiadores da política regalista visando a desestruturação da Companhia de Jesus e faziam parte de um projeto que visava acabar com a influência desses religiosos em Portugal e em suas conquistas. São os próprios conflitos sociais envolvendo os padres, a população e as autoridades que propiciaram e deram subsídios para a elaboração dessa documentação. Logo, por trás de toda a discussão sobre se os padres fizeram ou não algo proibido pelas leis do reino ou de Deus, complexos processos sociais estavam presentes, demonstrando os conflitos e a pluralidade de vozes envolvidas nesses processos.

Por meio desses dois conjuntos documentais é possível acompanhar um pouco o cotidiano do padre José dos Reis, mas foi necessário recorrer a outros tipos de fontes para compreender sua trajetória de vida dentro da Companhia de Jesus. As primeiras informações que se têm sobre esse religioso indicam que ele era português e que havia entrado na Companhia de Jesus em 6 de julho de 1740 com 16 anos de idade, no colégio do Porto, em Portugal. Em algum momento entre 1740 e 1745 foi transferido para o Rio de Janeiro, pois nesse último ano, o catálogo breve da Província do Brasil o listava entre os formados em filosofia no colégio dessa capitania ([Dados de padre José dos Reis], 1745, p. 373v). Os catálogos eram relatórios feitos pelo padre provincial a partir de dados remetidos por cada reitor dos colégios e das residências e enviados ao padre geral dando conta de todos os membros da Companhia de Jesus. O objetivo dos catálogos era não apenas conhecer todos os membros da Companhia distribuídos pelos quatro cantos do mundo, mas também colocar cada um exercendo atividades compatíveis com suas aptidões e características. Além disso, serviam também para apoiarem as decisões dos superiores na hora de proporem a subida de um membro na hierarquia interna da ordem. Por isso, ao lado de informações mais genéricas sobre cada indivíduo, como nome, idade, proveniência, data em que entrou na Companhia de Jesus, o que estudou, havia também informações sobre seu estado de saúde, aptidões, caráter e as suas capacidades intelectuais e físicas. Segundo Charlotte de Castelnu-L'Estoile (2006), “os catálogos são justamente os principais instrumentos de uma “política de pessoal” que se pretende racional e eficiente para melhor atingir os objetivos religiosos da Companhia” (pp. 187-213).

No ano seguinte, o catálogo já o indicava como companheiro de outros religiosos no aldeamento de São Pedro do Cabo Frio, também localizado na mesma capitania ([Companheiro de outros religiosos], 1746b, p. 380v). Em 1748 ele foi listado entre os religiosos que compunham o quadro de professores de teologia do colégio ([Quadro de professores de teologia], 1748c, p. 384v), e no último catálogo enviado aos superiores em Roma, datado de 1757, o padre José dos Reis foi registrado como um coadjutor espiritual administrando a fazenda de Sant'Ana de Macaé (Leite, 2004, vol. 6, p. 161 e 171; [Coadjutor espiritual], 1757d, p. 369). Nesse documento, o superior informava que ele era um religioso de inteligência, prudência e julgamento considerados módicos. Sua saúde era boa e seu caráter colérico ([Coadjutor espiritual], 1757d, p. 402).

Apesar da rápida progressão na hierarquia da Companhia de Jesus, o padre José dos Reis tornou-se mais conhecido pelos problemas que causou justamente em um momento em que a ordem estava politicamente enfraquecida frente às autoridades portuguesas.

A “exposição” do padre Antonio Vaz Pereira

Sabe-se um pouco sobre o cotidiano do padre José dos Reis na região de Macaé por causa da “exposição” que no século XVIII era segundo Bluteau, a “ação de expor ou de explicar alguma coisa” (1712-1728, vol. 3, p. 395); elaborada pelo padre secular do Hábito de São Pedro, Antonio Vaz Pereira, datada de 1757 e endereçada ao rei de Portugal. Embora esse documento já tenha sido analisado em outros momentos é oportuno voltar ao seu conteúdo para, por meio dele, entender um pouco mais sobre o suposto comportamento do padre José dos Reis em Macaé. Os detalhes dessa narrativa feita pelo padre Antonio Vaz Pereira podem ser encontrados em Marcia Amantino (2011, v.1, p. 46-47).

Por meio do manuscrito é possível identificar algumas informações sobre esta área e os conflitos que envolviam os inacianos, a população, os indígenas e os interesses do clero secular, representado pelo padre Vaz Pereira. Contudo, é importante destacar que se trata, assim como as devassas, de um documento elaborado em um momento de grande desgaste da Companhia de Jesus frente à sociedade e à coroa portuguesa. Logo, precisa ser percebido com cautela. A “exposição” traz em si um projeto de conversão e de catequese que prescindia dos padres inacianos, caídos em desgraça frente aos novos interesses da política antijesuítica pombalina. O cerne do documento aponta para as disputas sobre o projeto de conversão dos indígenas. De um lado, a Companhia de Jesus e de outro, os padres seculares, que há muitos anos reclamavam sobre a indisposição dos inacianos em frequentarem os sertões e converterem novas levas de indígenas.

Neste documento, o presbítero informava que os jesuítas atrapalhavam a catequese e faziam com que os indígenas se mantivessem dispersos e selvagens. O motivo era o tratamento desumano que dispensavam aos que estavam aldeados. Os demais, ao verem a situação, fugiam para os matos. Sintetizava sua ideia explicando que “com o mau tratamento dos índios domésticos, castigando-os rigorosamente, servindo-se deles sem lhes pagarem... [os] assombravam aos dos Sertões para não quererem todos vir viver entre os brancos” (Vaz Pereira, 1757, p. 188 a 191 v.).

Sobre a relação que os inacianos mantinham com a população local e com os negros e indígenas foi enfático ao afirmar que o padre José dos Reis praticava todos os tipos de desmandos e excessos, auxiliado por uma milícia que havia organizado, composta por cinquenta indígenas e negros. À frente desses homens, saía a caixa de guerra avisando sobre a passagem do grupo, chamado pelo padre Pereira de “Henrique e Camarões”, numa clara alusão ao Terço dos Henriques. O Terço dos Henriques, também chamado de Terço da Gente Preta, formado na mesma época e pelo mesmo motivo que o anterior, era liderado por Henrique Dias, filho de uma escrava que se destacou nas guerras de expulsão dos holandeses. Afirmou

ainda que nem mesmo os espaços das igrejas eram respeitados pelo inaciano, que mandava retirar pessoas de seu interior com violência e pelos motivos mais banais; obrigava mulheres cativas a ouvirem a missa sem a parte de cima das roupas e mandava agredir seus opositores no pátio dos templos. Seus inimigos tinham suas casas queimadas por ordem do jesuíta e nem mesmo ele, o relator, escapou desse castigo por questionar as atitudes do administrador da fazenda de Sant'Anna de Macaé.

A população tentou buscar apoio e procurou o visitador da Companhia de Jesus, o padre Luiz Alves. Mas esse, respondeu que José dos Reis “não seria Padre da Companhia se assim o não fizesse; e que entendessem que eles eram donatários de Macaé”. Procuraram ainda, o padre provincial, que também nada fez para socorrê-los. A solução, encontrada pelo padre Vaz Pereira, foi escrever esse documento ao rei, alertando o monarca para os grandes prejuízos religiosos e materiais que a não conversão dos indígenas acarretava ao tesouro régio, pois as terras não ficavam disponíveis para os colonos produzirem e, com isso, não recolheriam os tributos ao rei. Além do que, os moradores viam nos indígenas não aldeados, um perigo e empecilho para o desenvolvimento da região.

O curioso, é que em nenhum momento, o denunciante Vaz Pereira fez qualquer menção às práticas afetivas ou sexuais do padre jesuíta. Todas as suas denúncias diziam respeito ao tratamento dispensado aos índios, aos escravos e aos moradores, a usurpação e terras e o exercício de poder por parte do inaciano. Mas cruzando este documento com as denúncias da devassa, é possível entender algumas questões.

O padre José dos Reis denunciado pelas devassas

As devassas contra a Companhia de Jesus podem ser entendidas como um dos resultados da decisão do papa Benedito XIV de realizar a reforma da ordem, implementada por pressão do rei D. José I e de seu secretário de estado. A documentação enviada ao Vaticano afirmava que a Companhia de Jesus estava há tempos se envolvendo em assuntos políticos e se envolvendo em todos os tipos de negociações comerciais. Desta maneira, cedendo às pressões, o papa, por meio da breve *In Specula Supremae*, de 1º. de abril de 1758, ordenou que a Companhia de Jesus deveria ser avaliada e passar por grandes modificações para que pudesse continuar existindo. Os breves papais podem ser entendidos como um dos mecanismos de exercício de poder e de busca da unidade cristã. Eram “respostas” dos papas aos problemas religiosos e morais que surgiam na cristandade. Foram várias as razões para a decretação desse breve e todas elas apontaram para os conflitos que há anos vinham ocorrendo entre os religiosos e diferentes instâncias do poder e

ainda entre eles e os moradores do reino ou das áreas de conquistas e também para a prática de comércio variado adotada pelos religiosos. Como Breve de 1 de abril de 1758 pelo qual o santo padre Benedicto XIV sobre as instancias de el rei fidelissimo, conteúdas nas duas cartas acima indicadas constituiu o eminentíssimo e reverendíssimo cardeal Saldanha, visitador e reformados geral da Companhia de Jesus nesses reinos de Portugal e dos Algarves e todos os seus domínios. Roma, em Santa Maria Maior, debaixo do anel do pescador, em 1 de abril de 1758 e decimo oitavo de nosso pontificado (Soriano, 1867, p. 371)

Para tanto, escolheu o cardeal Francisco Saldanha como responsável pela reforma em Portugal e em seus espaços ultramarinos, autorizando, contudo, que ele escolhesse outros religiosos para realizar a tarefa nas diferentes regiões do império. Como os padres foram acusados de praticar todos os tipos de comércio e excessos, foi determinado que se abrissem devassas para apurarem os fatos.

As devassas, analisadas à luz do contexto de sua época, tinham a função de destruir a imagem da Companhia de Jesus e demonstrar, como queriam os apoiadores de Pombal e de sua política antijesuítica, que tais religiosos haviam se tornado perigosos aos interesses reais e da igreja. As testemunhas que prestaram depoimentos responderam perguntas direcionadas e os inacianos foram acusados de inúmeros atos ilegais, imorais, não religiosos e não piedosos. Foram descritos também como corruptos, falsificadores de documentos, ladrões, usurpadores e mantenedores de mancebias e de filhos. Por outro lado, demonstrando que se tratava da montagem de uma determinada versão, os bispos do Rio de Janeiro e o de Campos dos Goitacazes afirmaram não terem escolhidos depoentes que tivessem algum tipo de disputa judicial com os padres da Companhia de Jesus, mas isso é desmentido pelas próprias testemunhas quando afirmam que elas ou suas famílias há anos disputavam questões judiciais com os inacianos sem sucesso algum, mas que naquele momento (de crise) sabiam que a situação havia mudado.

As devassas eram compostas por oito perguntas que versavam sobre diferentes aspectos do cotidiano dos padres e de suas relações com os demais membros das sociedades locais. Em todas elas, percebe-se que eram feitas de maneira a conduzir a resposta, não permitindo muita liberdade para os depoentes. O interrogatório era, portanto, direcionado para a obtenção de determinadas respostas. Não se pode perder de vista que, como em qualquer depoimento, as respostas eram anotadas por alguém que, na ânsia de registrar o dito de forma coerente e no formato legal, poderia acabar alterando o relato, ainda que sem intenção (Ginzburg, 1990/1991, pp. 9-20).

Na capitania do Rio de Janeiro ocorreram duas devassas: uma na cidade e outra em Campos dos Goitacazes. A primeira ficou sob responsabilidade do

próprio bispo D. Antonio do Desterro e foram ouvidas 43 testemunhas. A segunda devassa foi conduzida por Antônio Esteves Ribeiro, vigário colado da igreja de Nossa Senhora da Conceição da Vila de Guarapari e comissário do Santo Ofício, que ouviu 34 pessoas.

Para atender aos interesses deste texto, será analisada apenas a sexta pergunta que se referia ao voto de castidade, ligado diretamente aos usos dos corpos. Os interrogantes queriam saber das testemunhas se os jesuítas viviam: “Castamente nas cidades, vilas, fazendas, e aldeias que administravam: se tinham, ou tiveram tratos menos lícitos, e continuados com pessoas, que podiam causar algum perigo próximo de pecado; e se nas conversações, e trato comum eram honestos, ou se falavam, e aconselhavam alguma cousa, que causasse escândalo nesta matéria da castidade” (Brito, 1760).

Robert Daibert Junior, tentando entender o que significava e quais os problemas decorrentes da situação celibatária dos padres no Brasil colônia, identificou que, na concepção católica, a condição de abstinência dos prazeres da carne propiciava, em tese, uma superioridade dos religiosos sobre os leigos, já que eram vistos como seres muito próximos a Deus. Eram indivíduos consagrados ao serviço divino e alçado a esta condição por meio da ordenação: “O celibato se tornou assim a marca identitária de um grupo de homens que se distinguiam dos demais por seu estado de pureza, status que lhes permitia inclusive dirigir espiritualmente aqueles que não se enquadravam nessa condição” (Daibert, 2013, p. 52).

Entretanto, conclui o referido autor, tudo isso era uma idealização, um modelo de virtude que deveria ser seguido por todos os religiosos, mas alguns, por motivos variados, não conseguiram ou não quiseram pautar suas vidas por estes valores (Daibert, 2013, p. 52).

Jaime Ricardo Gouveia (2017), demonstrou que, apesar de existirem diferentes formas de repressão, vigilância e punição, os religiosos seculares ou regulares, tanto na América portuguesa quanto no reino, praticaram atos considerados luxuriosos, tornando-se réus do santo ofício. A solicitação, a manutenção de relações sexuais ou afetivas com mulheres de variadas condições sociais e, em alguns casos, a sodomia, foram as principais acusações sofridas (pp. 303-322).

O bispo do Rio de Janeiro, D. Antonio do Desterro, em cartas trocadas com o visitador da Companhia de Jesus, o padre Francisco de Almeida, em 1760, quando os religiosos já estavam presos e incomunicáveis no colégio, assim se referiu a questão da existência dos filhos dos inacianos:

Pejo e horror deve Vossa Paternidade de a sua religião ter dos filhos dos religiosos dessa companhia que se acham vivos e residentes na aldeia de Irituba e dos filhos que conservam o padre Miguel Lopes na sobredita fazenda dos Campos come

escândalo universal como já me consta por documentos autênticos e o mesmo sucederá provavelmente nas mais aldeias e fazendas por que eu sei de um em Macaé e outro em São Cristóvão. E se em tão poucos dias de Reformador sei tanto quanto não saberei pela diuturnidade do tempo! (Desterro, 1762).

Nas devassas, se percebe que a questão da castidade, guardada ou não pelos padres, foi muito mais denunciada pelos que viviam em Campos dos Goitacazes do que na cidade do Rio de Janeiro, mesmo quando esses moradores estavam depondo na urbe. Nela, das 43 testemunhas, apenas dez indicaram conhecer algo sobre a conduta sexual dos padres (23.2%). Destes, quatro eram provenientes de Campos dos Goitacazes e todas as dez testemunhas indicaram que a falta de castidade dos padres acontecia nas zonas rurais. Já na devassa de Campos dos Goitacazes, dos 34 depoentes, vinte e sete indicaram algum desvio na conduta sexual e moral dos padres (79.4%). Pode ser que o motivo desta diferença entre os depoimentos da cidade e os de Campos dos Goitacazes fosse porque poderia haver na urbe um controle mais efetivo sobre os religiosos e eles mantivessem seus votos com maior fervor. No campo, ao contrário, ficavam praticamente sozinhos com uma multidão de escravos e índios. Em uma região de difícil acesso, eles tornavam-se autoridades incontestáveis e exerciam o poder de formas diferentes.

Quase sempre, quando as testemunhas iam responder a essa sexta questão, o nome do padre José dos Reis era citado, sozinho ou acompanhado de outros. Pelo menos doze religiosos foram mencionados nos depoimentos das testemunhas a respeito de suas condutas sexuais. Contudo, quatro foram citados reiteradas vezes. Seus nomes apareceram sempre que o assunto era a castidade. Foram eles: Miguel Lopes, José dos Reis, Pedro dos Santos e Pedro Fernandes. De acordo com o catálogo trienal de 1757, apenas o padre Pedro Fernandes era um professo de 3º. Voto. Os demais eram todos coadjutores espirituais.

Com o objetivo de se ter uma visão panorâmica a respeito de como as testemunhas nas duas devassas percebiam os comportamentos do padre José dos Reis foi realizado uma busca nos dois textos identificando todas as vezes que seu nome foi citado. Na devassa do Rio de Janeiro, apenas três testemunhas falaram sobre ele, mas em Campos dos Goitacazes foram dez e é exatamente nesse conjunto documental que seu comportamento aparece mais detalhado.

Juntando os treze depoimentos que tocaram no nome do padre José dos Reis, pode-se perceber que alguns temas eram recorrentes e todos tinham ligações com a relação dele com os corpos que dominava ou que queria dominar. O assunto que apareceu em todos foi sua relação sexual e afetiva com duas mulheres brancas e casadas que viviam em Macaé. A primeira, Cecília de Melo era, inclusive, sua

comadre. O padre não apenas pecava contra a castidade, mas também cometia incesto segundo os dogmas da Igreja. A segunda mulher era Maria Clara. Entretanto, o padre tinha, ou teve no passado, mais uma relação. Desta vez foi com a escrava Maria Correia, da própria fazenda de Sant'Anna de Macaé, com quem tinha um filho. Infelizmente, como ainda não foi localizado o inventário e auto de sequestro desta fazenda, que conteria a lista dos escravos, não é possível verificar se realmente existia uma escrava na fazenda com este nome.

Essas duas mulheres brancas, pelo menos para as testemunhas, foram os motivos para muitas desordens cometidas pelo religioso. Várias alegaram que o padre tinha “tratos ilícitos com uma mulher branca casada” (Brito, 1760), que andava “amancebado com notório e público escândalo com uma mulher casada sua comadre” (Brito, 1760). Além de manter esses relacionamentos, o padre também foi acusado de perseguir seus opositores e os que não o obedeciam ou falavam sobre sua vida amorosa. Uma prática que foi relatada por diferentes testemunhas foi a queima das casas dos considerados inimigos, confirmando os relatos anteriores do padre Vaz Pereira. As testemunhas Domingos Rodrigues, Francisco da Silva, ambos já falecidos à época das devassas, Francisco Muniz, José Francisco Caldas e a indígena Maria, (que depois uma testemunha informou se chamar Maria Pobreza, viúva de um capitão mor também indígena), tiveram suas moradas destruídas por ordens do padre (Desterro, 1762). Os relatos sobre essa mulher indígena foram variados e, juntos, formam uma versão para a história que tem ligação com o controle sobre terras. A testemunha Luciano de Carvalho Lima informou que o padre mandara queimar a casa de Maria Pobreza e que nas chamas foi queimado também uma imagem do “Santo Cristo” (Desterro, 1762). Já Silvestre Martins disse que não somente lhe queimaram a casa como também ela foi açoitada rigorosamente com o “fingido pretexto” de que havia roubado mandioca (Desterro, 1762). José Francisco Caldas, um dos que teve sua casa queimada e que serviu como testemunha na devassa, disse que o motivo dessas destruições era porque o padre queria “desterrar aos donos das ditas casas do lugar” (Desterro, 1762).

Outra forma que o padre tinha para externalizar sua raiva contra alguns membros da sociedade local e, portanto, reafirmar seu poder, era controlando o espaço sagrado da igreja de Sant'Anna de Macaé. Cláudio Gurgel foi expulso dela em um dia santo e impedido de assistir missa. Para retirá-lo, o padre utilizou seus escravos armados de facas, foices e armas de fogo, jogando-o na rua. Manuel Pereira da Rosa ficou sem poder assistir missas durante três meses por ordens do religioso e Francisco Pereira, outro expulso violentamente da igreja pelos escravos do padre, foi identificado pelas testemunhas como tendo a mesma concubina que

ele (Desterro, 1762). Daí, a raiva de José dos Reis. A igreja de Sant'Anna também era espaço usado pelo religioso para punir aos escravos. Em um dia santo, colocou Francisca, escrava casada, para assistir a missa sem a parte de cima de sua roupa. Já Maria Correia, a cativa que era mãe de seu filho, foi açoitada e depois colocada na igreja com um freio na boca e assim ficou por 24 horas. A razão do castigo, segundo variadas testemunhas, foi o fato de Maria ter comentado sobre o comportamento desregrado do padre com suas amantes (Desterro, 1762).

Até os familiares do Santo Ofício foram envolvidos nas confusões do religioso. As testemunhas Manuel Barbosa Viana, José Francisco Caldas e o reverendo padre Bento Ferreira Pinto deram detalhes sobre o acontecido. O padre Reis chamou alguns homens “da parte do Santo Ofício” para irem com ele à casa de Narcisa Pereira e lá chegando, a interrogou para que ela confirmasse que ele não a havia solicitado durante sua confissão. Narcisa, evidentemente, negou a acusação que o padre estava sofrendo. Entretanto, José Francisco Caldas contradisse a informação dizendo que “havia fama” de que a solicitação havia ocorrido e o reverendo Bento Pinto completou a história, lembrando que tal “diligência [...] não era pertencente ao Santo Tribunal do mesmo Santo Ofício” (Desterro, 1762). Os escravos e os indígenas eram constantemente castigados com crueldade segundo os depoimentos. Durante estes atos, o padre fazia questão de deixar claro que era o controlador da vida de todos e que nas propriedades da Companhia de Jesus e nos aldeamentos administrados por eles imperavam suas ordens. O caso do escravo Gonçalo é interessante para se perceber como as devassas reproduziram o que interessava, naquele momento, ou seja, comprovar que os padres inicianos desrespeitavam as leis da monarquia e de Deus. Uma das questões das devassas era sobre o exercício da justiça. Queriam saber se a ordem acatava ou não a justiça real e seus representantes nos espaços ultramarinos. Inúmeras testemunhas relataram a história do escravo Gonçalo, que teria sido castigado por ter falado mal do padre e de seu comportamento. Ele teria sido amarrado em cima de um carro que percorreu as ruas onde viviam os escravos da fazenda e, à medida em que o carro avançava, havia um outro escravo com “um pregão que dizia: =Justiça, que manda fazer o Padre José dos Reis a este preto, por falar contra a Santa Roupeta da Companhia”. A cada parada, o escravo era açoitado e obrigado a engolir uma mistura de sal com pimenta. João Fernandes da Costa disse que o castigo ocorreu “ao som de uma caixa de guerra com um pregão público à imitação das justiças de Sua majestade” (Desterro, 1762)

Em vários momentos, os depoimentos confirmaram a disposição de falarem o que se queria ouvir. José Francisco Caldas afirmou que José dos Reis proferia todo o tipo de palavras sacrílegas contra o rei e que o religioso afirmava que “ele na sua

fazenda de Macaé era Rei, Bispo, Governador e Pontífice e isso repetia em presença de quem quisesse ouvir” (Desterro, 1762).

Conclusão: o cruzamento das duas fontes

A exposição do padre Pereira surtiu efeito e, no dia 31 de janeiro de 1758, Thomé Joaquim da Costa Corte Real, secretário de Estado da marinha e do ultramar, escreveu uma carta para o governador interino da capitania do Rio de Janeiro, José Antonio Freire de Andrade ordenando-o, em nome do rei, entre outras coisas, que repreendesse e embarcasse para o reino os padres José dos Reis e Manoel de Andrade Costa Corte Real, Thomé Joaquim (1758) (Costa Corte Real, 1758, p. 186v). O padre Manoel de Andrade era o administrador de outra fazenda jesuítica localizada perto de Macaé, a de Campos Novos, acusado também de uma série de excessos

Algumas testemunhas das devassas deram mais informações sobre a saída do padre da fazenda de Sant’Ana, completando o que o presbítero Vaz Pereira havia contado ao rei em sua exposição. Informaram que quando ele se colocou à caminho do Rio de Janeiro para ser depois enviado à Lisboa, obedecendo as ordens do secretário de estado, duas mulheres brancas, Cecília de Melo e Maria Clara, suas amantes, o acompanharam -chorando muito- até o rio São João, distante de Macaé oito léguas.

Quatro meses depois da ordem de embarque, o governador interino enviou um ofício para Corte Real informando que haviam partido na fragata Nossa Senhora do Livramento e São José os dois jesuítas e que o comandante da embarcação recebera ordens expressas para que só permitisse o desembarque de ambos por meio de ordens régias (Freire de Andrade, 1758). Infelizmente não se sabe o que aconteceu com ele e com o outro religioso que o acompanhava no exílio.

A partir da exposição dos dois conjuntos documentais e, por meio da análise de como as informações foram descritas, pode-se inferir que estes relatos fizeram parte da montagem de uma imagem negativa dos padres inacianos. Isso não significa que os temas tratados fossem necessariamente verdadeiros ou falsos. Apesar desta documentação ser muito rica e permitir amplas análises sobre temáticas variadas, há que se tomar cuidado com ela. Já se demonstrou a predisposição das testemunhas para relatar determinados fatos de maneiras específicas que contribuíssem para a confirmação prévia da culpabilidade dos religiosos nos crimes que estavam sendo imputados pela coroa. Por outro lado, o fato de pessoas que viviam em cidades diferentes darem depoimentos muito parecidos, citando nomes de pessoas e detalhes de algumas histórias permitem inferir que, pelo menos parte das narrativas, poderiam ser verdadeiras.

Não apenas neste caso do padre José dos Reis, mas também em outros, as histórias relatadas foram em sua totalidade muito ruins para os padres, só vieram ao conhecimento da sociedade quando já estava deflagrada uma política de aniquilação dos mesmos pela coroa. Logo, não podem ser vistas de maneira isenta.

Os dois documentos precisam ser entendidos no contexto da grande crise que se abateu sobre a Companhia de Jesus, principalmente na segunda metade do século XVIII, ocasionada por uma mudança nos projetos políticos da coroa portuguesa. O regalismo de José I e as políticas de seu secretário de Estado, Sebastião José de Carvalho e Melo, produziram alterações variadas na sociedade portuguesa e nas relações com os espaços ultramarinos e os inácianos foram considerados por essa nova visão de Estado como grupo opositor e, portanto, perigoso às intenções de “modernidade” alardeada naquele momento.

Esse texto, portanto, não pretendeu identificar se o padre José dos Reis cometeu todos os atos de que foi acusado. Procurou apenas demonstrar como determinadas temáticas tinham força para acabar com a imagem positiva que os padres inácianos ainda poderiam manter com determinados grupos sociais e como a elaboração de novos conceitos, poderia contribuir para a política pombalina que visava não apenas a expulsão deles do império, mas a própria extinção da ordem, conseguida em 1773. Tratou-se, portanto, de compreender como a montagem de um discurso e sua divulgação em diferentes partes do império, contribuiu para justificar e legitimar a política regalista implantada por Pombal na segunda metade do século XVIII.

Referências

- Alden, D. (1970). Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil: notícia preliminar. In Henry H. Keith e S.F. Edwards (Orgs.). *Conflito e continuidade na sociedade brasileira: ensaios* (pp. 31-78). Civilização Brasileira.
- Amantino, M. (2011). Macaé nos séculos XVII e XVIII: ocupação e povoamento. In Marcia Amantino, Cláudia Rodrigues, Carlos Engemann, Jonis Freire (Orgs.) *Povoamento, Catolicismo e escravidão na Antiga Macaé (séculos XVII-XIX)* (pp. 46-47). Apicuri.
- Assunção, P. de. (2004). *Negócios Jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. Edusp.
- _____. (2006). O “terremoto” provocado por Sebastião José de Carvalho na América portuguesa. *Lusitania Sacra*, 2^a. Série, 18, 331-351.
- [Dados de padre José dos Reis]. (1745). Archivum Societas Iesus (Catálogos Breves e Trienais da Província Brasileira), Brasil.
- [Companheiro de outros religiosos]. (1746). Archivum Societas Iesus (Catálogos Breves e Trienais da Província Brasileira), Brasil.
- [Quadro de professores de teologia]. (1748). Archivum Societas Iesus (Catálogos Breves e Trienais da Província Brasileira), Brasil.

- [Coadjutor espiritual]. (1757). *Archivum Societas Iesus* (Catálogos Breves e Trienais da Província Brasileira), Brasil.
- Bluteau, R. (1712-1728). *Vocabulário portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico...: autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos; e offerecido a El Rey de Portugal D. João V* 8 v. Collegio das Artes da Companhia de Jesu; Oficina de Pascoal da Sylva.
- Brito Barros, G. J. (1760). [Ofício do ouvidor geral e desembargador da relação do Rio de Janeiro, Gonçalo José Brito Barros ao secretário de estado do reino e mercês, conde de Oeiras, Sebastião José de Carvalho e Melo, remetendo processo de devassa tirada ao confisco dos bens dos padres da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro, 11 de março de 1760]. *Arquivo Histórico Ultramarino* (67, doc. 65,66; cx 68, doc. 21), Lisboa, Portugal.
- Castelnau-L'Estoile, C. de. (2006). *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620*. Edusc.
- Costa Corte Real, T. J. (1758, 31 de janeiro). [Carta ao José Antonio Freire de Andrade]. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (códice: Arq.), Rio de Janeiro, Brasil.
- Daibert, Jr, R. (2013). Entre homens e anjos: padres e celibato no período colonial no Brasil. In Mary del Priore e Marcia Amantino (Coord.), *História dos homens no Brasil* (pp. 49-84). Unesp.
- Desterro, F. A. do (1762). [Ofício do Bispo do Rio de Janeiro, D. Frei Antônio do Desterro, ao secretário de estado do Reino e Mercês, Conde de Oeiras, Sebastião José de Carvalho e Melo remetendo o traslado da devassa relativa ao confisco dos bens dos padres Jesuítas, 5 de Julho de 1762]. *Arquivo Histórico Ultramarino* (cx. 65, doc. 6139), Lisboa, Portugal.
- Franco, J. E. (2006a). *O Mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*. Gradiva.
- _____. (2006b). O “terremoto” pombalino e a campanha de “desjesuitização” de Portugal”. *Lusitania Sacra*, 2ª. Série, 18, 147-218.
- Freire de Andrade, J. A. (1758, 19 de maio). [Ofício a Thomé Joaquim da Costa Corte Real]. *Arquivo Histórico Ultramarino* (cx. 53, doc. 53189), Lisboa, Portugal.
- Gatzhammer, S. (1993). Antijesuitismo europeu: relações político-diplomáticas e culturais entre a Baviera e Portugal (1750-1780). *Lusitânia Sacra*, (5), 159-250.
- Ginzburg, C. (1990/1991). O inquisidor como antropólogo. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, 1 (21), 9-20.
- Gouveia, J. R. (2017). Para uma nova epistême do luso-tropicalismo: análise comparativa da luxúria clerical no Atlântico Português (1640-1750). *História Unisinos*, 21(3), 303-322.
- Hespanha, A. M. e Subtil, J. M. (2014). Corporativismo e Estado de polícia como modelos de governo das sociedades euro-americanas do Antigo Regime. In João Fragoso e

- Maria de Fátima Gouveia (Orgs.), *Brasil colonial*, vol. 1 (pp. 127-166). Civilização Brasileira.
- Kantor, Í. (2014). Novas expressões da soberania portuguesa na América do Sul: impasses e repercussões do reformismo pombalino na segunda metade do século XVIII. In João Fragoso e Maria de Fátima Gouveia (Orgs.) *Brasil colonial*, vol. 3 (pp. 463-483). Civilização Brasileira.
- Leite, E. (2000). *Notórios Rebeldes. A expulsão da Companhia de Jesus da América portuguesa*. Fundación Histórica Tavera.
- Leite, S. (1953). *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil*. Brotéria; Livros de Portugal.
- _____. (2004). *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. 7. Ed. Loyola.
- Loyola, I. de. (2004). *Constituições da Companhia de Jesus*. Loyola.
- Maxwell, K. (1996). *Marquês de Pombal: o paradoxo do Iluminismo*. Paz e Terra.
- Monteiro, N. G.. (2006). *Dom José: na sombra de Pombal*. Círculo de Leitores.
- Soriano, S. J. L. (1867). *História do reinado de el-rei Dom José e da administração do Marquês de Pombal*, vol 2. Typ. Universal de Thomaz Quintino Antunes.
- Souza, E. S. (2015). Igreja e Estado no período pombalino. In Francisco Falcon e Cláudia Rodrigues (Orgs.) *A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro* (pp. 277-306). FGV/Faperj.
- Torgal, L. R. (1982). Nota introdutória acerca do significado do pombalismo. In Isabel Vargues (Org.). *O marquês de Pombal e seu tempo* (pp. 7-17). Tomo 1. Universidade de Coimbra.
- Vaz Pereira, A. (1757). [Exposição do padre Antonio Vaz Pereira acerca da degradação dos Índios do Aldeamento de S. Lourenço e de S. Pedro e queixas contra os Padres José dos Reis e Manoel de Andrade da Companhia de Jesus, 1757]. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (códice: Arq. 1,3,8 p. 188 a 191v.), Rio de Janeiro, Brasil.
- Villalta, L. C. et ali. (2015). As reformas pombalinas e a instrução (1759-1777). In Francisco Falcon e Cláudia Rodrigues (Orgs.) *A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro* (pp. 453-498). FGV/Faperj.
- Vogel, C. (2017). *Guerra aos jesuítas: a propaganda antijesuítica do marquês de Pombal em Portugal e na Europa*. Círculo de Leitores.

3. El cuerpo múltiple de la reina de Saba: polisemia corporal y cultura afrocriolla en la Ciudad de México, 1640¹

Miguel A. Valerio²

Resumen

Este artículo estudia la danza que doce “morenas criollas” de la Ciudad de México efectuaron para la entrada del virrey de Nueva España, Diego López de Pacheco, en 1640. En la danza, las mujeres recrearon la historia bíblica de la visita de la reina de Saba al rey Salomón en el siglo IX AEC (I Reyes 10,1-13; II Cron 9,1-12). Para ello se valieron de la polisemia de sus cuerpos transformándolos en uno solo, el de la reina, y múltiple. Este danzado, por ende, es importantísimo para pensar cómo los afrodescendientes se valieron de sus cuerpos, como materia cultural y política, insertándolos de forma significativa en el escenario cultural y político y (re) significándolo como sagrado y leal (en vez de inmundo y pérfido).

Palabras clave: Cuerpos; Negros; Fiesta, México.

Introducción

A finales de octubre o principios de noviembre de 1640, un grupo selecto de doce “morenas criollas” ejecutaron una danza coreografiada para el virrey entrante, Don Diego López Pacheco Cabrera y Bobadilla, entre otros títulos nobiliarios, VII Duque de Escalona, VII Marqués de Villena. La danza tuvo lugar en la sala del trono del palacio virreinal (hoy palacio nacional) de la Ciudad de México. Este uso del término criollo refleja su uso original, a saber, para referirse a personas de ascendencia africana nacidas en las colonias americanas de España y Portugal (De la Vega, 1609, 255r.), solo luego viene aplicado a cualquier persona nacida o cosa creada en América, excepto la indígena. Los negros criollos del Nuevo Mundo desarrollaron una cultura que combinó elementos africanos, europeos y americanos. La danza afromexicana es un buen ejemplo de esta cultura afroamericana.

¹ Una versión anterior y en inglés de este ensayo apareció en *Afro-Hispanic Review*, vol. 35, no. 2 (2016): 79-98. Agradezco su permiso para ampliarlo aquí. Agradezco igualmente la generosa ayuda brindada por Jumko Ogata en la traducción al español.

² Universidad de Washington en St. Louis. m.a.valerio@wustl.edu.

La danza de las mujeres ocurrió hacia el final de una larga serie de representaciones barrocas que se llevaron a cabo para la entrada de López Pacheco desde su desembarque en Veracruz en junio de 1640 (Gutiérrez de Medina, 1640, Romero de Terreros, 1947).³ En la danza, las mujeres recrearon la historia bíblica de la visita de la reina de Saba al rey Salomón en el siglo IX a.C. (I Reyes 10,1-13; II Cron 9,1-12). Para ello se valieron de la polisemia de sus cuerpos, transformándolo en uno solo, el de la reina y múltiple. Esta *performance*, por ende, es importantísima para pensar cómo los afrodescendientes se valieron de sus cuerpos, como materia cultural y política, insertándolos de forma significativísima en el escenario cultural y político y (re)significándolo como sagrado y leal (en vez de inmundo y pérfido).

La *performance* de las mujeres se describe en el único texto colonial dedicado enteramente a una *performance* festiva negra: *Festín hecho por las morenas criollas de la muy noble, y muy leal Ciudad de México al recibimiento, y entrada del Excellentísimo Señor Marqués de Villena, Duque de Escalana, Virrey de esta Nueva España*, que fue publicado en la Ciudad de México en 1640 por Nicolás de Torres, que redactó el texto en latín para la danza (Figura 1).⁴

Figura 1

Francisco Robledo, *Página titular de Festín*



Fuente: Cortesía de la Universidad de Salamanca.

³ El viaje de López Pacheco desde Escalona, España, hasta la Ciudad de México fue meticulosamente detallado por su distribuidor de limosnas, Cristóbal Gutiérrez de Medina.

⁴ Este texto consiste en cuatro cuartos de folio.

Se desconoce el papel que desempeñó Torres en la planificación de la danza más allá de redactar el texto en latín. Sin embargo, me gustaría sugerir que Torres no fue el organizador principal de la danza, sino que fue buscado por las organizadoras principales, es decir, la comunidad negra femenina de la Ciudad de México, debido a sus conocimientos del latín y de la teología, que enseñaba en la Universidad de México (Hernández, 2009, p. 343). Es posible que, como clérigo, Torres haya sido el director espiritual de las mujeres, en particular si pertenecían a una cofradía, como se propone, y, por ende, es probable que le hayan pedido que escribiera el texto en latín para la danza, trabajando en conjunto mientras preparaban la coreografía para la danza bajo su “cuidado,” como dice el clérigo en el prólogo.

En este capítulo se analiza tanto la danza de las mujeres como el texto que la describe. En primera instancia se propone que fueron las mujeres las que ejercieron su agencia en la constitución de la danza, desde la elección de la temática, la coreografía de la danza, hasta pagar los preparativos de todos elementos necesarios. Esta agencia ilustra el poder social que poseían las mujeres afromexicanas en el siglo XVII. Dado el contexto sociohistórico, también se formula la posibilidad de que estas mujeres representaran a una cofradía a la que pertenecían y que pagó por el material utilizado. En el último apartado, se explora la posibilidad de que las mujeres hayan jugado alguna parte en la publicación de *Festín*, patrocinándolo para que su representación y ellas mismas pudieran “vivir á la fama”, como afirma la última danzanta (Torres, 1640, 4v.).

Un viaje transcultural de la imaginación de Saba a México

La elección de la figura bíblica de la reina de Saba es harto significativa. Para poder comprender la importancia de esta elección se debe rastrear el viaje transcultural de la reina de Saba desde Saba a la Ciudad de México. Ya que las mujeres se valieron de los aspectos performativos de la historia bíblica de la visita de la reina de Saba a Salomón, es preciso comenzar con el texto bíblico:

La reina de Saba oyó hablar de la fama de Salomón, y fue a ponerlo a prueba, proponiéndole unos enigmas. Llegó a Jerusalén con un séquito imponente, con camellos cargados de perfumes, de muchísimo oro y de piedras preciosas. Cuando se presentó ante Salomón, le expuso todo lo que tenía pensando decirle. Salomón respondió a todas sus preguntas: no hubo para el rey ninguna cuestión tan oscura que no se la pudiera explicar.

Cuando la reina de Saba vio toda la sabiduría de Salomón, la casa que había construido, los manjares de su mesa, los aposentos de sus servidores, el porte y las libreas de sus camareros, sus coperos y los holocaustos que ofrecía en la Casa del Señor, se quedó sin aliento y dijo al rey: “¡Realmente era verdad lo que había

oído decir en mi país acerca de ti y de tu sabiduría! Yo no lo quería creer, sin venir antes a verlo con mis propios ojos. Pero ahora compruebo que no me habían contado ni siquiera la mitad: tu sabiduría y tus riquezas superan la fama que llegó a mis oídos. ¡Felices tus mujeres, felices también estos servidores tuyos, que están constantemente delante de ti, escuchando tu sabiduría! ¡Y bendito sea el Señor, tu Dios, que te ha mostrado su favor poniéndote sobre el trono de Israel! Sí, por su amor eterno a Israel, el Señor te estableció como rey para que ejercieras el derecho y la justicia.

La reina regaló al rey ciento veinte talentos de oro, una enorme cantidad de perfumes y piedras preciosas; nunca más se recibieron tantos perfumes como los que la reina de Saba dio al rey Salomón. La flota de Jiram, que había transportado el oro de Ofir, trajo también de allí madera de sándalo en gran cantidad y piedras preciosas. Con la madera de sándalo, el rey hizo unas balaustradas para la Casa del Señor y para la casa del rey, y también cítaras y arpas para los músicos. Nunca más se recibió una madera de sándalo como aquella, ni se la vio más hasta el día de hoy. Por su parte, el rey Salomón dio a la reina de Saba todo lo que a ella se le ocurrió pedir, aparte de los regalos que le hizo como sólo podía hacerlo el rey Salomón. Después ella emprendió el camino de regreso a su país, acompañada de su séquito (I Reyes 10,1-13; II Cron 9,1-12).⁵

Las mujeres juegan con los aspectos performativos de este texto, presentándole al virrey presentes hartos significativos -para parafrasear el texto bíblico- con la esperanza de que este les diera todo lo que se les ocurriera pedir.

Investigaciones recientes afirman que la reina de Saba era originaria de la región del Mar Rojo, un nodo central en el comercio de especias del mundo Antiguo. Sin embargo, no existe consenso sobre cuál era su reino. No obstante, sí existen dos hipótesis prevalecientes al respecto: una afirma que era del extremo sur de la península arábiga (Philby, 1981, pp. 43-76), mientras que la segunda propone que venía del noreste africano (Clapp, 2001, pp. 221-287). Tanto la danza de las mujeres como el texto de Torres siguen la segunda hipótesis, que ha sido la que ha predominado en Occidente desde el siglo I d. C., partiendo de las *Antigüedades de los judíos* de Flavio Josefo (93 d.C.):

⁵ Repite la misma historia. Si no se indica lo contrario, los textos bíblicos se toman de la traducción argentina disponible a través del Vaticano, https://www.vatican.va/archive/ESL0506/_INDEX.HTM. Consulta 6 de diciembre de 2022.

La mujer que por aquel entonces reinaba en Egipto y Etiopía, que era de consumada sabiduría y digna de admiración en todos los conceptos, al enterarse de las virtudes y la inteligencia de Salomón, sintió vivos deseos de verlo, e inducida por lo que diariamente le contaban, decidió visitarlo para comprobarlo por su propia experiencia, y no por la fama, que por su misma naturaleza por responder a una falsa apariencia y dependía únicamente de la fe de los informantes. Quería sobre todo probar la sabiduría del rey presentándole problemas muy difíciles para que interpretara su oculto significado.

Se trasladó a Jerusalén con mucha pompa y gran despliegue de riquezas. Llevó consigo camellos cargados de oro, perfumes diversos y piedras preciosas. A su llegada el rey la recibió con gran júbilo, se mostró muy solícito con ella y sobre todo resolvió los problemas propuestos más rápidamente de lo que era de esperar. La reina quedó estupefacta y comprobó que la extraordinaria sabiduría de Salomón sobrepasaba en la realidad a todo lo que se había dicho. Se sintió especialmente maravillada por la belleza y la magnificencia del palacio real, lo mismo que por la disposición de los edificios, en la que advirtió la notable capacidad del rey. Pero lo que llevó su admiración al colmo fue la casa llamada La selva del Líbano, la esplendidez de las comidas diarias, los preparativos, el servicio, la indumentaria de los criados, y la hábil y correcta atención que ponían en sus funciones. No menor admiración le produjeron los diarios sacrificios ofrecidos a Dios y los cuidadosos servicios de los sacerdotes y los levitas (VII.6.15).

Josefo pudo haber influido en la obra de pensadores medievales como Bernardo de Claraval y Tomás de Aquino, que sostenían que la novia en el *Cantar de los cantares* era la reina de Saba (Clapp, 2001, pp. 26-27). Lo que llevó a estos santos a esta conclusión fue el versículo 1,5: “Soy morena, [y] hermosa, hijas de Jerusalén, como los campamentos de Quedar, como las carpas de Salmá”.⁶

En el siglo IV, san Jerónimo tradujo “negra y hermosa” como “nigra *sed* formosa” (negra *pero* hermosa), que se convirtió en el punto de vista dominante eurocéntrico de la feminidad negra, y por consecuente, el que imperaba en la época de la danza de las mujeres. Es posible que el cambio semántico de inflexión judeocristiana de san Jerónimo de la conjunción aumentativa (*y*) hacia la contradictoria (*pero*) haya supuesto de manera previa una visión negativa de la negritud, como si la negritud fuera dañina a la belleza física (*formositas*) como espiritual (*pulchritas*).

⁶ Traducción modificada según el original hebreo.

Entonces, al ser una figura femenina negra bíblica, la reina de Saba encarnaba significantes tanto positivos como negativos. Para los pensadores cristianos medievales, así como Salomón prefiguró a Cristo, la reina africana prefiguró al rey mago negro, Baltasar (ver Kaplan, 1985, p. 19-70), -o a veces Gaspar en la Edad Media; Figura 2-. Por otro lado, como atestiguaron algunos manuscritos medievales tales como el *Die Pluemen der Tugent (Flor de la virtud)* del siglo XV de Hans Vintler, su negritud era vista como una señal ominosa de bajeza pecaminosa, y la reina misma como una tentadora (Figura 3). Esta ambivalencia permeó en el trasfondo del bailable de las mujeres y en el texto que la describe, así como en las vidas de las mujeres afromexicanas del siglo XVII.

Figura 2

Giulio Clovio, La reina de Saba ante Salomón (izq.) y la adoración de los reyes magos (der.)



Fuente: la *Horas farneses*, 38v-39r, 1546. Cortesía de Morgan Library, Nueva York.

Figura 3

Hans Vintler, *La reina de Saba y Salomón adorando al diablo*



Fuente: *Der Pluemen der Tugent*, 6r, c. 1410. Cortesía de la Biblioteca Nacional de Austria.

Torres, por ejemplo, siente la necesidad de defenderse ante sus lectores por la temática de la que escribe, y su ambivalencia en torno a la danza de las mujeres es palpable a lo largo del texto. En el prólogo, por ejemplo, trata de justificar su participación apelando a un propósito mayor: rendir homenaje al virrey, al que describe como “la mayor grandeza que ha visto esta Monarquía” (Torres, 1640, 2r).⁷ Dado este propósito mayor, Torres (1640) afirma que no podía evitar hacerse vulnerable al desdén por el papel que desempeñó en coordinarla:

Lector amigo, ruego á Dios que lo seas: y más [h]oy, quando con el desaliño de mis obras te descubro el cuerpo, para que executes con la murmuracion tu encubierta venganza. Yo te busco, yo te doy ocasion; aprovechate pues la tienes: mas solo te advierto, atiendas à mi assumpto: pues guiado de un amoroso aplauso, me entregué al suplicio de tu correccion. ...Yo me obligué al riesgo: y assi dirás que fue errar por mi gusto (1v)

⁷ López Pacheco fue el primer duque y Grande de España nombrado virrey americano.

¿Qué pudo haber provocado en Torres el impulso de defenderse de esta manera sino la naturaleza ambivalente de la temática de la que escribe? Una danza altamente sexualizada puesta en escena por mujeres negras.

Etiopía, hogar de una de las comunidades cristianas más antiguas del mundo, posiblemente a partir de Josefo, o su fuente, reclamó a la reina de Saba como suya desde la Antigüedad. Un texto etíope del siglo XIV titulado *Kebrä Nagast (Gloria de los Reyes)*, por ejemplo, afirma que los monarcas de Etiopía eran los descendientes directos de la reina de Saba (Clapp, 2001, p. 221). Sin embargo, no puede saberse con certeza si las mujeres o Torres sabían de esta tradición. Es más probable que se hayan inspirado en la tradición cristiana previamente resumida, ya que muchos afromexicanos descendían de africanos del oeste del continente, especialmente Angola para esta época (Aguirre, 1946, 1989).⁸ No obstante, la reina de Saba representaba una figura negra poderosa que enlazaba a las mujeres con la cristiandad desde la Antigüedad. Nicholas Clapp afirma que “de todas las mujeres reconocidas de la Biblia, como Eva, Débora o la Virgen María, *solo* la reina de Saba ejerce dominio y poder de forma temporal” (Clapp, 2001, p. 27).⁹ La elección de la reina alude al atractivo que tenía este poder.

Mujeres afromexicanas en la Ciudad de México en la primera mitad del siglo XVII

La participación de las mujeres en las festividades por la llegada del nuevo virrey enfatiza la agencia social que ejercían las mujeres negras en la Ciudad de México durante el siglo XVII. Miles de mujeres negras, tanto esclavizadas como libres, vivían y trabajaban en la Ciudad de México como nodrizas, sirvientas y vendedoras, por solo nombrar tres ocupaciones, ver Figura 4 (Velázquez, 2006, pp. 161-228).

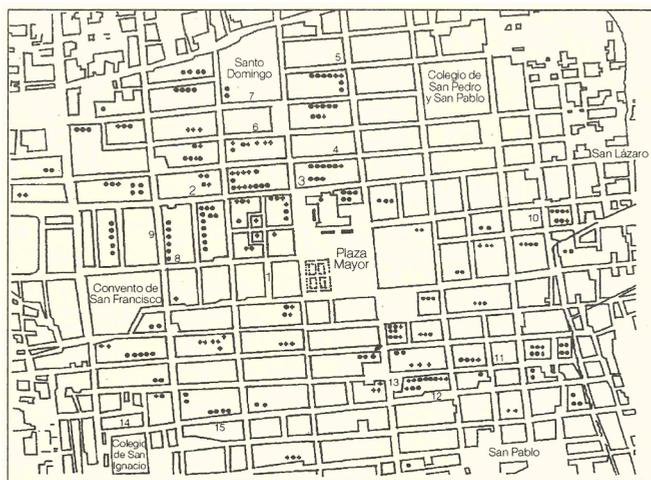
Los negros eran tan numerosos en la Ciudad de México que las autoridades y los residentes no-negros vivían en temor constante. A veces, este miedo era infundado, como ocurrió en la Nochebuena de 1608, cuando un grupo de negros eligieron una corte real (un proceso muy común entre cofradías negras), que se percibió como una conspiración de rebelión (véase Valerio, 2022). En otras ocasiones, el miedo resultaba aparentemente fundado, como en 1612, cuando una mujer esclava murió a manos de su amo, un gran número de negros, 4 500 según el informe oficial, en respuesta, protestaron en la calle de la ciudad con el cuerpo de la difunta (*Relacion del alçamiento que negros y mulatos libres*, 1612). Sobre estos eventos, ver Valerio (2022, pp. 80-125).

⁸ Véase lo referente a la población afromexicana.

⁹ Énfasis en el original. A menos que se indique lo contrario, las traducciones son propias.

Figura 4

María Elisa Velázquez Gutiérrez, Domicilios de mujeres negras en la Ciudad de México, ss. XVI-XVII



Fuente: Cortesía de María Elisa Velázquez Gutiérrez.

Tras esta supuesta conspiración, la Audiencia, que estaba a cargo de la Nueva España a causa de la vacancia del trono virreinal ocurrida el año anterior, publicó una serie de “Nuevas ordenanzas de negros”. La ordenanza número cuatro les prohibía a las mujeres negras llevar prendas de lujos: “Que ninguna negra ni mulata, libre ni cautiva, pueda traer, ni traiga, ninguna joya de oro, ni plata, ni perlas, ni vestido de seda de Castilla, ni mantos de seda, ni pasamanos de oro ni de plata, so pena de cien azotes y de perdimiento de los tales vestidos, joyas, perlas y demás, aplicado según de suso” (Lucema, 2005, p. 157). Sin embargo, en 1625, el inglés Thomas Gage, que llegó a México como fraile dominico tras convertirse del protestantismo al que volvería después, se halló escandalizado por la vestimenta y joyería que usaban las mujeres negras en las calles de la Ciudad de México. Gage (1648) expresó lo siguiente:

Un negro o una joven doncella morena tendrán una jornada dura, pero ella estará a la moda con su cadena en el cuello y brazaletes de perla, y sus aretes de algunas joyas considerables. La vestimenta de estas personas de menor clase de negros y mulatos (algunos de los cuales son de naturaleza mixta, de españoles y negras) es tan clara y su caminar tan atrayente, que muchos españoles de una mejor clase (que son demasiado vulnerables a la persecución) desdeñan a sus mujeres por ellas (p. 56).

Tanto la ordenanza como el texto de Gage están marcados por miradas negativas acerca de los afromexicanos, no obstante, ambos textos dan evidencia del hecho de que las mujeres negras de la Ciudad de México contaban con el capital para comprar vestimentas y joyas que costaban más de lo que podían costear muchos españoles (ver Figura 5). Sobre el uso de prendas de lujos por mujeres negras en el periodo colonial, véase Earle (2003, pp. 219-227), Meléndez (2020, pp. 17-30), Terrazas-Williams (2021, pp. 11-35) y Walker (2017). Sin embargo, dado el contexto represivo sociohistórico del que da cuenta la ordenanza, ¿cómo pudieron estas mujeres poner en escena su danza ante la mayor autoridad de la tierra: el virrey? Además de que tales restricciones se relajaban durante épocas de júbilo público, como la llegada de un nuevo virrey, como afirma el historiador afromexicanista Herman Bennett:

Como los africanos laboraban en la milicia urbana, adquirieron la perspicacia cultural necesaria para navegar el laberinto colonial. Con una conciencia cultural y legal de influencia cristiana, los esclavos urbanos y sirvientes presionaban para obtener su autonomía, esto es, tiempo y movilidad para interactuar con amigos y familiares (Bennett, 2003, p. 2).

Figura 5

Atribuido a Manuel de Arrellano, Diseño de mulata, c. 1710



Fuente: Cortesía del Museo de Arte de Denver, Colorado.

Esta es la perspicacia cultural, la autonomía y la movilidad que pusieron en movimiento las mujeres en su representación. La pertenencia a una cofradía les habría permitido distanciarse de las miradas negativas que de ellas y de su raza tenían sus contrapartes, así como reunir los recursos necesarios para comprar el material que utilizaron. Tanto la prohibición como el texto de Gages muestran que, en efecto, las mujeres negras estaban comprando telas caras, como se ve en la danza. La cofradía era la institución idónea para facilitar esta agencia cultural, social y política. Los afromexicanos se valieron de ellas estratégicamente, como se discute en el próximo apartado (ver Germeten, 2006; Valerio, 2022).

Mujeres afromexicanas en las cofradías

A partir del siglo XV en la península ibérica, las cofradías fueron instituciones que le permitieron a los negros cuidar de sus enfermos, enterrar a sus muertos y, sobre todo, preservar y continuar con la práctica de rituales de vida, festivos y funerarios de origen africano. Es posible que los negros hayan sido aceptados en cofradías en la Ciudad de México en años tan tempranos de la Colonia como 1538, y que hayan fundado sus propias cofradías negras poco después (Dávila y Padilla, 1625, pp. 354-3579).

Las mujeres desempeñaban papeles importantes en todas las cofradías negras, especialmente como recolectoras de limosna, cuidadoras y plañideras (Germeten, 2006, pp. 41-70). En los primeros veinticinco años del siglo XVII, mujeres negras en la Ciudad de México fundaron la cofradía compuesta enteramente por mujeres de San Ifigenia, una princesa etíope legendaria que, de acuerdo con la *Leyenda Áurea*, fue convertida a la cristiandad por el apóstol Mateo en el siglo I EC (Germeten, 2006, p. 227). Como tantos otros santos negros, tales como Elesbaan, otro etíope cristiano de la realeza, Benito de Palermo (1526-89) y Antonio de Noto (1549-99), ambos afrosicilianos de la tercera orden franciscana, Ifigenia era venerada por las cofradías negras del mundo ibérico (Machado de Oliveira, 2008; Rowe, 2019).

Como sugiere Nicole von Germeten (2006): “es posible que los roles de liderazgo de las mujeres en las cofradías afromexicanas fueran consistentes o se trasladaran a otros aspectos de la vida social” (p. 48). Desde la península ibérica, y luego en América, las cofradías elegían realeza ceremonial para presidir sobre las celebraciones de la fiesta de su santo patrón y otras ocasiones importantes, tanto cívicas como religiosas. Los eventos de 1608 y 1612 mencionados anteriormente, por ejemplo, involucraron a realeza ceremonial de las cofradías afromexicanas. La elección de la reina de Saba parece alinearse con esta tradición, sosteniendo la afirmación de que las mujeres pudieron haber pertenecido a una cofradía. Asimismo, una cofradía era una de las pocas instituciones al alcance de los afromexicanos

que les habría permitido juntar los recursos para comprar el material utilizado, como se sugirió antes. Además, si la prohibición de 1612 respecto a las telas caras seguía vigente en 1640, una cofradía habría sido una mejor candidata para obtener una exención. Incluso, es posible que todo un grupo de cofradías afromexicanas se organizara para patrocinar la danza, lo que les podría poner en favor con el nuevo virrey. Tal vez, como la reina de Saba, la comunidad negra de la Ciudad de México buscaba obtener “todo lo que a ella se le ocurrió pedir” del virrey (I Reyes 10,13).

El cuerpo múltiple de la reina de Saba/de las mujeres ante el virrey

La representación de las mujeres ocurrió en un formato que en la época se conocía como *danza hablada*. El *Diccionario de Autoridades* define la *danza hablada* como una *performance* danzada “compuesta de personajes vestidos al propósito de alguna historia”. El mismo diccionario sugiere el ejemplo de la conquista de una plaza (“conquista de plaza”): de la península ibérica hasta América, las danzas habladas eran utilizadas para teatralizar la conquista. En 1539, por ejemplo, la Ciudad de México celebró la victoria de Carlos V sobre los franceses cerca de Niza con una puesta en escena alegórica de la conquista de Tenochtitlan (ver Díaz del Castillo, 1632, pp. 753-760, Lopes Don, 1997 y Harris, 2000). La dramatización de la conquista de Tenochtitlan por parte de los residentes españoles de la ciudad fue precedida por un *performance* de “más de cincuenta” negros “con su rey y reina” y “que traían sobre sí” “grandes riquezas [...] de oro y piedras ricas y aljófar y argentería” (Díaz del Castillo 1632; Barbón, 2005, p. 755). Ver también el análisis de esta *performance* (Valerio, 2022, pp. 26-79). Este ejemplo permite ver que esta tradición echó raíces en México desde los primeros días de la colonia (Valerio, 2022).

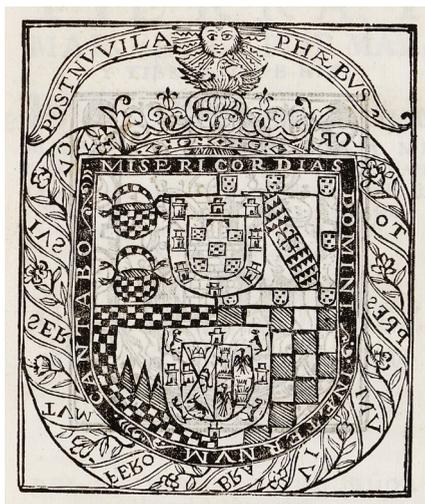
Autoridades define *festín* como un “festejo particular que se hace en alguna casa, concurriendo mucha gente a divertirse con bailes, música, y otros entretenimientos”. Por ende, la danza de las mujeres se trató de un *festín* (literalmente, una fiesta pequeña) en tanto que tuvo lugar en el hogar del virrey. Hernández Reyes (2009), ha sugerido que el *performance* de las mujeres pudo haberse tratado de un sarao, lo que el mismo diccionario define como “junta de personas de estimación y gerarquía, para festejarse con instrumentos, y bailes cortesianos” (p. 346). Mientras que el *performance* de las mujeres sí tuvo lugar en un contexto cortesano, ante una audiencia de “personas de estima y jerarquía”; es poco probable que hubieran ejecutado una danza cortesana de influencia europea, puesto que ya existía una tradición de bailes de negros en el mundo ibérico. Al respecto, véase Trambaioli (2022, pp. 1773-1783).

En el danzado, cada bailarina personificaba a la reina de Saba. De esta forma, multiplicaron el cuerpo de la reina a un cuerpo múltiple que encarnó la polisemia de su baile. La primera bailarina, llamada “La Capitana”, llevaba un estandarte hecho de “lama de plata”, una tela plateada -cada bailarina y todos los muebles utilizados se cubrieron con esta tela lujosa-. De un lado del estandarte estaba pintado el escudo de armas del marqués de Villena (Figura 6). Del otro lado había una pintura del encuentro entre Salomón y la reina de Saba: “Hazia ygualdad á sus espaldas en Regio Trono el Rey Salomón, no con menos ornato, tan amante como agradecido a los dones, que postrada á sus pies le ofrecía la Reyna Sabbá”. El texto correspondiente relaciona la imagen con la danza de las mujeres: “Sabbá su cetro enagena. Por prudente á Salomón, Y oy con toda su nación, Se le rinde al de Villena” (Torres, 1640, 2r).

Tanto la imagen como el texto establecen su contexto alegórico. El texto establece un paralelo entre Salomón y Villena, en el que, a través de dicho paralelo, se tiende un puente entre la alegoría y la realidad hasta el presente, donde “la nación entera” de la reina de Saba le rinde homenaje a Villena.

Figura 6

Cristóbal Gutiérrez de Medina, Escudo del Marqués de Villena



Fuente: *Viage de tierra, y mar*, 1640. Cortesía de la Universidad de Salamanca.

En la Antigüedad y la Modernidad temprana, el término nación significaba grupo étnico, que es lo que significa en esta referencia. Por ende, así como hicieron con la reina de Saba, las mujeres extendieron de forma mimética sus cuerpos para representar a la comunidad negra completa de la Ciudad de México (“toda su nación”). El uso repetido de “nación”, así como de “Guinea” (uno de los varios nombres que se utilizaban en el momento para referirse al continente africano) (Torres, 1640, 3r.), y “estirpe” (Torres, 1640, 4v.), incluso podría sugerir que las mujeres pretendían representar a todo el mundo africano y afrodiaspórico -ambición de corte afrofuturista.

Elizabeth M. Dillon distingue entre las características ópticas, encarnadas o materiales, y las miméticas, referenciales o inmateriales, de *performance* (Dillon, 2014, p. 50). No obstante, en este caso, como en muchas otras partes de la representación, las mujeres encarnan lo que representan, fundiendo lo óptico con lo mimético. Esta encarnación de lo representado solo fue posible gracias a la identidad étnica de las mujeres, que era una condición *a priori* de su danza. Por ello, las mujeres representaron lo que ya encarnaban, o en palabras de Dillon, hicieron una *performance* “de sí mismas como un pueblo” (Dillon, 2014, p. 4) (énfasis del autor).

Mientras bailaban, las otras once mujeres sostenían “tarjas”, o placas, con “emblemas” o alegorías pintadas, y un texto en latín explicativo, que presentaron “hincadas de rodillas” ante el virrey (Torres, 1640, 2r.) Estas alegorías combinaron la historia bíblica del encuentro entre la reina de Saba y Salomón con la heráldica de la casa de Villena y la herencia cultural de las mujeres. Aquí solo se discutirán las alegorías más significativas, dejando de lado aquellas que no implicaron a las mujeres y la cultura negra en su imaginería.

La tercera danzanta llevaba una tarja con una alegoría de amor, un tema central. Como mucho de la danza, el texto correspondiente juega con los conceptos de luz/blanquitud y oscuridad/negritud, en el que Villena es el sol y la bailarina es una “negra nube” hecha “luciente” por el virrey. En un tono harto erótico, “el arrebol” de Villena penetra la “negra nube” que es la bailarina y la raza que representa como un “luciente sol”: “Y en regiones estrañas, Adora tu arrebol. Mi negra nube, por luciente sol” (Torres, 1640, 2v-3r.).

La bailarina entonces perfumó al virrey con “pebete” “de Guinea”: “Recibe de Guinea Este pebete, que en tu luz humea, Que aunque el blanco color se me limite, Si lo yguala á mi amor, no le compite” (Torres, 1640, 3r.).

La intención de estos versos es afirmar que el afecto de las mujeres las eleva al nivel de la luz del virrey. No obstante, ¿cómo se explica esta escena altamente sexualizada? Como se afirmó anteriormente, la reina de Saba era vista como una tentadora. Entonces, las mujeres tuvieron la habilidad de navegar esta escena

altamente erótica sin ofender la decencia del virrey ni a la sociedad novohispana al cifrarla en la reina de Saba. En otras palabras, tuvieron la habilidad de temperar su erotismo al desplazarlo hacia la reina. Asimismo, el propósito de las mujeres de hacer una representación de su lealtad funcionó como un significante aceptable que permitía esta encarnación altamente erótica del amor patriótico, mensaje transmitido en el afecto que declararon las mujeres hacia el virrey y todo lo que él representaba, es decir, el rey de España y su imperio. Su amor, por puro, iguala la blancura, y, por ello, no lleva mancha.

La cuarta bailarina llevaba una placa con la imagen de “una mano en forma de higa de azabache” (Torres, 1640, 3r.). La mujer se lo ofreció al Virrey para “prevenir contra los efectos del mal de ojo” (Curcio-Nagy, 2004, p. 60). “Si el azabache obliga A que á tu gentileza sirva de higa, Recibe por despojo La de mi mano contra el mal de ojo” (Torres, 1640, 3r.).

“Originalmente un símbolo de fertilidad de África,” la higa fue popular en Europa, particularmente en la península ibérica desde la Antigüedad (Curcio-Nagy, 2004, p. 60). Entonces, en este contexto, las mujeres la reapropiaron como un símbolo afrodiaspórico y la usan para simbolizar su afecto hacia el virrey.

A propósito del tango de las mujeres, Linda A. Curcio-Nagy propone que “al final, las mujeres aparentaron ser leales y sumisas, aceptando su posición social y legal subordinada en la jerarquía colonial” (Curcio-Nagy, 2004, p. 62). Sin embargo, la agencia ejercida en esta y otras partes del baile parecen contradecir este análisis. Si las mujeres parecían sumisas en partes previas a la ejecución, esta parte afirma su identidad y herencia cultural, así como su capital socio-simbólico, prometiendo proteger al virrey de quienes le deseen mal.

La quinta bailarina llevaba una tarja con la imagen más enigmática de la danza: “Hazia gala de ostentacion el quinto lugar un Sol que haziendo oriente de unas rosas, dexava examinar sus luces de los desvelos de un aguila” (Torres, 1640, 3v.). Esta imagen está llena de simbolismo, seguramente inspirado en el paisaje de México. En un plano interpretativo, el águila podría representar el pasado mexica, mientras que las rosas podrían representar a la Virgen de Guadalupe, que, de acuerdo con la leyenda, se le apareció a Juan Diego entre rosas. En otro plano interpretativo, más cercano a la representación, el virrey es entendido como un sol que observa las mujeres, que son representadas por las rosas, creando entonces otra imagen con carga sexual, y el águila como la mexicanidad de las mujeres, y, a la vez, el rey de España y su imperio. Entonces, el virrey sería el sol que brilla sobre las rosas/mujeres mexicanas.

El texto correspondiente juega una vez más con los conceptos de luz/blancura y oscuridad/negritud. Las mujeres le dicen al virrey que no temen su

mirada: “No turba gran señor mi negra tinta / Tu vista clara en mi nacion sucinta” (Torres, 1640, 3v.). En otro juego de palabras con el concepto de negritud, proceden a pedirle al virrey que no dude de su amor y lealtad por el color de su piel: “No quede, no, señor, mi amor dudoso, / No viva por ser negro escrupuloso” (Torres, 1640, 3v.). En esta escena las mujeres afirmaron que su raza tenía la capacidad de amar y ser leal, contrarrestando el discurso antinegro de la época, en que el negro, como la reina tentadora de Saba, inspiraba desconfianza.

La séptima danzanta llevaba una placa que representaba a Hércules. Este simbolizaba tanto a España como al virrey como representante del rey en Nueva España. La temática de esta tarja era *Non plus ultra* (“Sin ir más allá”), aludiendo a Hércules e indicando los límites del mundo antiguo. En el texto correspondiente, el virrey establece las columnas de Hércules en la Nueva España, estableciendo así nuevos límites del mundo ibérico, al que pertenecían las mujeres: “Por mares de esplendor navegué estrellas, con fuertes remos fatigué la espuma, Las Provincias ocultas herí á huellas, Las regiones del viento bordé en pluma, Por fixar estas dos columnas bellas, Y en el Indiano suelo” (Torres, 1640, 3v.).

Con todo, en lugar de ver esto como un acto mimético que delimita la posesión, se ve un posible paralelo entre el gesto herculino del virrey y la danza de las mujeres. Así como la delimitación simbólica que hacía el virrey del Nuevo Mundo ibérico, dada la violencia estructural de dicho mundo hacia las personas de ascendencia africana, esta representación resultó ser una hazaña de dimensiones herculinas.

La siguiente bailarina representaba a la Fortuna, mostrada como la luna, que también representa la feminidad de las mujeres. En su descripción, Torres pregunta en la sección narrativa del texto, “si [h]ay seguridad en palabras mujeriles” (Torres, 1640, 3r.), lo que ilustra su inquietud respecto la danza de las mujeres. No obstante, las mujeres responden a esta mirada negativa preguntando en el texto correspondiente “si puede aver en amor / alguna negra ventura” (Torres, 1640, 4r.). Así como las mujeres prometieron proteger al virrey con la higa, aquí, prometen protegerlo de los caprichos de la Fortuna. Le aseguran que su afecto lo mantendrá seguro, a la vez que le prometen adoración continua, como si ante Dios: “como Luna é de adoraros / porque la vuestra Vi-llena” (Torres, 1640, 4r.). Sin embargo, el afecto de las mujeres no tuvo la capacidad de proteger a López Pacheco, cuyo mandato terminó de manera prematura debido a su relación con el Duque de Braganza, que lideró la rebelión portuguesa contra España el mismo año que el virrey llegó a Nueva España (Gutiérrez de Medina, 1640, viii; 1947; Israel, 1997, pp. 212/219; Martínez, 1991, pp. 57-61; Reyes, 2009, p. 340).

La última danzanta representó el fénix, símbolo de la Casa de Villena. En el texto correspondiente, se crea un paralelo entre el fénix y las mujeres. En el último verso del poema, la voz poética negra dice que, como el fénix, ella vivirá “á la fama” en las llamas del virrey: “Donde mi amor ordena, / que me entregue à las brasas de Villena” (Torres, 1640, 4v.). Aquí el virrey se convierte en el fuego en el que muere y renace el fénix/las mujeres, creando así otra referencia erótica en esta danza y texto de gran carga sexual.

Las rimas más bellas de toda la obra se encuentran en los últimos versos de este poema. En estos versos, se retoma una vez más el juego con el concepto de oscuridad/negritud, con la voz poética describiéndose a sí misma como “carbón con alma”, de manera similar a la novia en el *Cantar de los cantares*, como si dijera “soy morena y hermosa” (Torres, 1640, 4v.). Entonces, es inflamable (como el carbón), pero aún antes de ser prendida por el fuego del virrey, ya tiene alma, esto es, es un ser humano, una cristiana, en el lenguaje de la época. Teológicamente, tanto las mujeres como el virrey están hechos de la misma sustancia óptica, el aliento de Dios. Es tanto luna como fénix, una entidad (luna/mujer) que cambia y se mueve con la potencia para resucitar (ave fénix). Como un fénix, morirá en las llamas del virrey para que su raza (“estirpe”) pueda vivir “á la fama”: “Siendo carbón, Ya de mi stirpe injuria, ó ya borrón, Pues ardiendo en tu llama, Carbón con alma viviré á la fama” (Torres, 1640, 4v.).

Aquí el Virrey es representado de forma mimética como Salomón en cuanto prefiguración de Cristo, que será el que eleve la nación entera de las mujeres de la muerte en el último día. Por ende, la representación no careció de implicaciones teológicas, ciertamente gracias a Torres, y posiblemente hasta las mujeres mismas.

“Vivir á la fama”: del palacio a la imprenta

El uso de términos como “tinta” (Torres, 1640, 3v.) y “borrón” (Torres, 1640, 4v.), sugiere que las mujeres tenían conciencia del poder de la palabra impresa, que garantizaría que su danza pasara “á la fama,” perdurando en el tiempo como testimonio de su favor al virrey y al rey a través de él. Entonces, no nos sorprendería si las mujeres también hubieran patrocinado la publicación de *Festín*. Este no sería el único ejemplo de un grupo de personas de ascendencia africana en el mundo ibérico patrocinando la publicación de una relación de fiesta. En 1734, por ejemplo, los miembros de una cofradía negra del Rosario en Ouro Preto, Brasil, patrocinaron la publicación de la relación de una celebración en la que tuvieron un papel protagónico.

La iglesia de los negros de Ouro Preto había albergado la eucaristía mientras se construía la iglesia parroquial de la ciudad. Cuando se terminaron las obras de

la iglesia, tuvo lugar una gran procesión en la que se trasladó la eucaristía desde la iglesia de los negros a la nueva iglesia parroquial. Los cofrades negros patrocinaron la publicación de *Triunfo Eucharístico* de Simão Ferreira Machado (1734). En la dedicación de *Triunfo Eucharístico* a la Virgen María, los cofrades negros, hablando a través de su representante literario, Ferreira Machado, explican lo que les movió a buscar la publicación de la relación de este. Después de hablar sobre su afecto por María, los cofrades hablan sobre los motivos por los que quisieron que se publicara *Triunfo Eucharístico*:

Do mesmo nosso afeto nasceu o desejo, de que tão grande solenidade se publicasse, porque a notícia tem estímulos para o exemplo; e dilatando mais a veneração, e glória de vosso Santíssimo Filho, também dilata este motivo de vosso agrado. Esta consideração nos obrigou a solicitar esta pública escritura, em que sempre o nosso afeto esteja referindo em perpétua lembrança, e continua narração aos presentes, e futuros toda a ordem de tão magnífica solenidade (Ferreira, 1734).

Como sugieren los últimos versos de *Festín*, las mujeres pudieron haber sido guiadas por este mismo deseo de tener su “afecto [...] referido en perpetua memoria” para servir como ejemplo para sus contemporáneos y futuros súbditos del Imperio español. Asimismo, mientras que las festividades de Ouro Preto tuvieron lugar en las calles de la ciudad, el baile de las mujeres fue celebrado dentro de un salón vetado al vulgo del palacio virreinal, solo en presencia de la capa social de México. Por ende, tenían un motivo más urgente para dar a su festín “pública escritura”.

Dillon asevera que los esclavizados del norte no pudieron valerse de la imprenta para crear memoria pública (Dillon, 2014, p. 106). Los dos ejemplos aquí citados muestran que este no fue el caso en el mundo ibérico.

Conclusión

En resumen, tanto la danza de las mujeres como el texto de Torres constituyen un testimonio invaluable de la agencia social, económica y política de las mujeres afromexicanas en la Colonia, particularmente en la Ciudad de México del siglo XVII. No solo lograron una puesta en escena ante la máxima autoridad de la tierra, sino que posiblemente patrocinan la publicación del texto que inmortalizó su representación, un logro de dimensiones herculinas, dado el contexto sociohistórico opresivo en el que vivían. En su danza, las mujeres pusieron en movimiento su perspicacia cultural a través de sus cuerpos. Seleccionaron una figura femenina bíblica que les permitió expresar su sexualidad dentro de un referente aceptable, esto es, la lealtad al virrey y todo lo que él representaba. Su baile incluyó elementos culturales que enfatizaban su identidad negra criolla, una mezcla de elementos

culturales africanos, europeos y americanos, o simplemente transculturales, tales como la higa, el fénix y el águila.

Referencias

- Aguirre Beltrán, G. (1989). *La población negra de México, 1519-1810: estudio etnohistórico*. Universidad Veracruzana.
- Barbón, J. A. (Ed.). (2004). *Bernal Díaz del Castillo, Bernal, Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, 1632*, (manuscrito “Guatemala”). El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bartolomé Martínez, G. (1991). *Jaque mate al obispo virrey: siglo y medio de sátiras y libelos contra don Juan de Palafox y Mendoza*. FCE.
- Bennett, Herman L. (2003). *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640*. Indiana University Press.
- Clapp, N. (2001). *Sheba: Through the Desert in Search of the Legendary Queen*. Houghton Mifflin.
- Curcio-Nagy, L. A. (2004). *The Great Festival of Colonial Mexico City: Performing Power and Identity*. University of New Mexico Press.
- Dávila y Padilla, A. (1625). *Historia de la fundación y discurso de la provincial de Santiago de México de los Predicadores*. Casa de Iuan Meerbeque.
- Dillon, E. M. (2014). *New World Drama: The Performative Common in the Atlantic World*. Duke University Press.
- Earle, R. (2003). Luxury, Clothing and Race in Colonial Spanish America. En Maxine Berg y Elizabeth Eger (Comps.), *Luxury in the Eighteenth Century: Debates, Desires, and Delectable Goods* (pp. 219-227). Palgrave.
- Josefo, F. (93 a. D.) *Antigüedades de los judíos*. <https://archive.org/details/AntigüedadesDeLosJudiosCompletoFlavioJosefo/mode/2up>. Consulta 6
- Gage, T. (1648). *The English-American, his travail by sea and land, or, A new survey of the West-India's*. Printed by R. Cotes.
- Gutiérrez de Medina, C. (1640). *Viage de tierra, y mar, feliz por mar, y tierra, que hizo el Excellentísimo Señor Marqués de Villena, mi señor, yendo por Virrey, y Capitán General de la Nueva España*. Imprenta Iuan Ruyz.
- Romero de Terreros, M. (1947). *Cristóbal Gutiérrez de Medina, Viaje del Virrey Marqués de Villena, 1640*. Imprenta Universitaria.
- Ferreira Machado, S. (1734). *Triunfo Eucharistico, Exemplar da Christandade Lusitana na publica exaltação da Fé na solemne Trasladação do Divinissimo Sacramento da Igreja da Senhora do Rosario, para hum novo Templo da Senhora do Pilar em Villa Rica, Corte da Capitania das Minas*. Na Oficina da música.
- Harris, M. (2000). *Aztecs, Moors, and Christians: Festivals of Reconquest in Mexico and Spain*. University Texas Press.

- Hernández Reyes, D. (2009). Festín de las morenas criollas: danza y emblemática en el recibimiento del Virrey Marqués de Villena. En Judith Farré Vidal (Ed.), *Dramaturgia y espectáculo teatral en la época de los Austrias* (pp. 339-357). Universidad de Navarra.
- Israel, J. I. (1997). *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*. FCE.
- Kaplan, P. H. D. (1985). *The Rise of the Black Magus in Western Art*. UMI Research Press.
- Libro I Reyes 10,1-13; II Cron 9,1-12. https://www.vatican.va/archive/ESL0506/_INDEX.HTM
- Lopes Don, P. (1997). Carnivals, Triumphs, and Rain Gods in the New World: A Civic Festival in the City of México-Tenochtitlán in 1539. *Colonial Latin American Review*, 6(1), 17-40.
- Lucena Salmoral, M. (Ed.) (2005). *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América Española (1503-1886): documentos para su estudio*. Universidad de Alcalá/Universidad de Murcia.
- Meléndez, M. (2020). Visualizing Difference: The Rhetoric of Clothing in Colonial Spanish America. En Regina A. Root (Comp.), *The Latin American Fashion Reader* (pp. 17-30). Bloomsbury.
- Oliveira Anderson, J. M. de. (2008). *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Quartet/FAPERJ.
- Philby H., St. J. B. (1981). *The Queen of Sheba*. Quartet.
- Relacion del alçamiento que negros y mulatos libres y cautivos de la Ciudad de Mexico de la Nueva España pretendieron hazer contras los españoles por Quaresma del año de 1612, y del castigo que se hizo de los caveças y culpados, Ciudad de México*. (1612). Biblioteca Nacional de España (Papeles varios de Perú y México, MSS 2010, fols. 158-164), Madrid, España.
- Rowe, E. K. (2019). *Black Saints in Early Modern Global Catholicism*. Cambridge University Press.
- Terrazas-Williams, D. (2021). Finer Things: African-Descended Women, Sumptuary Laws, and Governance in Early Spanish America. *Journal of Women's History*, 33(3), 11-35.
- Torres, N. de. (1640). *Festín hecho por las morenas criollas de la muy noble, y muy leal Ciudad de México al recibimiento, y entrada del Excellentísimo Señor Marqués de Villena, Duque de Escalana, Virrey de esta Nueva España*. Imprenta de Francisco Robledo.
- Trambaioli, M. (2004). Apuntes sobre el guineo o baile de negros: tipologías y funciones dramáticas. En Francisco Domínguez Matito y María Luisa Lobato López (Eds. lts.), *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro* (pp. 1773-1783). Iberoamericana Vervuert: San Millán de la Cogolla
- Velázquez Gutiérrez, M. E. (2006). *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. INAH/UNAM.
- Valerio, M. A. (2016). The Queen Sheba's Manifold Body: Creole Black Women Performing Sexuality, Cultural Identity, and Power in Seventeenth-Century Mexico City. *Afro-Hispanic Review*, 35(2), 79-98.

- Valerio, M. A. (2022). *Sovereign Joy: Afro-Mexican Kings and Queens, 1539-1640*. Cambridge University Press.
- Vega, G. de la. (1609). *Primera parte de los comentarios reales*. Pedro Crasbeeck.
- von Germeten, N. (2006). *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans*. University of Florida Press.
- Walker, T. J. (2017). *Exquisite Slaves: Race Clothing and Status in Colonial Lima*. Cambridge University Press.

4. “Apresar indígenas o sustraer cautivos”. La esclavitud del cuerpo en el avance hispano al noreste de Nueva España (segunda mitad del siglo XVIII)¹

Fernando Olvera Charles²

Resumen

Con base en un ejercicio de comparación, este artículo aborda dos formas contrastantes de la esclavitud, ensayadas por los hispanos y nativos nómadas durante la colonización de Nuevo Santander, de mediados del siglo XVIII. Ambas actividades se focalizaron en el cuerpo, tanto de novohispanos como de indígenas, quienes fueron las víctimas de tales prácticas. La primera se relaciona con un tipo de “esclavitud no forzada”, que se practicó con los nativos de Nuevo Santander por medio de la dependencia. No obstante que también se ejecutó una esclavitud forzada, ensayada con los sobrevivientes de las funestas mariscadas o campañas militares, interesa abordar en este ensayo aquellas formas más disimuladas de esclavitud que los hispanos utilizaron con los indígenas apresados, como restringir su libertad, cambiar sus patrones alimenticios, modificar su indumentaria, limitar sus movimientos y volverlos dependientes de productos de origen europeo. La segunda se relaciona con los cautivos sustraídos por sociedades nativas nómadas, como apaches y comanches. Interesa develar cómo esta sustracción representó una forma de “esclavizar el cuerpo”, pues implicó cambios sustanciales en las personas cautivas, las cuales en su organismo revelaron las huellas de la esclavitud a la que fueron sometidos; reflejado en su cambio de vestuario, actividades, alimentación, incluso, de lengua. Efecto importante en ambos casos fue la asimilación de prácticas y costumbres de la sociedad que los cautivo.

Palabras clave: Cuerpos; Esclavizados; Indígenas; Nuevo Santander.

¹ Proyecto “Procesos de colonización y poblamiento del noreste de México, siglos XVIII-XIX”, Universidad Autónoma de Tamaulipas, México, 2020-2024.

² Universidad Autónoma de Tamaulipas. E-mail: folvera@uat.edu.mx

Introducción

A lo largo de la expansión colonial en los territorios al norte del virreinato de la Nueva España, la esclavitud fue muy característica, practicada por los primeros expedicionarios y conquistadores que partieron de la capital del virreinato en busca de nuevos territorios. Esta forma de sometimiento sentó sus reales en el proceso del avance hispano. La abundante población nativa de las tierras norteñas representó una importante mano de obra y fuente de explotación, por lo que “esclavizar nativos” se volvió una práctica común. Esto no significa que los españoles importaran dicha actividad, pues también era practicada por sociedades nativas nómadas de América, caso particular, el norte de México y sureste de Estados Unidos. Con base en un ejercicio de comparación este artículo aborda dos formas contrastantes de la esclavitud, ensayadas por los hispanos y nativos nómadas durante la colonización de Nuevo Santander, de mediados del siglo XVIII. Ambas actividades se focalizaron en el cuerpo, tanto de novohispanos como de indígenas, quienes fueron las víctimas de tales prácticas. La primera se relaciona con un tipo de “esclavitud no forzada”, que se practicó con los nativos de Nuevo Santander por medio de la dependencia. También se ejecutó una esclavitud forzada, ensayada con los sobrevivientes de las funestas mariscadas o campañas militares; no obstante, interesa abordar en este ensayo aquellas formas más disimuladas de esclavitud que los hispanos utilizaron con los indígenas apresados, como restringir su libertad, cambiar sus patrones alimenticios, modificar su indumentaria, limitar sus movimientos y volverlos dependientes de productos de origen europeo. Es decir, regalos y dádivas, por ejemplo, tabaco, alcohol, carne de res, armas, etcétera. Con dicha práctica, se buscaba sustituir de manera lenta y paulatina sus antiguas costumbres para un mejor control sobre ellos; esto a la larga, semejante a los cautivos, afectaría sus organismos. La segunda se relaciona con los cautivos sustraídos por sociedades nativas nómadas, como apaches y comanches. Interesa develar cómo esta sustracción representó una forma de “esclavizar el cuerpo”, pues implicó cambios sustanciales en las personas cautivas, las cuales en su organismo revelaron las huellas de la esclavitud a la que fueron sometidos; reflejado en su cambio de vestuario, actividades, alimentación, incluso, de lengua. Previo a abordar lo anterior, es importante distinguir entre esclavitud y esclavismo ya que, como argumenta José M. Hurtado, son vocablos no necesariamente homogéneos. Esclavitud, que proviene del latín culto *servitus*, se utilizó también para definir al siervo que trabajaba en el feudo de la Edad Media, mientras que, esclavismo, se refiere al estado del esclavo dentro de un régimen económico social en el que un hombre llega a ser propiedad personal de otro (Hurtado, 2006, pp. 139, 149).

Rasgos de la esclavitud prehispánica en la América colonial

Como se refirió en la introducción, la llegada de los españoles al nuevo continente, posteriormente bautizado como América, no despertó la práctica de la esclavitud en los territorios que serían incorporados al ámbito indiano. Conocidos son los casos de sociedades nativas que, previo al contacto hispano, ejercían la práctica de la esclavitud con nativos de etnias disimiles o rivales. En el caso del territorio que actualmente es México, los aztecas o mexicas, y los mayas, aunque no fueron los únicos que la practicaron, son dos de las sociedades nativas esclavistas más representativas de este fenómeno. Esta actividad quedó registrada en códices, pinturas o murales, y en crónicas coloniales. Es posible percibir dos formas de esclavitud relacionadas con aspectos sociales, económicos o culturales en aquel contexto. Con una de ellas se buscó suplir la necesidad de mano de obra destinada a las labores económicas, como la agricultura o la construcción de edificios o pirámides; aspectos que absorbieron una importante cantidad de indígenas apresados. Otra variante fue la de reducir a tales aborígenes al servicio personal de un cacique o un personaje importante de la sociedad mexica o maya. Una última, de las más cuestionadas y criticadas por los españoles, fue la destinada a obtener “piezas” para ser ofrecidas en sacrificio a los dioses que conformaron el panteón divino de estas comunidades prehispánicas (López y López, 2008, 2010). Al respecto, López Austin y López Lujan (2010), postulan que diversas evidencias “corroboran la información gráfica y textual contenida en las fuentes documentales del siglo XVI”, por lo que concluyen indubitablemente que “el sacrificio humano fue una práctica fundamental de la religión mexica” (p. 28).

La esclavitud salió a relucir desde los primeros contactos con los españoles. De hecho, como lo asentara Hernán Cortés en sus cartas de relación, tras ser derrotados los aztecas en el sitio y caída de Tenochtitlan en 1521 (Martínez, 1990, pp. 317-345), los aliados indígenas, tlaxcaltecas y otros, se dedicaron a apresar a los sobrevivientes para esclavizarlos y llevárselos como “trofeos de guerra” (Cortés, 1983). Una vez dominada la capital del llamado Imperio mexica, Cortés y sus aliados iniciaron la conquista de los territorios que comprendían el dominio mexica, y otras regiones ubicadas al noroeste y sureste de la capital mexica (Martínez, 1990, pp. 340-343). En ese proceso de expansión hispana, de manera semejante se ensayó la esclavitud con los sobrevivientes de las extenuantes y destructivas campañas militares, lideradas por personajes como Nuño de Guzmán (Álvarez, 2009, pp. 42-48). En su calidad de presidente de la Primera Audiencia del gobierno de la Nueva España, se desplazó a las tierras ubicadas al suroeste de la Ciudad de México, capital del virreinato. En esa región descubrió ricas tierras muy fértiles y abundantes sistemas acuáticos. Ahí fundó el reino

de la Nueva Galicia y estableció varias poblaciones hispanas. Las sociedades nativas ahí asentadas, mostraron un marcado rechazo a la presencia española y a su incorporación como tributarios (Álvarez, 2009, pp. 42-48). Las crónicas y testimonios que relatan las campañas ejecutadas por Guzmán dan cuenta de que las rancherías de los nativos fueron arrasadas, saqueadas y quemadas, en el ínterin de que grandes cantidades de “mujeres y niños fueron capturados y reducidos a la esclavitud”, en cuya acción participaron no solo españoles, sino también sus aliados indígenas: mexicas y tarascos, entre otros (Álvarez, 2009, pp. 42-48). Los españoles “aceptaban el esclavismo como parte de su sistema sociopolítico y económico, pues era parte esencial de su idiosincrasia cultural” (Hurtado, 2006, p. 141). La mano de obra resultante de lo anterior creció considerablemente con la importación de cientos de miles de esclavos procedentes de otros continentes. En el siglo XVI, cerca de 900 000 personas de origen africano fueron llevadas a tierras americanas (Castañeda y Hammack, 2021, p. 187).

Pudiera pensarse que la esclavitud es sinónimo de sociedades complejas estructuralmente hablando, donde se percibe con mayor claridad el grupo dominante que subyuga al resto de la población, en cuya estructura social la esclavitud es una categoría a todas luces visibles y juega un rol importante. Sin embargo, en el caso de las sociedades prehispánicas, su práctica no fue exclusiva de mexicas o mayas, o del área central del valle de México. Testimonios tempranos derivados del empuje hispano hacia los cuatros puntos cardinales de la ya tomada Tenochtitlan, recopilaron rasgos de la costumbre de apresar cautivos, ejecutada por ciertas etnias de otras regiones. Viene al caso la zona que se denominó “Provincia de los Chichimecas”. En una relación de 1566, elaborada por el capitán Pedro de Ahumada, se informó que algunos grupos indígenas que se enfrentaban a los españoles, bajo el marco de la llamada Guerra Chichimeca, practicaban la esclavitud con nativos de grupos indígenas rivales, los cuales eran entrenados en el arte de la guerra para ser incorporados como guerreros en la estructura social de sus captores (Carrillo, 2000, pp. 563-574).

Huellas de la esclavitud indígena en Nuevo Santander

Como en otras regiones del territorio actual de México, esclavizar nativos fue un fenómeno que se presentó en la Colonia de Nuevo Santander fundada en 1748, por el coronel José de Escandón (Osante, 1997, pp. 102-119). Previo a la ocupación ibérica del espacio conocido como Costa del Seno Mexicano, considerado como “frontera de guerra” y visto como un lugar incivilizado, los nativos que lo habitaron se constituyeron en un importante aliciente para incursionar en la región inexplorada, particularmente la zona de la sierra de Tamaulipas la Moza

(actualmente sierra de San Carlos), ubicada en el centro del territorio. Se tiene noticia de que desde el siglo XVI, capitanes y pobladores del Nuevo Reino de León, provincia contigua a la Costa del Seno, solían practicar “mariscadas” con la finalidad de apresar nativos para esclavizarlos y comercializar su “mano de obra” en los centros mineros y haciendas del norte del virreinato (Olvera, 2008, p. 80). Varios son los casos que dan evidencia de la existencia de esta práctica, que se arraigó fuertemente en la parte noreste del virreinato, particularmente en las provincias de Coahuila y la ya referida. En la segunda mitad del siglo XVII, pobladores de la villa de Saltillo incluían entre sus actividades la “caza de indios”, sin “licencia y comisión”, y sacaban de las rancherías indias principalmente mujeres y niños, que eran comercializados en San Luis Potosí, Zacatecas y otras partes del virreinato (Olvera, 2008, pp. 84-85). La captura y venta de “presas indias” sentó sus reales en los espacios fronterizos del orbe indiano en América, es decir, en aquellas zonas que marcaban los límites del avance hispano en relación con los lugares aún no “conquistados”, junto con sus pobladores nativos. En el caso del virreinato del Perú, por ejemplo, “la zona más próxima a lo que se suele llamar fronteras”, es decir, los territorios coloniales en contacto con los espacios no controlados por la Corona y en los que podían refugiarse los indios que huían de la mita. Allí las expediciones para traer esclavos, las entradas, eran corrientes en todas las “fronteras” produciendo efectos contrarios, ambos negativos para la Corona: “despoblación por la huida de las poblaciones indígenas o ataques de estas para vengar las entradas españolas” (Chaulet, 2015). Las relaciones entre los españoles y sus esclavos, de acuerdo con Hurtado, se basaba en la visión ideológica de la otredad del europeo, para quien los indios fueron un subtipo, el estereotipo del vencido, y que asumió el papel de estar bajo las órdenes de los primeros (Hurtado, 2016, p. 145)

Al fundarse la Colonia, y durante su desarrollo, la esclavitud forzada que se practicaba con los nativos pasó a otras manos. En las campañas o “mariscadas” ejecutadas ahora por las autoridades de la Colonia, el apresamiento de nativos continuó, y algunos de ellos fueron llevados a servir en los obrajes textiles de algunas ciudades del centro del virreinato. Así lo ejecutó José de Escandón cuando asumió el gobierno de la recién fundada provincia. Una considerable cantidad de nativos fue enviada a laborar en obrajes de su propiedad, y de otros vecinos pudientes, ubicados en Querétaro (Osante, 2000, pp. 51-53; Olvera, 2008, pp. 181-183). En otros casos, se ejecutaron campañas contra rancherías y líderes nativos alzados. Algunos fueron muertos, mientras que otros se prendieron junto con el resto de sus huestes que sobrevivieron a las contiendas (Archivo General de la Nación, *Provincias Internas*, Escandón, J., 1751). En una de esas campañas, el líder indígena de los janambres, conocido por Pachón, fue ajusticiado por Juan A. de Barberena, capitán

indígena de la misión de Igollo de la villa de Santa Bárbara, quien actuaba bajo las órdenes de José de Escandón (Olvera, 2019, p. 39).

No duraron mucho tiempo en las cárceles de las villas de la Colonia. Calificados de “alborotadores” y de instigar a sus parcialidades a alzarse y de ser “un malo ejemplo” para el resto de los nativos del territorio, los cabecillas y su gente, fueron enviados en collera a otras latitudes del virreinato. En calidad de “esclavos” se remitieron a los dueños de los cafetales de las poblaciones de Córdoba y Orizaba, ubicadas en la Huasteca, para que fueran empleados en las labores de cultivo. Otros, se mandaron al Castillo de San Juan de Ulúa, ubicado en esa provincia, para ser ocupados en actividades relacionadas con las obras de la fortificación (Escandón, M., 1796; Olvera, 2019, p. 170). Tiempo después, las medidas se endurecieron con aquellos nativos que lograban fugarse de ambos lugares, y retornaban a suelo neosantanderino para nuevamente hostilizar las poblaciones. Algunos fueron enviados a territorios ultramarinos, como la Habana, Cuba (Escandón, M., 1796). Tal fue el caso de los líderes indígenas Andrés Nopáran y Pedro de Maulas quienes, al ser capturados en 1796 en una operación militar dirigida en su contra por el teniente Joaquín Vidal, fueron remitidos a la prisión de San Juan de Ulúa, mientras se les procesaba por los delitos imputados. Se les declaró culpables, siendo condenados a cinco años de prisión en la Habana, Cuba (Olvera, 2019, p. 170). Según parece, esta política virreinal, que contemplaba la expulsión de los nativos de sus territorios tradicionales, fue ensayada en otras regiones de América. Recurrir al exterminio o la deportación de nativos a zonas alejadas del Chaco eran sugeridas en ese entonces por las diversas instituciones indianas, con el pleno convencimiento de que era lo más viable para “evitar el retorno de los indígenas capturados a sus refugios chaqueños”. Los dictámenes enviados por la Audiencia de Charcas proponían acciones militares conjuntas, en lugar de aisladas, y remitir a la jurisdicción de Buenos Aires a los indios apresados o admitidos de paz (Vitar, 1991, p. 247).

Por último, otro caso relacionado con la sujeción forzada fue el cautiverio de niños nativos que se registró en la parte norte de la Colonia, en la zona del Río Bravo, que actualmente limita México con Estados Unidos. En 1772 el gobernador de la vecina provincia de Texas, el barón de Ripperda, notificó al virrey Bucareli que en esa parte de Nuevo Santander se sustraían infantes indígenas para venderlos como esclavos. Quedó al descubierto un conflicto suscitado entre los misioneros de esa provincia y los pobladores novosantanderinos, quienes se disputaban a los aborígenes. Los religiosos los necesitaba para sus misiones, por lo que se apropiaban de éstos. Los colonos, por su parte, comerciaban con ellos y los explotaban en las salinas y ranchos de la región. Utilizaban a los niños indígenas para su servicio

personal y, posteriormente, eran llevados al Nuevo Reino de León donde, a cambio de 40 y 50 pesos, los entregaban (Olvera, 2008, pp. 184-185).

Existe evidencia de la esclavitud en el territorio de la Colonia. En la presente indagación, interesa ver otras formas disimuladas de esclavitud que se registraron, y resaltar sus posibles efectos en los cuerpos de las personas que fueron objeto de tales prácticas. Una de ellas, ensayada por los hispanos, tuvo como objetivo “transformar” el supuesto estado de “barbarie” e “incivilizado” que le fue colgado a los aborígenes locales. La otra, ejecutada por indígenas nómadas por medio de la sustracción de personas no indias, buscaba utilizarlos como “moneda de cambio” o incorporarlos a su estructura política-social. Como se devela en las siguientes líneas, ambas causarían serios estragos en el físico y el talante de sus víctimas.

“Hacerlos dependientes”, una forma de control sobre el cuerpo de los nativos

La esclavitud abordada en líneas precedentes remite a una de las formas más visibles de esta práctica, cuyo análisis ha partido de enfoques políticos, sociales, culturales y económicos. Por ejemplo, se ha analizado como parte del sistema económico que sostenía a las posesiones españolas en América. El interés de este estudio, no obstante que se adentra en el tema de la esclavitud y su desarrollo en el Nuevo Santander, es tratar de dilucidar sus efectos en los cuerpos de los cautivos. Se pretende, más bien, a partir de este marco de análisis general, abordar el organismo como vehículo y reflejo de esa esclavitud. Haciendo un paréntesis en la narración, el cuerpo ha sido objeto de estudio de diversas disciplinas. En las últimas décadas la noción sobre la entidad y los estudios sobre esta han repuntado importancia para las ciencias sociales, especialmente en las disciplinas de la antropología, la sociología y la historia (Peláez, 2012, pp. 157-158).

Castañeda y Hammack (2021), destacan que en la historiografía hispana hay una línea de investigación que se enfoca en el estudio del cuerpo del esclavizado, abordando las condiciones físicas, los padecimientos y la violencia física que dicho ente experimentó (p. 194). Su estudio demanda un enfoque inter y transdisciplinario, ya que va desde las ciencias biomédicas hasta la literatura y las artes en una amplia gama, como la danza, la escultura y las plásticas. Así que, partiendo de una fragmentación en las disciplinas, resulta poco útil para abordar el estudio del cuerpo en su trascendencia social (Reyes y Eroza, 2007-2008, pp. 1-2). Sin pasar por alto la esencia biológica y natural del cuerpo, lo conciben como un “objeto de poder” o una superficie, en la que se reflejan, exteriorizan y representan los distintos poderes de una sociedad. En esta percepción del cuerpo, la naturaleza termina siendo modificada por las condiciones culturales en las que se inscriben las

personas de las diferentes sociedades (Peláez, 2012, pp. 157-158). De acuerdo con David L. Breton (como se citó en Ariza, 2005), “el cuerpo no debe ser considerado solo como una mera entidad biológica, sino como una construcción social y cultural, estrechamente ligada a la de ser humano” (pp. 45-44). Retomamos dos de las reflexiones de Ramfis Ayús Reyes y Enrique Eroza Solana (2007), respecto al cuerpo:

En primer lugar, el cuerpo es un portador primigenio de signos, un sustrato básico de orientación social y simbólica, una cartografía natural que permite ubicarnos como actores activos en la vida social. En segundo lugar, cada cultura, y sus intrínsecos contextos interaccionales, emplea el cuerpo para elaborar significación (pp. 45-44).

Volviendo al tema central de este estudio, resultado de la práctica de ejecutar “mariscadas” o campañas militares, se ensayó otra variante de la esclavitud en el territorio neosantanderino, más disimulada. Recurriendo a un discurso que buscaba convencer de que tal medida era un gesto de “buena voluntad” para con los sobrevivientes de las “mariscadas” o campañas militares, sobre todo mujeres indígenas y sus hijos menores, los españoles “depositaron” en las manos de personas de “buena calidad” sus vidas. Tal lineamiento se derivó de una política observada a nivel virreinal, y en otras latitudes del orbe indiano en América. Para el caso de la Nueva España, en febrero de 1772 el virrey Bucareli cuestionó al bachiller Julián Arriaga, funcionario del Consejo de Indias, acerca de lo que se debía hacer con los nativos apresados en campaña. Su antecesor, ordenó que todas los “presas” indias procedentes de la frontera de Nueva Vizcaya se enviaran a la capital del virreinato. Gálvez le llevó 14 cautivos, quienes se hallaban presos en Chihuahua. El virrey había establecido que dichos indios, como otros remitidos a México, se depositaran “en el colegio de San Gregorio”, el cual perteneció a los regulares expulsados jesuitas. Ahí eran mantenidos por cuenta de la Real Hacienda. Esto se haría mientras los nativos eran entregados a “personas de distinción y crédito que los piden para instruirlos en los misterios de Nuestra Santa Fe”, quienes deberían darles educación y crianza (Bucareli, 1772). Tiempo después, en junio de 1782 el rey ordenó al virrey Bernardo de Gálvez que, para evitar los inconvenientes que provocaba el envío de indios prisioneros a la Ciudad de México, en adelante se remitieran al puerto de Veracruz y se repartieran entre los “vecinos las mujeres muchachas y niños, con el encargo de tratarlos bien, y enseñarles la Doctrina christiana” (Venegas y Valdés, 2013, pp. 144-146).

En suelo neosantanderino también se siguió ese ordenamiento. Así lo expresó el gobernador de la provincia, Vicente Gonzáles Santianes, quien señaló

en 1772 que reducir a los nativos a las congregaciones, o en su defecto, a las casas de los vecinos, significaba “una última prueba de su piedad le ha preparado el que vivan con gusto y comodidad en sus pueblos como los españoles sin que nadie les perturbe ni haga daño” (Carrasco, 1983, p. 53). Es posible que una importante cantidad de indígenas fuera destinada a servir en calidad de criados, por no decir, esclavos, en las casas de importantes personajes de la incipiente sociedad novosantanderina. Varios testimonios avalan la puesta en práctica de esa política. Hacia 1780, el gobernador de Nuevo Santander, Diego de Lasaga, informó al virrey que varias “presas” indias, producto de campañas militares, fueron dejadas en manos de vecinos que se harían cargo de su alimentación, cuidado e instruir las en las prácticas cristianas. Posteriormente, en otra carta dirigida al virrey Martín de Mayorga, informa haber dejado 13 indígenas de corta edad, que formaban parte de una collera, en manos de vecinos honrados, para que recibieran la “mejor educación y crianza” (Escandón, M., 1780). Casos semejantes se registraron en otras partes del virreinato. Por ejemplo, en agosto de 1792, el gobernador interino de Veracruz, Miguel del Corral, solicitó al virrey que de una collera de indios “mecos” remitida a ese puerto, le permitiera enviar a seis indios pequeños a casas de particulares, como se practicaba comúnmente; petición que le fue concedida (Venegas y Valdés, 2013, pp. 144-146). Estos casos remiten a la llamada “esclavitud doméstica” que, como plantean Castañeda y Hammack, se practicó no solo en las ciudades, ya que se extendió al resto del territorio de la Nueva España (Castañeda y Hammack, 2021, p. 204).

Esta aparente acción “caritativa” tuvo su reflejo en otras partes del continente. Hacia el sur, por ejemplo, en 1710 se organizó una gran campaña militar contra indígenas alzados en la región de las montañas de Talamanca, Costa Rica. Como resultado, se apresaron cerca de 700 nativos; no obstante, al regresar a Cartago las tropas hispanas con los apresados, alrededor de 200 indígenas escaparon o murieron. Los restantes, 500, cumpliendo las promesas del gobernador, fueron repartidos entre los participantes de la campaña, a fin de que los empleasen “para su servicio personal” (Solórzano, 1997, pp. 173-174). Este reparto no quedó ahí, pues se extendió a otros sectores de la sociedad. En el contexto pampeano, señala Susana Aguirre (2006), a fines del siglo XVIII en el reparto fueron incluidas personas que integraban el grupo de la denominada “gente decente”. Así, el marqués de Avilés entregó varias mujeres e indios charrúas y minuanas, entre personas “pudientes y de buenas costumbres”. Sin duda, tal reparto permitía el acceso a mano de obra constante y barata, derivado de “una actitud humanitaria” (p. 8). La esclavitud es vista como una forma de expresar el poder de un hombre con relación a otros que percibe como inferiores en su entorno cultural (Hurtado, 2016, p. 145).

Como era de esperarse, esta medida causó estragos en estas personas, ya que fue un cambio radical. Su vida antigua resultaba incompatible con las formas y costumbres hispanas que pautaban la existencia de los habitantes novosantanderinos. Por lógica, se deduce que los efectos principales de esta modalidad, esclavista, se resintieron en el organismo de mujeres y niños indígenas. Un impacto inmediato fue en la dieta alimentaria de las “presas” indias depositadas en las casas de los pobladores neosantanderinos. Su ingesta, sustentada básicamente en la naturaleza, es decir, en aquellos recursos que el campo, los valles y montañas ofrecían consistente en una rica y variada fauna y flora silvestre, cambiaría radicalmente. Esta ingesta les ofrecía importantes nutrientes que les permitían llevar una vida ágil y activa, combinando labores de mantenimiento de las rancherías indias con actividades de recolección de futas, semillas y raíces (Valdés, 1995). Seguramente, la dieta alimentaria cambió drásticamente, pues los alimentos ofrecidos por los pobladores debieron consistir básicamente en raciones de maíz, y, escasamente, carne de ganado de origen europeo. De hecho, para el citado gobernador Gonzáles de Santianes, era necesario quitarles la “inveterada costumbre” de salir a los montes en determinadas épocas del año a comer “pitayas, tunas, mezquites y mezcal” (Carrasco, 1983, p. 58; Olvera, 2019, p. 62). Pretender evitar que salieran al campo a buscar sus alimentos y darles raciones alimentarias buscaba, por un lado, romper con sus antiguos hábitos alimentarios y volverlos dependientes de los alimentos novohispanos, por otro, cambiar sus patrones de vida nómada. Una estrategia pensada para desarraigar sus antiguos usos y costumbres, y sustituirlos por otros propios de la vida en “buena policía” española.

Otro efecto de esa sujeción fue el cambio de indumentaria. Como es conocido, uno de los principales rasgos de los nativos del noreste que más llamó la atención de los hispanos fue la desnudez. Esta faceta, al ser comparada con la vestimenta de otras sociedades nativas del centro y sur del México actual, fue motivo para que, a las etnias de la zona en mención, se les etiquetara como “bárbaros” e “incivilizados”, pues la ausencia de vestido fue catalogada como signo de “barbarie” y de atraso cultural, además, de chocar con las buenas costumbres hispanas y “ofender” a Dios. De hecho, una de las primeras medidas que tomó Escandón, el fundador ya referido, fue dar una especie de atuendo para los líderes indígenas que contactó durante su viaje de reconocimiento de la Costa del Seno en 1747, previo a la fundación de la Colonia (Díaz, 1999). Pareciera que esta medida buscaba hacer una distinción del líder y el resto de sus congéneres, pero, es más probable que se tratara de un rechazo a ese aspecto físico de los nativos, y una estrategia para que la imagen de su jefe investido funcionara como un estímulo en el resto de la parcialidad. De acuerdo con el miliciano Sánchez García, poblador

de la Colonia, algunas nativas utilizaban en los llamados mitotes unas cubiertas de cueros de venados muy suaves y pintados (Olvera, 2019, p. 72). Combatida desde los primeros contactos, cierto tipo de vestimenta se obligó a usar a las mujeres y niños de origen nativo, depositados en las casas de los pobladores neosantanderinos. Esa precaria prenda, referida por Sánchez, seguramente fue sustituida por vestidos de tela de algodón u otra fibra, usados por las mujeres novosantanderinas. Es posible que la intención de las autoridades de la Colonia, fuese que los nativos aceptaran la incorporación de la ropa, aprendieran a usarla y se acostumbraran a andar vestidos. En 1772, Gonzáles Santianes, el ya citado gobernador, sugirió que, los sobrantes de las ganancias de las ventas de las cosechas que se produjeran en las misiones, se utilizarán en la compra de ropa y otros menesteres para los indios (Carrasco, 1983, p. 54). Esta práctica no era privativa de las tierras norteñas del virreinato de la Nueva España. Tales efectos son visibles en otras partes del orbe colonial en América. En el virreinato del Río de la Plata, por ejemplo, los nativos que eran apresados en las campañas militares, o “malocas”, eran remitidos a la Casa de la Reclusión. En ese lugar, su vestimenta tradicional, o desnudez, era sustituida por atuendos de origen hispano. Por ejemplo, alrededor de 44 prendas de vestir fueron compradas en 1785, y se entregaron a los autóctonos. Otro tanto de las prendas necesarias era elaborado por las reclusas indias, quienes eran obligada a trabajar en la actividad textil (Aguirre, 2006, pp. 5-6).

A la inversa, efectos semejantes se experimentaron del lado español en aquellos pobladores que vivieron la experiencia de ser hechos cautivos por los indios nómadas, particularmente lipanes y comanches. Como se devela en el siguiente apartado, en contraste existen numerosos testimonios acerca de la estadía en las rancherías indias y los efectos que su cuerpo y talante sufrieron debido al cautiverio.

El cautiverio y su incidencia en el organismo de las víctimas

Uno de los rasgos más característicos de los nativos nómadas, particularmente apaches y comanches, fue la práctica de cautivar personas, en un principio de otras etnias, posteriormente, incluyó a los españoles o novohispanos (Sánchez, 2011a, p. 51).³ Rasgos de esta actividad son perceptibles desde tiempos antes del contacto hispano. Al ser descubierto el territorio que, posteriormente, sería bautizado como Nuevo México, los españoles en el siglo XVI entraron en contacto con grupos nativos que habitaban esa amplia región, que fueron denominados indios Pueblo

³ Sánchez Moreno postula que entre los apaches y los comanches “el cautiverio era una institución de larga tradición, pero, según se desprende de los testimonios, los segundos mantenían un mayor número de cautivos en sus aduares”.

(Weber, 2000, pp. 74-78, 117-121; Flagler, 2007, p. 52). Hacía tiempo que tales nativos padecían las incursiones de otros semejantes que, periódicamente, caían sobre sus rancherías para sustraer alimentos y mercancías, como semillas, así como hacerlos cautivos. Estos últimos eran incorporados a las etnias que incursionaban o se utilizaban para el intercambio comercial (Flagler, 2007, pp. 52-53). Los comanches, practicaban las llamadas “incursiones de saqueo” para sustraer caballos y otro tipo de ganado, además de cautivos, ropa, armas y otros objetos (Rivaya, 2014, p. 352). Las prácticas comerciales giraban en torno a bienes traídos por los nómadas, como carne, pieles de bisonte e indígenas cautivos, intercambiándolos por maíz, algodón blanco, patatas y turquesas verdes, proporcionados por los indígenas Pueblo durante las ferias anuales en las poblaciones de Taos y Pecos, de la citada provincia (Olvera, 2017, p. 68). Como plantea Joaquín Rivaya,

El trueque entre nómadas y sedentarios era práctica común en Nuevo México ya en época prehispánica. Los nómadas suministraban a los Pueblo fundamentalmente pieles, derivados del bisonte y cautivos, a cambio de productos agrícolas, ropas de algodón, cerámica y otros productos (Rivaya, 2014, p. 351).

La presencia de los hispanos en la zona y fundación de poblados permitió que los nativos que hostilizaban entraran en contacto con el caballo, cuya domesticación y adaptación revolucionó las incursiones que solían practicar a pie. Tal actividad se redimensionó y aumentó su radio de operación de manera notable. Con el caballo podían atacar asentamientos alejados considerablemente de sus rancherías e incursionar en varios frentes a la vez. Además, el establecimiento de poblados hispanos en la provincia, sumado a lo anterior, dinamizó el “campo fértil” para sustraer cautivos, pues se sumaron a los cautivos indios los de origen europeo o novohispano. Como se postula en otro estudio, las incursiones: “constituyeron en realidad un antiquísimo medio para conseguir bienes, entre ellos cautivos pertenecientes a diferentes grupos indígenas, para comerciarlos con aborígenes sedentarios de otras zonas. Los botines apuntaban el comercio practicado en las llanuras, proporcionándoles los recursos que este intercambio demandaba” (Olvera, 2017, pp. 8-9). En el periodo indiano, las incursiones se intensificaron en el noreste del virreinato hacia mediados del siglo XVIII, y con ello, el número de personas que solían ser llevadas por los nómadas durante sus ataques fue en aumento. En el caso de los comanches, la guerra intensiva que sostuvieron con los españoles, aunado a las epidemias, provocó el incremento de la demanda de mano de obra; situación que explica la captura masiva de mujeres y niños enemigos (Rivaya, 2014, p. 354). Para el siglo XIX, como plantea Cuauhtémoc Velasco, las irrupciones indias se agravaron y detonaron el número de cautivos. Como ejemplifica el caso de una partida de

comanches quienes, tras incursionar en Chihuahua, traían consigo 150 cautivos (Velasco, 2012, p. 81). De lo anterior se desprenden las siguientes cuestiones: ¿Qué sucedía con estas personas? ¿Cuál era su destino? ¿Se logró rescatarlos? ¿Podieron retornar por su cuenta a su lugar de origen? ¿Qué tipo de personas eran sustraídas? Pero, sobre todo, ¿cómo resintió su cuerpo los efectos de esa esclavitud?

De acuerdo con autores que abordan la temática, se argumenta que solían ser esclavizados y utilizados como pastores, procesadores de pieles, concubinas, etcétera. También eran incorporados al grupo de sus captores por medio de la adopción, el matrimonio o la cooptación (Rivaya, 2014, p. 354). Con base en los testimonios elaborados por personas sustraídas por los nómadas, la mayor parte de estas eran mujeres y niños de poca edad. Una muestra recopilada por Rivaya, revela una preferencia elevada de los comanches por cautivos de entre 5 y 12 años (Rivaya, 2013, pp. 116-117). De hecho, como sostiene Sánchez Moreno, a la llegada de los novohispanos e indios sedentarios a las tierras ocupadas por los errantes, las mujeres y los niños se convirtieron en su principal objetivo (Sánchez, 2011b, p. 46). De los testimonios citados por Cuauhtémoc Velasco (2012), otro de estos autores, la mayor parte de los cautivos que lograron retornar, ya sea porque escaparon o porque se rindieron declarando ser cautivos, eran niños, entre 8 y 10 años, cuando fueron apresados por los nativos (pp. 81-86). De manera semejante, los dos casos citados por Sánchez Moreno (2011), revelan que a esos cautivos también se les sustrajo siendo niños (pp. 57-58). En el caso del Río de la Plata, señala Aguirre, los cautivos, por lo general, eran los integrantes de la “chusma”, compuesta por mujeres y niños que marchaban durante las invasiones a pie y en la retaguardia. Los combatientes, o morían durante el transcurso de la pelea, o tenían más posibilidades de huir (Aguirre, 2006). De acuerdo con Silvia Ratto (2010), resulta lógico pensar que, tanto mujeres, como niños, eran las “piezas” predilectas de los nativos que los cautivaron, ya que, como argumenta, servían para “compensar desbalances demográficos o para incrementar la fuerza de trabajo” (pp. 48-49).

Por otra parte, Sánchez Moreno, plantea que uno de los cautivos, al tener ocho años cuando fue llevado a la ranchería, experimentó un proceso de integración o “indianización”. En casos similares se percibió una progresiva adaptación, atravesando diferentes fases (Sánchez, 2011a, pp. 57-58). De acuerdo con Rivaya, por “indianización” se entiende el proceso que facilitó la incorporación de los cautivos en la sociedad de sus captores indios (Rivaya, 2013, p. 107). Al respecto, Cuauhtémoc Velasco sostiene la existencia de un proceso de incorporación a la cultura comanche bien definido. Argumenta que no todos los menores o mujeres cautivados podrían tener el derecho a ser reconocidos como miembros de la etnia, ya que debían probar su deseo y determinación. El autor revela algo así como

los pasos que seguían los cautivos para alcanzar ese reconocimiento, en primera instancia tenían la función de cuidar los caballos de su amo. A medida que la confianza aumentaba, este lo incorporaba a la cacería del cíbolo. Posteriormente, le permitía que la acompañara a campañas o incursiones contra otros indios o los americanos. Solo hasta que había demostrado a su amo que tenía todas las características de un verdadero guerrero, en el concepto de estas sociedades nativas, el cautivo podía participar en las escaramuzas que se hacían en territorio mexicano. En la declaración de otro cautivo de nombre Jesús Ibarra, apresado desde los 10 años por los comanches, se percibe otro cambio sustancial: el paso de “esclavo” de la tribu a la categoría de guerrero. Esto le permitió enrolarse en las partidas que incursionaban en el territorio ahora mexicano, como Chihuahua. De las incursiones ahí registradas, Ibarra tomó parte activa en 6 ocasiones (Velasco, 2012, p. 83). Rivaya, citado por Sánchez Moreno, postula que son varios y diversos “los momentos que podían llevar a la integración del cautivo en la vida de la ranhería. En algunos casos podían llegarse a la adopción; de hecho, los nombres de comanches actuales atestiguan la importancia de los cautivos adoptados en su etnogénesis” (Sánchez, 2011a, p. 58).

De acuerdo con la manera en que los roles sociales operaban en estas sociedades nómadas, seguramente a los pocos años de su encierro, Ibarra tuvo que pasar por un duro entrenamiento destinado a fortalecer sus músculos, su agilidad y destreza en el manejo de las armas indias y europeas. Seguramente esto cambió su cuerpo, como en su interior y exterior, pues es sabido que los guerreros solían pintarse y adornarse el cuerpo cuando salían a incursionar. Dos casos más refuerzan este argumento. Uno corresponde al del cautivo llamado Marcelino, quien fue regresado por los indígenas, siendo acusado de “ladrón de caballada y haber cooperado en la muerte de 33 personas”. Este fue sustraído por los indios mezcaleros desde niño, y era originario de la Laguna de Parras, provincia de Coahuila (Ugarte y Loyola, 1770). El otro es de un cautivo quien logró huir durante una campaña de los nativos que lo cautivaron. De acuerdo con un informe sobre las novedades ocurridas en las provincias de Nueva Vizcaya y Coahuila, el joven fue hecho prisionero por los indios tras un ataque a la hacienda de San Salvador, de la jurisdicción de Nueva Vizcaya. Según parece, ya los había acompañado antes, ya que declaró que en la “luna pasada” sus captores partieron al Tizonazo, Ramos, el Oro e Inde, y regresaron con manadas de yeguas, caballada y mulas mansas, y dos cautivos muchachos (Peraman, 1773).

Los efectos del cautiverio también se reflejaron en el cuerpo, así como en el cambio de costumbres y hábitos alimentarios de los apresados. En el caso de los comanches, como plantea Rivaya, sus cautivos eran maltratados física y

psicológicamente para probar su resistencia y carácter, así como su obediencia, además, servía para desorientarlos y evitar posibles fugas (Rivaya, 2013, p. 112). En un testimonio, citado por Velasco, se perciben los cambios en el organismo y la apariencia física de los cautivos producidos por los largos años de cautiverio. Guadalupe González declaró que conoció a 3 cautivos de avanzada edad, a quienes calificó de “tan bárbaros y feroces como los mismos indios”, los cuales ya no se distinguían de sus captores. Uno de los tres ya no hablaba el castellano (Velasco, 2012, pp. 82-83). Sánchez Moreno (2011a), por su parte, cita el caso de Ramón Trejo, capturado por los comanches cuando tenía 8 años. El cautiverio dejó una huella muy marcada en su cuerpo, pues su apariencia física había cambiado significativamente, luego de permanecer cerca de 10 años en las rancherías indias. Su presencia causó mucho temor en las personas que contactó, tras haber escapado de los nativos. Luego de que divisó a dos jinetes que bajaron a un arroyo a tomar agua, fue hacia ellos, al verlo aquellas personas huyeron despavoridas. El cautivo pretendió alcanzarlos y en su andar llegó a un rancho cercano, donde solicitó ayuda, siendo auxiliado por los vaqueros del asentamiento (pp. 57-58). En otro caso, el ya citado cautivo de San Salvador declaró que había muchas mujeres cautivas procedentes de varios lugares. Habían cambiado radicalmente, según parece, ya que asentó que “estaban “hechas a esta vida”, ya no se acordaban de sus hogares o lugar de origen, ni de sus parientes. Al parecer habían adoptado la vestimenta de gamuza, que, según el declarante, era “el traje ordinario de los dos sexos” (Peraman, 1773). Los cautivos de los casos citados experimentaron lo que Rivaya denomina “incorporación”, el proceso por medio del cual un forastero se integra en una sociedad que le es ajena, mismo que se desarrolla en varios grados y velocidades. La integración plena, sostiene el autor, dependerá del “grado de aceptación” de la sociedad receptora. En el caso de la sociedad comanche, argumenta, duraba varios años, y no necesariamente concluía con la integración de facto (Rivaya, 2013, p. 108). En lo que toca a los hábitos alimentarios, en el citado de las provincias de Nueva Vizcaya y Coahuila el cautivo declaró que al escapar de sus captores hizo el recorrido de la ranchería hasta el poblado a pie, manteniéndose con la ingesta de “mezquite, tunas y pitayas” (Peraman, 1773), alimentos que, junto con especies animales, comúnmente ingerían los nativos. En el tiempo que duró su cautiverio, seguramente, aprendió a consumir lo que la naturaleza ofrecía a los indígenas para subsistir.

Como otras partes del noreste del virreinato, Nuevo Santander no estuvo exento de las incursiones de los indígenas nómadas, fenómeno que comenzó a registrarse en la década de 1770 en su parte norte. Varios testimonios revelan que, en sus incursiones, dichos nativos no solo sustrajeron, ganado y bienes de los

pobladores, sino también se llevaron varias personas. Escasos testimonios existen sobre su destino final o sobre el retorno de alguno de los cautivados. No obstante, a pesar de esto último, es posible sostener que la práctica de sustraer cautivos se replicó en el territorio que se aborda, y con base en un testimonio localizado y los postulados de autores citados, se intenta explicar lo que sucedió con dichas personas y parte de los efectos sufridos en sus cuerpos.

El cautiverio de los nómadas en Nuevo Santander y sus efectos

En el caso que nos ocupa, la provincia de Nuevo Santander, las incursiones indias, particularmente de apaches lipanes y comanches, se percibieron a partir de 1770 (Olvera, 2019, pp. 114-115, 119, 121-122). Hacia el norte de la comarca, las villas que se fundaron en las riberas del río Bravo experimentaron la presencia periódica de estos nativos y sus asoladas. Existen varios testimonios elaborados por pobladores y autoridades civiles y militares que dan fe de los ataques perpetuados y sus efectos, entre ellos la sustracción de personas (Olvera, 2019, pp. 256-259). Los casos siguientes ilustran esta situación. En 1778, luego de atacar un rancho de la jurisdicción de Camargo, una de las villas fundadas en aquella zona, los apaches se llevaron dos cautivos jóvenes (Echegaray, F., 1778; Olvera, 2019, p. 141). Entre agosto y diciembre de 1783, se registró en las villas norteñas una nueva ola de ataques. A poco de solicitar la paz en Laredo, los indígenas se llevaron a una mujer y quitaron la vida a un muchacho. Se trasladaron a Revilla y allí robaron más de 400 animales, después regresaron y acabaron con dos hombres y un joven, sustrayendo varios caballos y una persona. Luego partieron a Camargo, donde mataron a un hombre y hurtaron caballada mansa. Posteriormente, atacaron el rancho de El Sauz de la jurisdicción de Revilla y, según parece, ultimaron a 38 personas, entre niños y mujeres, además saquearon y quemaron las casas del asentamiento (Lasaga, 1784; Olvera, 2019, p. 151). Años más tarde la sustracción pobladores se repitió. Fenecía la centuria dieciochesca cuando las villas norteñas experimentaron en 1790 una ola de ataques nunca vista. Dicha situación comenzó a observarse en el mes de marzo, cuando sucedieron varios ataques. El primero sobrevino el día 5 en el rancho Coyotes, jurisdicción de Laredo, donde sustrajeron un caballo los atacantes, identificados como apaches lipanes. El teniente de justicia siguió el rastro, los alcanzó, acabó con un indígena párvulo y los indios mataron a un poblador. Los embates siguientes provocarían la muerte de seis pobladores, el robo de caballos y el secuestro de tres gentes (Olvera, 2023, pp. 55-56). En el mes de junio, José Miguel de Cuéllar, teniente de Justicia de Revilla, notificó varios ataques registrados en Laredo (Escandón, M., 1790a; Olvera, 2019, p. 183). Sucedieron entre el 10 y 11 de junio, llevándose los atacantes 289 animales,

entre caballos, yeguas, mulas y una manada cuyo número Cuéllar no especificó; pusieron además en estampida 40 cabezas de ganado, ultimaron a cinco personas e hicieron siete cautivos (Olvera, 2023, pp. 55-56). El teniente de Justicia informó que los indios “bárbaros” atacaron el rancho de San Ignacio, de la familia Borrego, destruyeron dos jacales, mataron a dos mozos y se llevaron a seis cautivos, cuatro pequeños y dos mujercitas (Olvera, 2019, p. 183). En la villa de Mier, el 24 y 25 de julio atacaron cinco ranchos, mataron a dos vaqueros, cautivaron a cuatro personas (un pastor y tres niños) y saquearon una casa, llevándose ropa y alhajas y la quemaron. Los lipanes sustrajeron alrededor de 1 266 animales (Escandón, M., 1790b; Olvera, 2019, p. 184). Los nativos atacantes, identificados como lipanes, huyeron con los animales sustraídos y los cautivos, refugiándose en el río Guadalupe y el paso de Santa Rosa, de la provincia de Texas (Olvera, 2019, p. 185). Olvera recopila testimonios o noticias de la presencia de los nómadas y sus ataques en Nuevo Santander, en un periodo que va de 1770 a 1800, los cuales arrojan un total de 20 personas apresadas a lo largo de esos años (Olvera, 2019, pp. 256-259). Cautivar personas fue un rasgo característico de las incursiones ejecutadas por los nativos nómadas a lo largo de la frontera norte del virreinato. Los individuos fueron sustraídos por diversas razones, pero, principalmente por necesidad de mano de obra, y la venta también era un aliciente (Rivaya, 2014, p. 112).

Como se mencionó antes, derivado de la sustracción de cautivos se generaron varios testimonios de aquellos que lograron retornar al mundo novohispano y a sus lugares de origen. En el caso de Nuevo Santander, escasos son los documentos que recopilan este tipo de fuentes elaboradas por las autoridades tras interrogar a los cautivos que fueron liberados o que, por otras cuestiones, como enfrentamientos, lograron escapar de las rancherías indias. Por ejemplo, en marzo de 1791 se informó de la recuperación de un cautivo, quien cuidaba en el campo una manada de caballos de los lipanes. Este fue apresado por los citados indios en las inmediaciones de la villa de Revilla, a donde fue enviado para ser entregado a sus familiares (Espadas, 1791). El cuidado de los caballos, en el caso de los comanches, fue la principal tarea asignada a los cautivos varones (Rivaya, 2013, p. 123). Meses después, se notificó el arribo de una mujer hispana al presidio de la Bahía, quien había escapado de una ranchería de los citados lipanes, quienes la cautivaron un año antes con otras personas de “El Vallecillo”, Revilla y otros ranchos de aquellas jurisdicciones (Cortés, 1792). No obstante, se localizó el caso de un cautivo llamado Tomás Lerma, que había sido sustraído por los apaches lipanes, aproximadamente en 1790, en la jurisdicción de la villa de Mier, ubicada al norte de la provincia (Echegaray, J. M., 1792); caso del que se parte para analizar en suelo neosantanderino la temática que aborda este ensayo.

En lo que toca al tipo de personas cautivadas en la Colonia y sus efectos en el cuerpo de estos, se percibe en los testimonios citados que la mayor parte de los cautivos eran mujeres y niños, lo que concuerda con lo postulado por Rivaya, Velasco y Sánchez, respecto a que ambos constituyeron un objetivo primordial en las incursiones de los nómadas. De los sustraídos en la ya referida ola de ataques acontecida en 1790, el porcentaje mayor correspondió a ese grupo con un total de 12 personas -cuatro mujeres y ocho niños menores de 12 años (Olvera, 2019, pp. 256-259). En el caso de la mujer, referida antes, declaró que en la aldea india se mantenía cautiva junto con 15 personas más, 12 mujeres y tres varones (Cortés, 1792). Además, en otras situaciones, se trató de muchachos jóvenes, entre 15 y 18 años, como lo sucedido a Lerma, sustraído por indígenas lipanes cuando contaban con 15 o 16 años, aproximadamente (Echegaray, J. M., 1792).

Respecto a los efectos de ese cautiverio en el cuerpo, se retoma el asunto del citado Lerma, ya que en su declaración se develan algunos datos para abordar este asunto. Este es uno de los pocos testimonios que existen de lo sucedido con las personas cautivadas en la Colonia. Este fue apresado durante un enfrentamiento entre las tropas novohispanas y una cuadrilla de 29 indígenas, liderados por el capitán lipán Zapato Sax. El jefe indio había partido del cañón de San Saba, donde se asentaba su rancharía, hacia las villas norteñas y ejecutó varios ataques. Tras incursionar en la villa de Reynosa, Sax y su gente optaron por retornar a su aldea, luego de enfrentarse a los pobladores de la citada villa. En el trayecto fueron ubicados por la tropa de la Tercera Compañía Volante, al mando del capitán Díaz de Bustamante. Ahí comenzó la confrontación cayendo abatidos el líder indígena y la mayor parte de su cuadrilla (Velasco, 2015, p. 171; Olvera, 2019, pp. 194-195). Tomás Lerma, quien los acompañaba, logró salvar la vida gracias a que huyó y se deshizo del arco y flecha que portaban, previo a que iniciara el choque. Con base en su testimonio, se puede postular lo siguiente.

Es posible que el joven atravesara un incipiente proceso de “indianización” postulado por Rivaya y Velasco. Aunque dichos autores sostienen que esa “transformación”, generalmente, se experimentó en cautivos muy jóvenes, particularmente niños, y mujeres; Lerma, según su testimonio, había pasado de ser un cautivo a esclavo de su captor, el capitán lipán Zapato Sax, en un periodo relativamente corto. Había sido sustraído un año y ocho meses antes, cuando cuidaba ganado en el paraje nombrado Agua Nueva, de la jurisdicción de Mier. Resulta raro que en tan poco tiempo se enrolara también como guerrero en la campaña orquestada por el capitán lipán Sax en contra de las villas norteñas. El cautivo portaba la vestimenta tradicional, y estaba armado con arco y flechas (Echegaray, J. M., 1792). Esa distinción no era fácil de obtener, pues se corría el riesgo de que los

cautivos se escaparan o se sumaran al bando contrario. Solamente, después de un largo proceso de aculturación, y entrenamiento, se les concedía esa categoría y eran enrolados en las cuadrillas de guerreros indios que caían sobre los poblados hispanos o enfrentaban a las tropas hispanas o indios enemigos. A los que lo interrogaron, les llamó la atención que los nativos accedieran a llevarlo a la campaña en la zona donde había sido cautivado. Según la declaración de Lerma, fue tanta su insistencia que logró convencer a su amo Sax, quien se había negado porque lo consideraba muy joven, y que se cansaría de andar a pie (Echegaray, J. M., 1792).

Amén de esa transformación, Lerma experimentó también cambios en su físico. Fue obligado a recorrer grandes distancias a pie. Relató en su declaración los lugares por donde anduvo y transitó con las rancherías lipanes por espacio de ocho largos meses, hasta que los indios se asentaron en el Cañón de San Saba, un año antes de su captura. En ese tiempo, seguramente, su dieta cambió drásticamente y tuvo que aprender a consumir aquellos alimentos que los nómadas solían ingerir, entre ellos la carne de cíbolo y otras especies animales, así como frutas, semillas y bayas que recolectaban cuando no cazaban. Su apariencia externa estaba cambiando también. La ropa con que fue cautivado es posible que fuera sustituida al ingresar a la ranchería india. De hecho, al ser capturado por las tropas novohispanas portaba el “traje que visten los indios de la nación apache” que, como se refirió, se lo quitó para no ser abatido (Echegaray, J. M., 1792). Lerma no perdió la esperanza de retornar a su tierra y reunirse con sus familiares. Declaró que le insistió tanto a Sax que le permitiera acompañarlos, pues se enteró que los lipanes harían campaña en Reynosa y la Costa, por lo que creyó posible poder ver a su madre y hermanos que vivían en el Cántaro, si es que escapaba de sus captores (Echegaray, J. M., 1792). En su suceso, afortunadamente, logró sobrevivir y regresar con su familia. Semejante al citado caso del cautivo de la hacienda de San Salvador, quien siempre tuvo la intención de retornar a su tierra, y que aprovechó la oportunidad cuando su “amo” le ordenó un sábado en la noche, que, junto con otro, fuera a recoger la caballada. Así, pudo fugarse, “y tras un largo recorrido logró llegar a una población hispana” (Peraman, 1773).

Para el siglo XIX, cuando la Nueva España se independizó y el territorio que se aborda pasó a ser el Estado de Tamaulipas, es posible ubicar más casos de cautivos. En marzo de 1839 se informó que en un enfrentamiento contra indígenas denominados “bárbaros”, en la jurisdicción de la población de Guerrero, las tropas mexicanas habían acabado con cuatro indios, dos indias y “un cristiano cautivo, comanche por adopción”. Además, se recuperaron a seis cautivos, originarios de Guerrero y tres de Mier. La cuadrilla indígena portaba carabinas, fusiles, arcos, flechas, bestias, cíbolos, “chimals” y demás pillaje (Uribe, 1839). Es posible observar

semejantes efectos en los cautivos sustraídos en Nuevo Santander, y en el posterior Tamaulipas, tema de un estudio posterior.

Conclusiones

Como se ha demostrado a lo largo del texto, la esclavitud fue una práctica ligada al proceso de ocupación hispana del actual territorio de México. Aunque no fue importada por los españoles, pues antaño se practicaba por diversas sociedades nativas, dicha actividad afloró con más notoriedad con dicho proceso. En el caso del territorio analizado, el noreste, y particularmente, el Nuevo Santander, la esclavitud no se vio reflejada en las clásicas instituciones coloniales, como la encomienda y la congrega, sino más bien en un tipo de servidumbre, a la que eran reducidas las mujeres indias y sus pequeños. Algunos fueron dejados en manos de “gente de bien” y obligados a servir en sus casas, lo que, a la larga, provocó severos cambios en sus costumbres y prácticas culturales, que se reflejaron en sus cuerpos, entre ellas, su indumentaria y su dieta. Su agilidad y fortaleza seguramente cambió debido al aislamiento y encierro del que fueron objeto, ya que su forma de vida nómada que los mantenía en constante ejercicio fue desarticulada y con ello el acceso a importantes fuentes de nutrientes que el campo, los valles y las montañas les suministraban. Las mujeres y niños indígenas cautivados, en su mayoría, fueron incorporados a las labores domésticas y como auxiliares en las faenas del campo propias de la agricultura y ganadería.

Se devela en el texto cómo, del lado español, efectos semejantes se experimentaron aquellos pobladores que vivieron la experiencia de ser hechos cautivos por los indios nómadas, particularmente lipanes y comanches. Su aspecto físico y apariencia, en algunos casos, se modificó radicalmente, pues no solo cambiaron sus atuendos, sino también sus hábitos alimentarios y su vida misma al desempeñar roles, totalmente ajenos, dentro de las tribus. En las sociedades indígenas, las cautivas no solo posibilitaron la reproducción de la etnia al asumir el rol de “esposas”, sino que colaboraron en el mantenimiento de la aldea al desempeñar las labores que realizaban las mujeres indias. Los niños, por su parte, asumieron el papel de “siervos” del indígena que los cautivó, y representaba un futuro cazador y guerrero que, con el tiempo, le sería muy útil a la etnia. En algunos casos experimentaron el citado proceso de “indianización”, largo y extenuante, el cual borró sus identidades y a la larga, los obligaría a asimilar los elementos culturales de las sociedades nativas que los cautivaron.

Algo común en ambos casos del cautiverio analizado en Nuevo Santander, fue que tanto mujeres como niños, se convirtieron en objetivos prioritarios al momento de esclavizar indios o cautivar personas no indias. En la mayor parte

de los casos, los adultos de ambos grupos humanos fueron muertos o vendidos a otras etnias o en otras provincias. En otros casos, extraditados del territorio que los vio nacer. En contraste, mujeres y niños fueron incorporados a la estructura de ambas sociedades, india y novohispana, ya que representaban “bienes de valor” y de intercambio. En algunos casos, los cautivos de los indios experimentaron el citado proceso de “indianización”, largo y extenuante, el cual terminó por borrar sus identidades y a la larga, los obligaría asimilar los elementos culturales de las sociedades nativas que los cautivaron. Las mujeres indias y sus pequeños cautivados por los novohispanos, por su parte, experimentaron un proceso de aculturación que les permitió adaptar ciertas costumbres y prácticas de origen europeo. En ambos casos, tanto en los cautivos hispanos, como en los indios aprisionados por los españoles, el cuerpo humano resentiría la mayor parte de las secuelas del cautiverio al que fueron sometidos. Para cerrar, el análisis de los casos citados remite a las formas sociales que adquirió la servidumbre y la práctica de la esclavitud indígena en zonas de frontera o escasamente articuladas al orden colonial, como lo fue Nuevo Santander. Revela cómo tales prácticas, se reflejaron en diversas categorías que se discuten en el trabajo, desde la “esclavitud no forzada”, generada por las variadas relaciones de dependencia, hasta las formas más evidentes, coercitivas y violentas hacia los cautivos que se desarrollaron con mayor frecuencia en las sociedades indias independientes o insumisas, como los comanches o apaches.

Referencias

- Aguirre, S. (2006). Cambiando de perspectiva: cautivos en el interior de la frontera. *Mundo Agrario*, 7(13), 1-15.
- Álvarez, S. (2009). *El indio y la sociedad colonial norteña, siglos XVI-XVII*. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Autónoma Juárez de Durango/El Colegio de Michoacán.
- Ayús Reyes, R. y Eroza Solana, Enrique (2007-2008). El cuerpo y las ciencias sociales. *Revista Pueblos y Fronteras digital*, (4), 1-2. <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx>
- Ariza, C. (2005). Los objetos con alma: legitimidad de la esclavitud en el discurso de Aristóteles y Alonso de Sandoval. Una aproximación desde la construcción del cuerpo. *Fronteras de la Historia*, (10), 139-170.
- Bucareli, A. M. (1772, 23 de febrero). [Carta a Julián de Arriaga]. Archivo General de Indias (Guadalajara 512, rollo 1306, ff. 66-686.), Sevilla, España.
- Chaulet, R. (2015). Centros mineros y “fronteras” en la América colonial: los espacios de la dependencia. [Ponencia] *XXXV Coloquio internacional del GIREA*, Presses Universitaires de Franche-Comté
- Carrillo Cazares, A. (2000). *El debate sobre la guerra chichimeca*. El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis.

- Castañeda García, R. y Hammack, M. E. (2021). El comercio de esclavos africanos desde el Atlántico ibérico a la Nueva España. Notas historiográficas. En Manuel F. Fernández Chávez y Rafael Pérez Gracia (Coords.), *Tratas atlánticas y esclavitudes en América Siglos XVI-XIX* (pp. 185-208). Editorial Universidad de Sevilla.
- Cortes, H. (1983). *Cartas de Relación*. Nota preliminar por Manuel Alcalá. Editorial Porrúa.
- Cortés, J. (1792, 3 de octubre). [Carta a Manuel Muñoz]. Bexar Archives (Box 2S66, Rollo 22, 739; Rollo 24, 519), San Antonio, Texas.
- Díaz, J. (Introducción y notas). (1999). *José de Escandón y Helguera. 1747 Informe para reconocer, pacificar y poblar la Costa del Seno Mexicano*. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Tamaulipas/Gobierno de Tamaulipas.
- Echegaray, F. de (1778, 15 de junio). [Carta a Antonio María de Bucareli y Ursúa] Archivo General de la Nación (Provincias Internas, vol. 116, exp. 3, ff. 178-179), Ciudad de México, México.
- Echegaray, J. M. de (1792, 20 de marzo). [Carta a Ramon de Castro] Archivo General de Simancas (Secretaría de Guerra, Legajo 1072, 2, ff. 410-416), Simancas, España.
- Escandón, J. de. (1751). [Autos hechos a consulta hecha por el coronel don Joseph de Escandón en que pide se le den mil pesos para compra de maíces]. Archivo General de la Nación (Provincias Internas, vol. 173, exp.1, ff. 1-10), Ciudad de México, México.
- Escandón, M. de (1790, 12 de junio). [Carta a Juan V. Güemes Pacheco] Archivo General de la Nación (Provincias Internas, vol. 139, exp. 2, ff. 46-46 v.), Ciudad de México, México.
- _____. (1790, septiembre 2). [Villa de la Purísima Concepción de Mier] Archivo General de la Nación (Provincias Internas, vol. 139, exp. 2, ff. 82-83), Ciudad de México, México.
- _____. (1796). [Causas criminales contra Andrés Nopáran y Pedro de Maulas, compañeros de la cuadrilla de indios de Pedro José]. Archivo General de la Nación (Provincias Internas, vol. 41, exp. 1, ff. 1-48), Ciudad de México, México.
- _____. (1796). [Persecución de indios en la Sierra de Tamaulipa, que han atacado vaqueros y robado ganado, aprehensión de los indios Nopáran, Maulas y Pedro José]. Archivo General de la Nación (Provincias Internas, vol. 63, exp.3, ff. 135-352), Ciudad de México, México.
- Espadas, M. de (1791, 11 de marzo). [Carta a Manuel Muñoz] Bexar Archives (Box, 2S58, Rollo 22, 1f. 242), San Antonio, Texas.
- Flagler, E. K. (2007). Comercio y ferias de trueque: España y los indios de Nuevo México”. *Revista Española de Antropología Americana*, 37(1), 51-65.
- Franco Carrasco, J. (1983). *La República de los indios de Don Vicente Santianes*. IHH-UAT.
- Hurtado Gálvez, J. M. (2006). Esclavitud y esclavismo durante la Nueva España. *Nómadas Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* (13), 130-152

- Lasaga, D. de. (1784). [Carta a Matías de Gálvez]. Archivo General de la Nación (Provincias Internas, vol. 64, exp. 1, ff. 40-41), Ciudad de México, México.
- López Austin, A. y López Luján, L. (2010). El sacrificio humano entre los mexicas” *Arqueología Mexicana*, 17(103), 24-33.
- López Austin, A. y López Luján, L. (2008). Aztec Human Sacrifice. En Elizabeth M. Brumfiel y Gary M. Feinman (Ed.), *The Aztec World* (pp. 137-152). Nueva York: Abrams/The Field Museum.
- Martínez, J. L. (1990). *Hernán Cortés*. Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olvera Charles, F. (2008). *Ecos de resistencia indígena en Nuevo Santander: la propuesta del presidio de Horcasitas en 1790*. [Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Tamaulipas].
- _____. (2019). “Sobrevivir o fenecer en el noreste novohispano”. *Estrategias de los indígenas ante la colonización y su incidencia en el comportamiento de la resistencia nativa en Nuevo Santander, 1780-1796*. Colegio de San Luis/IIH-UAT.
- _____. (2023). Auge y ocaso de la resistencia nativa. Análisis comparativo de su decurso en el centro-sur y norte de Nuevo Santander, 1780-1796. *Estudios de Historia Novohispana*, (68), 35-69.
- Osante, P. (1997). *Orígenes del Nuevo Santander, 1748-1772*. UNAM/ IIH-UAT.
- Osante, P. (Estudio preliminar, transcripción, paleografía y notas). (2000). *Testimonio acerca de la causa formada en la Colonia de Nuevo Santander al coronel don José de Escandón*. IIH-UAT/ ITCA/IIH-UNAM.
- Peláez Marín, P. (2012). El cuerpo, la salud y la enfermedad en los esclavos del Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII. *Historia Crítica*, (46), 132-153.
- Peraman, M. de. (1773, 27 de agosto). [Extracto de últimas novedades acaecidas en las Provincias internas, Nuevo Santander y Sonora, de esta Nueva España] Archivo General de Indias (Guadalajara, 513, Rollo 1308, ff. 1186-1188), Sevilla, España.
- Ratto, S. (2010). ¿Para qué quieren tener cautivas si no estamos en guerra? Las variadas formas del cautiverio interétnico en la campaña bonaerense (primera mitad del siglo XIX). *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana*, (32), 41-67.
- Rivaya Martínez, J. (2013). De la civilización a la barbarie. La indianización de cautivos euroamericanos entre los indios comanches (1820-1875). En Bernabéu, A., Giudicell C., & Gilles H. (Eds.), *La indianización. Cautivos, renegados, y misioneros en los confines de las Américas, Siglos XVI-XIX* (pp. 107-136), Doce Calles and École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Rivaya Martínez, J. (2014). La expansión comanche en la frontera norte de Nueva España durante el siglo XVIII. En Porfirio Sanz Camañes y David Rex Galindo (Coords.), *La frontera en el mundo hispánico. Tierra de convivencia y espacios de confrontación (siglos XVI-XVIII)* (pp. 339-369). Abya Yala.

- Sánchez Moreno, J. (2011). El interrogatorio de los cautivos. *Letras Históricas* (4), 43-73.
- _____. (2011). *Cautivos de los indios en el noreste de México, siglos XVIII-XIX*. Universidad Autónoma de Coahuila/Universidad Autónoma de Zacatecas/Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Solórzano Fonseca, J. C. (1997) Indígenas insumisos, frailes y soldados: Tlamanca y Guatuso, 1660-1821. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, (23), 143-197.
- Ugarte y Loyola, J. de. (1770, 8 de junio). [Carta a Matias de Croix]. Archivo General del Estado de Coahuila (Fondo Colonial, caja. 9, exp. 2, 11 f.). Saltillo, Coahuila, México.
- Uribe, R. (1839, 22 de maro). [Carta a los alcaldes de Mier y Agualeguas] Fondo documental “Joaquín Meade” /IIH-UAT (Colección: Guerra México-Estados Unidos, Sección: Guerrero, Caja 3, Exp. 4, 2 f.), Cd. Victoria, Tamaulipas, México.
- Weber, D. J. (2000). *La frontera española en América del Norte*. Fondo de Cultura Económica.
- Venegas Delgado, H. M. y Valdés Dávila, C. M. (2013). *La ruta del horror. Prisioneros indios del noreste novohispano llevados como esclavos a La Habana, Cuba (finales del siglo XVIII a principios del siglo XIX)*. Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de Coahuila.
- Valdés, C. M. (1995). *La gente del mezquite: los nómadas del Noreste en la colonia*. CIESAS.
- Velasco Ávila, C. (2012). *La frontera étnica en el noreste mexicano. Los comanches entre 1800 y 1841*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Velasco Ávila, C. (2015). *Pacificar o negociar: Los acuerdos de paz con apaches y comanches en las Provincias Internas de Nueva España, 1784-1792*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Vitar, B. (1991). Las relaciones entre los indígenas y el mundo colonial en un espacio conflictivo: la frontera tucumano-chaqueña en el siglo XVIII. *Revista Española de Antropología Americana* (21), 243-278.

5. Corpos negros, corpos dóceis: normatização, disciplina e controle numa freguesia da capitania do Rio de Janeiro - século XVIII

Vinicius Maia Cardoso¹

5. Cuerpos negros, cuerpos dóciles: normalización, disciplina y control en una parroquia de la capitania de Río de Janeiro, siglo XVIII

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar la búsqueda de normalización, disciplina y control de los cuerpos negros en la parroquia de la Santísima Trinidad, en la capitania de Río de Janeiro en el Brasil del siglo XVIII.

Tal propuesta se presenta como una tentativa de que, a través da utilización de un *Libro de Visitas Pastorales* de la feligresía aludida, se perciben indicios en las anotaciones de los visitadores relacionados con los cuerpos de los negros esclavos como cuerpos dóciles. Pues en intervalos de 2 a 4 años, como se verá, estuvieron esos visitadores presentes en la región, atendiendo a lo dispuesto en las pastorales publicadas por los prelados del obispado de Río de Janeiro, en atención a lo que determinaban las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía en el año 1717.

El presente artículo está elaborado también por la participación en el Coloquio de Cuerpos Negros realizado en la Universidad Salgado de Oliveira en el año 2020, que nos invitó a buscar abrir nuevas posibilidades a nuevos abordajes para una región hasta el momento poco explorada por los estudios sociales de tipo histórico e historiográfico, en especial en la centuria seleccionada del siglo XVIII respecto de las historicidades de los cuerpos de los esclavizados.

La fuente principal para un estudio de Historia Social, como el que se propone, es el manuscrito *Libro de las Pastorales y Capítulos de Visita* de esta parroquia de la Capitania de Río de Janeiro, que forma parte del acervo de documentación histórica de la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro del Estado Federativo del

¹ Universidade Salgado de Oliveira. E-mail: maia-vinicius@hotmail.com

Brasil. El análisis propuesto se realizará a partir de considerar de manera detenida y con registros demográficos e históricos los registros de las visitas realizadas por los prelados del obispado de la ciudad de Río de Janeiro, en cumplimiento de las Constituciones Primadas del Arzobispado de Bahía. Para ello, se seleccionan cuidadosamente los informes que guardan coherencia con el tema del texto de los cuerpos negros, aunque no sea explícitamente en relación directa con los cuerpos físicos, pero también dando relevancia a los cuerpos sociales.

Finalmente, en el texto se hace también referencia a un levantamiento parcial de la población esclava en la parroquia de la Santísima Trinidad, a partir de documentos del siglo XVIII coetáneos a la fuente principal. La base teórica de este texto es el desarrollo de las relaciones de poder en su aspecto relacional, propuesto por Michel Foucault y Fredrick Barth, así como el apoyo necesario de otras bibliografías referidas al Brasil en el periodo imperial.

Resumo

O presente artigo tem o objetivo de analisar a busca da normatização, disciplina e controle dos corpos negros na freguesia da Santíssima Trindade, na capitania do Rio de Janeiro, Brasil no século XVIII. Tendo como fonte principal o manuscrito “Livro das Pastorais e Capítulos de Visita” dessa freguesia, que integra o acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, se fará a análise proposta utilizando-se os registros das visitas realizadas pelos prelados do bispado da cidade do Rio de Janeiro, em atendimento ao que determinavam as Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia (1717). O texto tem como aporte teórico o desenvolvimento de relações de poder em seu aspecto relacional, como propõem Michel Foucault e Fredrick Barth, além do apoio em outras bibliografias.

Palavras chave: Corpos; Negros; Poder; Brasil.

Introdução

O artigo analisa a busca da normatização, disciplina e controle dos corpos negros no interior da freguesia da Santíssima Trindade, na capitania do Rio de Janeiro no século XVIII. Tal proposta se apresenta como uma tentativa de, através da utilização de um livro de visitas pastorais da referida freguesia, perceber indícios trazidos pelas anotações dos visitantes relacionados ao tema em tela. Em intervalos de 2 a 4 anos, como se verá, estiveram esses visitantes presentes na região, atendendo ao disposto nas pastorais exaradas pelos prelados do bispado do Rio de Janeiro, em atendimento ao que determinavam as Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia (1717).

O presente texto, estimulado através da participação no conjunto da presente publicação, busca também abrir a possibilidade de novas abordagens para

uma região ainda pouco explorada no que tange a análises no campo historiográfico, em especial para o período do setecentos. Neste sentido, e penso que esta condição se estenda para tantos outros trabalhos de pesquisa, aqui se faz a apresentação de uma narrativa em caráter provisório. A esse respeito já escreveu Carlo Ginzburg, que estas:

[...] delimitam um âmbito de possibilidades que, frequentemente, são modificadas ou até descartadas no curso do processo de pesquisa. Podemos comparar essas narrativas a instâncias mediadoras entre questões e fontes, as quais influem profundamente (ainda que não de maneira exclusiva) sobre os modos pelos quais os dados históricos são recolhidos, eliminados, reinterpretados - e, por fim, naturalmente narrados (2002, p. 114).

Figura 1

Vila e Município de Santo Antônio de Sá - século XVIII



Fonte: CARTA geographica da Provincia do Rio de Janeiro. 1823. 1 mapa ms., desenhado a nanquim, 61,4 x 96,4cm em f.64 x 98,3cm. Escala [ca. 1:112.236]. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart171000/cart171000.jpg. Acesso em: 28 Jun. 2023.

A freguesia da Santíssima Trindade é uma das muitas que se estabeleceram na região do entorno (o chamado recôncavo) da baía da Guanabara, na capitania do Rio de Janeiro, no Brasil. Monsenhor Pizarro e Araújo, em suas “Visitas Pastoraes”, de 1794, listou a existência, nessa região, de 34 freguesias. O levantamento feito por Pizarro se encontra transcrito na sua totalidade em Galdames (2007), conjunto este que agrega as localizadas na cidade do Rio de Janeiro e no recôncavo (Pizarro, 1794). Essa freguesia integrou o conjunto das seis freguesias componentes da vila e município de Santo Antônio de Sá: Santo Antônio de Sá (sede), Santíssima Trindade, N. S. da Ajuda de Guapimirim, N. S. da Conceição do Rio Bonito, N. S. do Desterro

de Itambi e São João de Itaboraá. A organização territorial da Vila e outras medidas administrativas encontram-se na Pedro II (1697). A primeira fundada no recôncavo, em 05 de agosto de 1697, pelo então governador das capitanias do Rio de Janeiro e São Paulo, Artur de Sá e Menezes (Auto de ereção da vila, 1697). Vale frisar que grande parte do território dessa vila se localizava no vale do rio Macacu, conforme pode ser observado na figura abaixo:

Pizarro registrou nessas visitas uma série de informações a respeito das freguesias que visitou. Dentre elas, o número de pessoas de sacramentos. Para a freguesia da Santíssima Trindade Pizarro informa que “em 470 Fogos, compreende esta Freguesia 2.400 pessoas de Sacramentos, e 746 menores, que fazem o total de 3.146 Almas” (Pizarro, 1794, p. 164). Infelizmente Pizarro não detalhou, dentre essas pessoas “de sacramentos” quantas seriam escravizadas, livres ou forras.

Nas “Relações Parciais Apresentadas ao Marques do Lavradio”, de 1778, os dados sobre a população escrava na freguesia da Santíssima Trindade continuam obscuros, limitando-se a fonte, que apresenta aspectos mais voltados para o conjunto da economia, a listar a presença de 288 “fogos” (Lavradio, 1915, pp. 285-360).

Iraci Del Nero da Costa, utilizando esta mesma fonte, em estudo sobre a produção açucareira, relata que no recôncavo do Rio do Janeiro, em 1788, havia 323 engenhos de açúcar, com uma população total de 11.623 negros escravizados. Contudo, “parte substantiva dessas propriedades detinha de 21 a 40 cativos” (Costa, 1988, pp. 111-113). Em seu artigo, Del Nero tratou a respeito da organização da distribuição da escravaria no recôncavo da Guanabara baseada não em grandes escravarias. Segundo a autora,

Já ficou demonstrado que em muitas áreas do Brasil colônia, considerados distintos substratos econômicos, era dos mais expressivos o peso relativo dos pequenos escravistas; evidenciou-se, ademais, que grande parte dos cativos agrupava-se em plantéis de porte médio ou pequeno; destarte, nem o escravo típico integrava um grupo com número muito elevado de cativos, nem o escravista típico mostrava-se um grande proprietário. (...) Esperamos que estudos futuros, calcados em dados mais ricos e informações mais detalhadas, nos propiciem conhecimento mais profundo sobre a posse de escravos no Rio de Janeiro (Costa, 1988, pp. 111-113).

Foi possível comprovar, para o século XVIII, na região do vale do Macacu, a existência desse padrão de pequenas e médias escravarias na distribuição da propriedade escrava, através da fonte “Discripção do que contém o distrito da Vila de Santo Antônio de Sá de Macacu” (Castro, 1797). A vila de Santo Antonio de Sá, ao longo do século XVIII, caracterizava-se por apresentar, junto a poucas

plantations, uma economia de mercado interno de gêneros variados: arroz, feijão, farinha, milho e fumo; a extração e comércio de madeiras, criação de aves, com comercialização de ovos, além da criação de porcos. Boa parte da população de Macacu era formada por esses pequenos e médios proprietários, a maioria com pequenas escravarias ou até mesmo sem registrar a posse de sequer um único cativo. A fonte apresenta uma tipologia das propriedades relacionadas ao trato com a terra: Senhores de engenho, com 27 listados, produtores de açúcar; Fábricas de farinha, com 238 integrantes listados, abrangendo propriedades especializadas na produção sistemática de farinha de mandioca e Lavradores, com 649 listados, categoria esta representada por indivíduos voltados para a produção de farinha, arroz, milho, feijão, sem caráter de especialização (Castro, 1797).

Ao se analisar a distribuição da escravaria nas propriedades de produção agrícola nessa região, foi possível elaborar a tabela abaixo:

Tabela 1

Posse de escravos por categorias -1797

Categorias	Nº de propriedades	escravos
Senhores de engenho	27	1499
Fábricas de farinha	238	2746
Lavradores	649	2167
Totais	914	6412

Fonte: Discrição do que contém o Distrito da Vila de Santo Antônio de Sá de Macacu

Quando se observa a posse dessa população escrava distribuída em faixas, temos a seguinte tabela:

Tabela 2

Posse de escravos por grupos de produtores - 1797

Nº de escravos por produtor	Nº de produtores	Nº de escravos do grupo
Nenhum escravo	206	00
01 a 05	316	804
06 a 10	83	639

Nº de escravos por produtor	Nº de produtores	Nº de escravos do grupo
11 a 15	28	346
16 a 22	09	175
23 a 41	07	203
Totais	649	2034

Fonte: Descrição do que contém o distrito da Vila de Santo Antonio de Sá de Macacu.

Estabelecendo-se a posse de 01 a 05 escravos como padrão na caracterização de uma faixa de pequenos produtores escravistas para Macacu, alcança-se, num universo de 649 *lavradores*, uma elevada porcentagem de 48.6 %, ou seja, 316 produtores. Se observado este último número numa relação percentual com o total de 914 listados, constantes na fonte, chega-se a consideráveis 34.5 %. Extraindo-se da Tabela 2 essa faixa de proprietários de 01 até 05 escravos e calculando-se os percentuais sobre o total de 649 *Lavradores*, é possível matizar com cores mais vivas essas propriedades pequeno escravistas:

Tabela 3

Posse de 1 a 5 escravos por Lavrador - 1797

Escravos por produtor	01	02	03	04	05	Total
Nº de produtores	90	80	66	44	36	316
%	13.86	12.32	10.17	6.80	5.54	48.69

Fonte: Descrição do que contém o distrito da Vila de Santo Antonio de Sá de Macacu.

Destes, 90 proprietários (13.86%) possuíam apenas 01 escravo, seguidos de 80 (12.32%) que detinham 02 escravos cada. Possuir apenas 03 escravizados era a condição de 66 lavradores (10.17 %). Respectivamente, 04 e 05 escravizados serão possuídos por cada um dos 44 (6.80 %) e 36 (5.54 %) *Lavradores* listados, perfazendo-se um percentual de 48,69% sobre o total. O grupo dos que não possuíam nenhum escravo, na categoria dos *Lavradores* perfazia um total de 206 homens num percentual expressivo de 31.74%, quando calculado sobre o número total de *Lavradores* (649). A fonte também indica que dentre os 649 *Lavradores*, 438 (67.48%) apareceram na condição de *sem-terra*.

Vários trabalhos de pesquisa apontaram, no contexto da economia colonial brasileira, uma reiterada presença de um número elevado de pequenos produtores com planteis reduzidos, de 1 a 5 escravizados, contradizendo a historiografia clássica que por décadas defendeu a predominância de grandes propriedades açucareiras com extensas escravarias dominando o cenário da economia e sociedade da Colônia. Não apenas nas áreas rurais, mas também em áreas urbanas, a exemplo de Minas Gerais, que a partir da exploração aurífera no século XVIII. Segundo Eduardo França Paiva,

O extenso território mineiro experimentou rápida e descentralizada urbanização; a economia diversificou-se já nas primeiras décadas do Setecentos [...]; enormes levadas de aventureiros fixaram-se nas Minas e decretaram a entrada frenética de escravos africanos e crioulos; nas dezenas de pequenos e grandes núcleos urbanos um grande número de senhores possuía plantéis de escravos pequenos (quatro a cinco cativos em média) (Paiva, 1995, p. 49).

A vila de Santo Antônio de Sá e suas freguesias, segundo até agora se buscou demonstrar, também apresentaram, para o século XVIII, essa característica da posse de escravos em suas propriedades rurais e aí reside o fator que, à guisa de caracterização de um contexto, busca auxiliar a apresentação dos aspectos relacionados ao controle, normatização e disciplina dos corpos. Ainda segundo França Paiva, muitos desses proprietários de pequenas escravarias:

[...] viviam e trabalhavam lado a lado com seus escravos na mineração, na agropecuária, no comércio e nos serviços de oficiais mecânicos. (...) Tudo favorecia a flexibilização das relações escravistas; os acordos cotidianos entre proprietários e propriedades; a atuação mais autônoma dos escravos nas economias locais; a formação de pecúlio por parte dos cativos e a virtualidade da libertação (Paiva, 1995, p. 49).

Por suposto, na região de Macacu, também essa realidade de diferenciadas formas de relacionamento entre senhores e escravizados, convivendo de forma mais aproximada do que o seria em grandes planteis, permeou o cotidiano daqueles agentes sociais. Neste sentido, as estratégias de controle, como se verá, passaram pela utilização dessa proximidade entre senhores e seus cativos ao nível mesmo das relações familiares.

Foi através do recurso às famílias dos livres, ou melhor, dos chefes dessas famílias, que a Igreja, representada aqui pelas autoridades eclesiásticas do Rio de Janeiro através de Pastoris exaradas pelos prelados e da freguesia da Santíssima Trindade, por meio de Visitas Eclesiásticas buscou normatizar, disciplinar e

controlar os corpos escravizados. E não apenas estes corpos negros, mas também os corpos dos “brancos” livres, já que todos integravam, no interior de rígida hierarquia, o conjunto mais amplo do corpo social daquela então sociedade de tipo Antigo Regime.

A normatização e disciplina dos corpos: uma relação de poder

Parto do princípio, compartilhando definição de Giovanni Levi, de que “o poder não é uma coisa” (Levi, 2000, p. 31). Ele não se encontra “acima” da sociedade, ordenando as relações, mas sim, parte de um aspecto relacional entre os agentes sociais que interagem de diversas maneiras. Segundo Ciro Flamarion Cardoso, “a coação, material ou simbólica, consciente ou não, é, sem dúvida, de importância capital na regulação social; mas as pessoas obedecem também por outras razões, incluindo o interesse, o cálculo ou a estratégia” (Cardoso, 2012, p. 41).

Ainda com base nesse autor,

o poder não serve somente para reprimir, mas também para organizar a trama social mediante o uso de saberes, o que é de grande relevância, já que tal poder não é o atributo de alguém que o exerce, mas sim uma relação.

Relação esta onde “se as personagens em presença (indivíduos, grupos, partidos, homens políticos) nada tiverem a trocar, não poderão entrar em uma relação de poder (...) se assim fosse, teríamos saído da esfera propriamente política” (Cardoso, 2012, pp. 41-42).

Neste sentido, será através do estabelecimento e do controle de saberes -e de práticas- que as autoridades eclesásticas na freguesia da Santíssima Trindade, buscarão disciplinar e normatizar o corpo social como um todo.

E em seu interior, os corpos negros, nos limites de sua ação, irão estabelecer essa “negociação,” onde repetidas tentativas de se disciplinar, como mostram as recorrentes solicitações contidas nos textos das Visitas, nos apresentam estratégias de resistência. Segundo ainda Barth, na agregação de um sistema social com relações de poder vistas enquanto uma relação de troca, este afirma que um comportamento humano de obediência não é uma aceitação mecânica das regras, mas sim, ditado pelos valores de cada ator social e os resultados que podem obter nessas relações. Neste sentido,

O ponto de partida na análise de uma sociedade é entender o ponto de vista dos próprios atores, pois assim se percebe o sistema agregado não pela sofisticada operacionalidade e índices bem medidos, mas pelas categorias cognitivas compartilhadas e os valores dos participantes do sistema (Barth, 1981, p. 23).

A mesma apropriação do exercício do poder possui Ana Paula Pereira Costa, em seu trabalho acerca das relações de poder no interior dos corpos militares coloniais em Minas Gerais, no século XVIII:

Para Barth, pois, é inimaginável que qualquer participante de um sistema social seja tão constrangido pelas forças externas a si que suas ações sejam completamente predeterminadas em vez de afetadas por seu próprio entendimento, expectativas e conceitualizações a respeito dos eventos da vida social (Pereira, 2014, p. 27).

Entendo também, nessa conceituação do poder, que o seu exercício não se restringe ao aspecto jurídico, emanado exclusivamente do Direito e circunscrito às análises oriundas de uma história do Direito, definidora de um poder controlado pelas elites e que as caracterizam como tal. Na lógica dessa análise, Antonio Manuel Hespanha estabelece que “a nova história do poder tem destacado como as geometrias políticas variam com a escala de observação: como uma geometria observável a um nível macro não se reproduz, tal qual, a um nível micro. Antes aí pode aparecer completamente invertida” (Hespanha, 2005, p. 39). Portanto, a análise de uma história do poder é igualmente uma história das elites no Sertão do Macacu se estabelecerá com base em diferentes escalas de observação:

[...] a definição de poder não pode ser separada da organização de um campo onde agem forças instáveis e que estão sempre sendo reclassificadas [...] o poder (ou certas formas de poder) é a recompensa daqueles que sabem explorar os recursos de uma situação, tirar partido das ambiguidades e das tensões que caracterizam o jogo (Levi, 2000, p. 33).

Contudo, essas relações de poder não se dão unicamente no campo estrito de um espaço regional, mas se relacionam também com o conjunto mais amplo da monarquia pluricontinental lusa (Guedes, 2011).

As visitas pastorais na Santíssima Trindade: normatização e disciplina

A fonte que inspirou o presente trabalho se constitui em um livro de registro das pastorais e visitas eclesiais da freguesia da Santíssima Trindade, com registros feitos entre os anos de 1727 e 1812 (*LIVRO de registro das pastorais, capítulos de visita e outras matérias*, 1727-1812). Em suas 140 páginas encontram-se anotadas visitas feitas por prelados e cópias das pastorais emitidas pelos bispos. Rafael de Lima Ribeiro, em seu trabalho voltado para o bispado do Maranhão no século XVIII, descreveu acerca de dois mecanismos de controle das populações -incluindo os padres- em

relação às práticas religiosas na colônia portuguesa do Brasil: a Inquisição e as visitas pastorais. Segundo o autor:

A Inquisição fora uma instituição com atuações esporádicas no território português da América, “insuficiente” para manter o disciplinamento e o controle de uma multidão confusa em que se manifestavam os “brasileiros”. Enquanto as atuações das visitas pastorais complementaram a vigilância dessas populações, tendo em vista a iminente ausência do Tribunal do Santo Ofício (Ribeiro, 2021, p. 21).

Cada uma devia atuar de forma distinta. A Inquisição,

coletar, julgar e sentenciar os delitos enquadrados no âmbito das heresias, que feriam diretamente os dogmas da Igreja e a fé cristã, como o sacrilégio; a solicitação; a sodomia; e outros delitos que iam de encontro com o sagrado da Igreja (Ribeiro, 2021, p. 21).

Já as visitas pastorais deveriam inspecionar “pessoas e lugares eclesiásticos”, mas não abrangendo os “delitos considerados heresia”, mas sim “transgressões de caráter moral. As práticas em que se encaixam no âmbito de jurisdição das visitas pastorais são: alcouce; alcovitice; incesto, amancebamento; bestialidade; viver em ódio e outros considerados agressivos para uma moral considerada cristã” (Ribeiro, 2021, p. 21). Segundo Adalgisa Arantes Campos, “estão sujeitas à visita pastoral pessoas, coisas, instituições e lugares sagrados, mas em seu âmbito geral. Ela tem uma finalidade apostólica e de controle da vida dos paroquianos e do clero.” E ainda segundo a autora, “as visitas pastorais estavam imbuídas do ideal tridentino, fazendo valer as máximas das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707) no sentido de se desenvolver um sistema paroquial uniforme, com ênfase nos sacramentos e na concepção hierárquica” (Campos, 1997, p. 14).

Na fonte referente à freguesia da Santíssima Trindade é possível perceber a busca desse controle. Além de muitas vezes aparecerem duras condições e penalidades impostas às Irmandades da freguesia da Santíssima Trindade nos capítulos de visita, penalidades inclusive sobre os seus patrimônios, apresentam os registros de visitas várias recomendações aos moradores. Recomendações estas dirigidas aos fregueses para frequência e atenção ao ensino da doutrina cristã durante as Missas, bem como à leitura pelos párocos, nos púlpitos das igrejas, das pastorais emitidas pelos bispos. Tais recomendações se dirigiam às famílias espalhadas pela freguesia, mesmo que apenas um ou dois dos membros de uma mesma família pudesse estar presente na Igreja. Depois, supostamente levaria para casa os ensinamentos que ouviu.

Também aparecem nas visitas na Trindade várias anotações, por vezes em tom muito ríspido, a respeito dos cuidados que deveriam ter os senhores em trazer aos officios divinos (em especial a Missa) os seus escravos e em lhes dar sepultura na igreja ou ao menos em campo santo, culpando senhores por exceder o volume de trabalho exigido a estes, privando-os do socorro divino ao menos na hora da morte. Da mesma forma, a realização de danças e outros “eventos” festivos foram severamente reprimidos. Será por meio da análise mais aproximada de alguns desses casos, que se buscará aqui trazer a presença da normatização e disciplina dos corpos enquanto relações de poder e estratégias de controle.

Segundo Campos, “a visita pastoral é de responsabilidade do bispo que, segundo o Concílio Tridentino (1545-1563), deveria fazer uma visita canônica a sua diocese anualmente e, se o território fosse muito extenso finalizá-la em um máximo de cinco anos” (Campos, 1997, p. 12). No Quadro 1, se apresentam várias visitas eclesiais realizadas na freguesia da Santíssima Trindade registradas na fonte, onde se percebe a relativa regularidade. Por sua vez, uma análise mais atenta mostra uma frequência nas visitas que varia entre intervalos de 02 ou 04 anos em sua maioria². Vale frisar que embora apareçam no Quadro, nem todas as visitas foram aproveitadas para elaboração do texto, por não abordarem aspectos considerados relevantes para a temática analisada.

Quadro 1

Visitas pastorais realizadas na Freguesia da Santíssima Trindade

Nº	Data	Visitador	Vigário
01	26.09.1727	Cônego Lourenço de Valladares Vieira	R. João Clemente
02	04.11.1729	D. Fr. Antônio de Guadalupe	R. João Clemente
03	01.09.1733	D. Fr. Antônio de Guadalupe	R. José Rodrigues Paixão
04	16.06.1737	Dr. José de Souza Ribeiro de Araújo	R. José Rodrigues Paixão
05	07.02.1743	Henrique Moreira de Carvalho	R. Anastácio Rodrigues de Barros
06	10.06.1747	D. Bento Lobo Pavião (Pavão?)	R. Anastácio Rodrigues de Barros
07	06.07.1749	D. Antônio José dos Reis Pereira e Castro	R. Anastácio Rodrigues de Barros
08	14.12.1754	Vigário Bento Ferreira Pinto	R. Bento Ferreira Pinto
09	26.08.1754	D. Antônio José dos Reis Pereira e Castro	R. Bento Ferreira Pinto
10	14.12.1756	D. José de Souza Bernardo	R. Manoel da Silva Coelho
11	17.12.1758	Bento José ... (?)	R. José Ferreira da Silva

² Vale frisar que embora apareçam no Quadro, nem todas as visitas foram aproveitadas para elaboração do texto, por não abordarem aspectos considerados relevantes para a temática analisada.

12	22.01.1762	João de Araújo Macedo	R. José Ferreira da Silva
13	26.03.1764	Domingos Alvares Machado	R. José Ferreira da Silva
14	26.02.1766	José Pereira Duarte	R. José Ferreira da Silva
15	15.02.1770	Diogo de Soveral Teixeira	R. José Ferreira da Silva
16	04.02.1772	Marcelo Correa de Macedo	R. José Ferreira da Silva
17	11.02.1774	Gabriel Muniz (?) da Fonseca	R. José Ferreira da Silva
18	01.07.1781	João Pinto Rodrigues	
19	17.05.1784	Manoel Henrique Mayrink	Lourenço Cory
20	08.12.1786	Manoel Henrique Mayrink	João Nogueira Duque
21	19.03.1791	Manoel Henrique Mayrink	
22	13.09.1795	José de Souza Azevedo Pizarro e Araújo	Antonio Joaquim Mariano de Castro

Fonte: Descrição do que contém o districto da Vila de Santo Antonio de Sá de Mac.

Segundo Michel Foucault, a respeito dos métodos de docilização dos corpos:

Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as “disciplinas”. Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas gerais de dominação. Diferentes da escravidão, pois não se fundamentam numa relação de apropriação dos corpos (1987).

Por certo que na lógica da escravidão, os cativos são pessoas cujo corpo pertence a seus senhores. Podem eles ser vendidos, alugados, dados de presente, alforriados etc. Contudo, é possível talvez relativizar que não necessariamente essa propriedade dos corpos possa definir ou determinar, “in totum” o seu absoluto controle por parte dos senhores no tocante a práticas e ações no cotidiano. A presença nas visitas de reiteradas medidas de caráter disciplinar aponta para a busca desse controle. Uma disciplina com base na apreensão de saberes pelos cativos na busca da reiteração das relações sociais consideradas necessárias e amalgamadoras do tecido social. Os corpos escravos, no interior da sociedade de tipo Antigo Regime lusa, no caso em tela, na freguesia da Santíssima Trindade, resistiram à observação tácita dessas normatizações disciplinares.

Na visita de 26 de setembro de 1727, o visitador cônego Lourenço de Valladares Vieira anotou (os grifos são meus):

Nos dias santos de preceito, que Deus e a Igreja manda guardar devem vir a ela todos os fregueses, *assim senhores como escravos*; mas porque o costume é desculpados

nos longes tem introduzido a esta falta. Ordena neste Capítulo ao Reverendo Pároco que na primeira estação em que fizer publicação destes, admoeste a todas as pessoas Pais de famílias que mandem cada uma delas suas famílias, assim de filhos, como de escravos a sua dita Matriz. E quando não possam vir sejam obrigados os ditos Pais de famílias a mandar uma pessoa nos ditos dias, e que esta seja a mais inteligente que houver na sua casa, e que possa perceber as ditas admoestações, publicações, cartas de excomunhões, vigílias e dias de preceito, para com a (?) se observarem sem pecado mortal, para o que mando também faça o Reverendo Pároco um Rol das casas da sua Freguesia; pelo qual perguntará no princípio de sua estação se está na Igreja alguém da dita casa; que não estando procederá contra eles na forma das Constituições da Bahia número 368 (*LIVRO de registro das pastorais, capítulos de visita e outras matérias* 1727-1812).

Na mesma visita, o vigário, padre João Clemente anotou ao pé da página:

Em três dias festivos e continuados, li e publiquei na estação da Missa conventual os capítulos acima na forma de costume de que passei a presente por mim feita e assinada. Trindade, vinte de outubro de mil setecentos e vinte e sete anos (*LIVRO de registro das pastorais, capítulos de visita e outras matérias*, 1727-1812).

Na visita de 01 de setembro de 1733, feita pelo visitador frei Antônio de Guadalupe, seis anos após a realizada por Lourenço de Valladares, aquele anotou sobre a insistência no cumprimento de assistência às Missas e ao ensino da doutrina cristã a todos, inclusive escravos. Pediu o visitador reiteradamente o cumprimento das visitas anteriores, dos reclames feitos pelo do visitador anterior e se mostrou indignado com a surdez que se fazia frente a essas admoestações, as quais buscou cumprimento através de penas mais severas. E como de costume, o padre João Clemente anotou, em 26 de setembro, que havia comunicado essa obrigação aos presentes nas Missas em três domingos contínuos (*LIVRO de registro das pastorais, capítulos de visita e outras matérias*, 1727-1812).

Ainda nessa busca de controle normativo e, portanto, disciplinar, a visita do doutor José de Souza Ribeiro de Araújo, realizada em 16 de junho de 1737, ou seja, quatro anos depois, e sendo vigário José Roiz Paixão traz a busca do ensinamento da doutrina cristã (os grifos são meus):

Esta obrigação tão importante de ensinar a doutrina cristã encarrego (?) em consciência aos Senhores dos escravos, lembrando –lhes as muitas graças e indulgências que soa concedidas pelos Sumos PP. a todos os que exercerem este santo e necessário ministério para a Salvação das Almas e se o não puderem fazer eleja para isso um ou dois dos seus escravos mais ladinos e capazes escravos

para que estes instruem os mais rudes nos mistérios principais da nossa Santa Fé, e eles ensinem as orações necessárias; advertindo aos mesmos Senhores que o tempo que gastam os escravos em aprender a doutrina cristã não lhes pode de nenhuma sorte prejudicar para os seus serviços temporais, pois o gastam no de Deus, que é o senhor de todos os Senhores e costuma pagar dobrado. E para que se excite e fervor de todo nos escravos o (?) e cuidado de aprender a doutrina cristã, ordeno aos senhores lhes repartam contas para por elas rezarem, e os que assim o não fizerem o R. Pároco a quem encarrego (?) esta diligência os multe a seu arbítrio para a Fábrica da Igreja segundo a Provisão de Sua Majestade Deus Guarde, passada aos 10 de Fevereiro de 1736 (*LIVRO de registro das pastorais, capítulos de visita e outras matérias, 1727-1812*).

Esses três relatos trazem aspectos, como anteriormente comentado, que se aproximam e demonstram relações de poder, negociações e busca de uma relação de troca. O primeiro deles, a infrutífera busca de estabelecer um controle efetivo sobre os fregueses da Santíssima Trindade no tocante à prática que as famílias de homens livres -e também escravas- deveriam ter de ir assistir às missas. Ausência que um dos vigários busca anular através da desqualificação do alegado argumento dos senhores de que a matriz da Trindade ficava distante de suas casas.

Na impossibilidade de impor plenamente a prática da ida das famílias à matriz, o visitador “negociou”, permitindo que apenas alguma representação delas nas Missas, através da pessoa “mais inteligente que houver na casa”, ou seja, a que detivesse melhor aporte de saber. E que essas pessoas comparecessem não apenas para as Missas no seu aspecto puramente religioso, mas também para “perceber as ditas admoestações, publicações, cartas de excomunhões, vigílias e dias de preceito”. Desta forma, não apenas o culto divino tinha importância, mas também a absorção das normas que regulariam o corpo social no entendimento da instituição eclesiástica.

Outro aspecto se relaciona à obrigatoriedade do aprendizado da doutrina cristã -ao menos em seus rudimentos- e a prática das orações. A busca de normatização, que aparece mais claramente na visita de 1737 dirigida aos escravizados, feita através do mesmo método que a determinada para as famílias livres nas visitas de 1727 e 1733: deveriam os senhores que “o não puderem fazer eleja para isso um ou dois dos seus escravos mais ladinos e capazes escravos para que estes instruem os mais rudes nos mistérios principais da nossa Santa Fé, e eles ensinem as orações necessárias” (*LIVRO de registro das pastorais, capítulos de visita e outras matérias 1727-1812*). E aqui, novamente a detenção de saber define uma hierarquia de poder.

Também figura na visita de 1737, que os senhores distribuíssem aos seus cativos “contas para por elas rezarem”, o que suponho tratar-se de terços. Gilberto Freyre (2002) comentou sobre essa prática das rezas no interior das residências coloniais:

No século XVII e mesmo no XVIII não houve senhor branco, por mais indolente, que se furtasse ao sagrado esforço de rezar ajoelhado diante dos nichos: às vezes rezas quase sem fim tiradas por negros e mulatos. O terço, a coroa de Cristo, as ladainhas. Saltava-se das redes para rezar nos oratórios: era obrigação. Andava-se de rosário na mão, bentos, relicários, patuás, Santo Antônio pendurados ao pescoço; todo o material necessário às devoções e às rezas. [...] Dentro de casa rezava-se de manhã, à hora das refeições, ao meio-dia; e de noite, no quarto dos santos - os escravos acompanhavam os brancos no terço e na salve-rainha (p. 484).

Ao que apresentam as visitas na Santíssima Trindade, as rezas não seriam feitas de forma tão criteriosa e disciplinada como apresenta Freyre, mas nos parece coerente inferir que essa prática exigia toda uma disposição do corpo, “ajoelhado diante dos nichos”, para o cumprimento do “sagrado esforço de rezar”. Freyre, na sua narrativa, traz a necessidade das “contas” para as rezas, feitas também pelos escravos que “acompanhavam os brancos no terço e na salve-rainha junto com os “brancos”. A uma relação calcada na repetição das rezas pelos negros, que nos sugere Freyre, a visita traz um aspecto diferenciado, ou seja, de que “um ou dois dos seus escravos mais ladinos e capazes escravos para que estes instruem os mais rudes nos mistérios principais da nossa Santa Fé”. Os escravos deveriam também aprender para transferir esse saber aos demais escravos “mais rudes.”

Nas três visitas apresentadas, os visitantes buscaram estabelecer punições tornadas mais severas à medida que percebiam a insuficiência de suas determinações que, segundo os vigários, teriam sido tornadas públicas no púlpito da matriz em pelo menos três domingos, nas missas, no argumento de que o tempo do trabalho seria utilizado para o culto a Deus, “que é o senhor de todos os Senhores e costuma pagar dobrado.” Um último aspecto é o da obrigatoriedade do relaxamento aos seus escravos, por parte dos senhores, do trabalho nos domingos, dia considerado exclusivo para o atendimento às obrigações religiosas.

As relações de poder vividas nesses relatos mostram a busca de uma normatização e estabelecimento de disciplinas abrangendo a sociedade como um todo. É no conjunto do corpo social que as intervenções dos visitantes buscam definir normas de conduta no interior da freguesia da Santíssima Trindade enquanto espaço no interior da sociedade de Antigo Regime portuguesa.

Segundo Foucault,

O poder dever ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder; são sempre centros de transmissão (Foucault, 1979, p. 183).

Nas visitas observamos essa circulação, que parte da autoridade eclesiástica sediada na cidade do Rio de Janeiro, chega à freguesia da Trindade através dos visitantes, se busca repartir com os senhores de escravos e deles para os próprios cativos, os quais, na ponta dessa linha de transmissão, devem, como diz a fonte, passar dos mais ladinos para os mais rudes. Em sentido contrário, reiterados pedidos de observação das normas demonstra a sua não completa reprodução pelos cativos e pelos livres, como se verá adiante em outros exemplos. Relativizada a abordagem um tanto absoluta de Foucault a respeito da escravidão, como já se abordou anteriormente, por certo a disciplina dos corpos se buscou impor, em benefício da normatização do corpo social, numa rede de relações de poder.

A busca de docilizar e normatizar os corpos que bailam

A visita de agosto de 1768, feita pelo visitador José Correa Lobão, sendo pároco o padre José Ferreira da Silva, apresenta dois relatos que tratam de recomendações a respeito de atividades realizadas por negros cativos na busca de controle dos corpos negros: uma se refere a métodos de cura por recurso da “magia”, de práticas e remédios oriundos de uma cultura não letrada e da atividade corporal mais física, através da prática de danças, buscadas inclusive por pessoas de outros status sociais.

Achei nesta freguesia o detestável abuso de se curarem com quebrantos com bênçãos e palavras, coisa muito reprovada pela Santa Madre Igreja; e querendo desterrar tal culpa, mando o Rvdo. Pároco admoestar três vezes a Estação da Missa que nem uma pessoa use de tais bênçãos, mostrando-lhes o erro em que vivem e que nisso quando menos se comete o pecado de superstição e se depois das três admoestações lhe constar que alguma pessoa continua nesse abuso ou benzendo ou procurando quem faça as ditas bênçãos evitará dos officios divinos por tempo de um mês e condenará em 640 Rs e pela segunda vez dobrará as penas e assim irá procedendo até de uma vez desterrar tão abominável vício (*LIVRO de registro das pastorais, capítulos de visita e outras matérias 1727-1812*).

Embora não explicitamente citados os negros escravos, a existência de uma sociedade estruturada na pequena propriedade, com a presença de centenas de proprietários pequeno-escravistas, como apresentado, intui a se considerar a suas plausíveis presenças nessas atividades. Inclusive, apesar da limitação imposta pela fonte, não é improvável a contribuição de elementos culturais indígenas nessas práticas de cura. Juntamente com a menção a respeito das curas, a realizada em função dos “batuques”, possivelmente também se trata de uma atividade realizada por negros cativos ou libertos (o grifo é meu).

Constou-me por informação que tive, que nesta freguesia tem o Demônio introduzido o abominável costume de danças de pessoas de um e outro sexo a que vulgarmente chamam de batuques, mais próprias para bárbaros que para pessoas que tem a gloria de professarem a Lei de Cristo. Contra as pessoas que ajam e consentem [semelhantes?] danças se fulminarão por Pastorais dos Exmos. Prelados deste Bispado sentenças e penas de Excomunhão e porque da ignorância em que está o povo dessa pena nasce a continuação de semelhantes danças renovando as penas nas mesmas Pastorais impostas, proíbo com pena de Excomunhão as ditas danças e ao Rvdo. Pároco recomendo que admoeste a seu povo para que se abstenha de tais danças e quando não baste as admoestações, usará das penas e procedimentos que nas ditas Pastorais se declaram (*LIVRO de registro das pastorais, capítulos de visita e outras matérias 1727-1812*).

Pelo relato do Visitador, é plausível supor que também pessoas livres na freguesia da Trindade estivessem participando das *demoníacas* danças que o horrorizaram tanto, feitas por homens e mulheres. Tal hipótese me parece também plausível quando se observa no texto do Visitador que as danças são “mais próprias para bárbaros que para pessoas que tem a glória de professarem a Lei de Cristo”.

Segundo Roselene de Fátima Coito, em seu trabalho sobre os batuques em São Paulo, esta define o batuque como “uma dança africana acompanhada de música, como uma prática que institui e constitui a identidade do africano que veio habitar o Brasil” (Coito, 2008, p. 222). Utilizando-se também de Foucault em sua análise Coito afirma que:

Esta dança ritualizava a procriação. É sabido que, na filosofia oriental, o umbigo é um canal energético (chakra) relacionado às emoções e à sexualidade, e que tanto as tribos negras quanto as indígenas perpetuam em seus rituais ligações com a natureza, em seu mais pleno sentido. Isso nos leva a crer que o saber, pensando em termos foucaultianos, instituído também como um saber popular, revela-se, na cultura negra, como episteme da similitude, ou seja, homem e natureza são uma aparência de semelhança (Coito, 2008, p. 222).

Em seu artigo, comenta ainda um outro aspecto sobre a dança que acompanha a prática do batuque:

Nesse ritual, também há outro traço místico: Após três umbigadas procuram-se bater com outra. O três relaciona-se tanto ao sacro quanto ao profano. Ao sacro, quando remete ao discurso religioso da Santíssima Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo, ou todos em um só (Coito, 2008, p. 222).

Segundo Alfredo de Sarmiento (1880), sobre essa dança em Luanda, na África, o batuque consiste também num círculo formado por dançadores, indo para o meio um preto ou uma preta, que depois de executar vários passos, vai dar uma umbigada, a que chamam de semba, na pessoa que escolhe, a qual vai para o meio do círculo, substituí-lo (p. 193).

Assim, a busca do estabelecimento do controle de um campo do saber, como se viu, gerou um jogo de forças que aproximou homens livres e cativos da freguesia da Santíssima Trindade frente a eruditos visitantes fielmente imbuídos no estabelecimento da norma tridentina católica. Estes, se defrontaram com práticas, ao que suponho por estes pouco conhecidas ou nada entendidas, vistas como demoníacas, às quais buscaram combater com a disciplina dos corpos nas missas, no “ajoelhar para rezar”, no trajar, na implementação de uma moral intencionalmente ascética. Por exemplo, na visita de 1727, abordada neste trabalho, o visitante cônego Vieira, determinava que houvessem “Confessionários, em especial para as mulheres, ouvindo-as com sobrepelizes” (*LIVRO de registro das pastorais, capítulos de visita e outras matérias 1727-1812*). Grades e mais roupas possivelmente para evitar os abusos das “solicitações”. O pecado da solicitação se tratava da tentativa de sedução erótica pelo padre confessor, quer de homens, quer de mulheres, no ato da confissão (Vainfas, 2001, p. 536).

A urgente repressão às curas (certamente com uso de ervas) e bênçãos, a repressão aos batuques (e aos corpos negros que o realizaram) na Santíssima Trindade, precisava ser efetuada para dar fim a práticas de uma cultura popular ou mesmo de um catolicismo tridentino popularizado, “mais próprias para bárbaros que para pessoas que tem a glória de professarem a Lei de Cristo” (*LIVRO de registro das pastorais, capítulos de visita e outras matérias 1727-1812*).

Conclusões

As visitas pastorais em parte analisadas no presente artigo e presentes no Livro de Registro das Pastorais e Capítulos de Visita da Freguesia da Santíssima Trindade, na busca de relações de normatização, disciplina e controle dos corpos negros, não

trouxeram dados explícitos sobre ações diretamente aplicadas nestes mesmos corpos. Contudo, o trabalho, como proposto na Introdução, se debruçou mais em perceber, através da análise das relações de poder vivenciadas entre visitantes, homens e mulheres livres e escravizadas, a presença das tentativas de normatização dos agentes sociais e, por conseguinte, seus corpos, tendo como centro as determinações emanadas das pastorais dos bispos da cidade do Rio de Janeiro e transmitidas aos párocos da freguesia em diferentes anos.

Buscou então perceber, nas entrelinhas dos textos das visitas, as muitas das vezes infrutíferas tentativas de controlar as populações da freguesia dentro de normativas morais e de conduta, visando a garantia de um catolicismo orientado pelo Concílio Tridentino, do século XVI e com uma série de normas compiladas nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1717.

No interior da freguesia da Santíssima Trindade, território pertencente à vila de Santo Antônio de Sá, na capitania do Rio de Janeiro, a primeira vila erigida no recôncavo da Guanabara, em 1697, milhares de homens e mulheres negras escravas em contato com seus senhores e senhoras livres, se distribuíram em centenas de pequenas e médias propriedades agrícolas. Esta forma de organização da economia local promoveu uma maior proximidade entre os agentes sociais, haja vista, ao menos para o século XVIII, que a presença de um padrão de posse de cativos, com predominância de proprietários de 01 a 05 escravos é entendida como determinante dessa aproximação, inclusive no âmbito do espaço doméstico.

As normatizações tentadas implementar se basearam na intervenção da Igreja nos espaços domiciliares. Através da determinação de práticas de padronização de saberes, por meio do aprendizado de doutrina cristã ou ao menos seus rudimentos, por parte dos livres e dos cativos, a obediência a normas morais e a prática de exercícios espirituais regulares como a assistência à missas e as orações cotidianas, se buscou disciplinar os corpos.

A fontes puderam nos apresentar as resistências e negociações no interior de um embate de forças, onde as relações de poder se estabeleceram não enquanto as obediências tácitas às determinações emanadas dos representantes do Estado, por meio da Igreja. Embora em alguns casos não declaradamente explícitas, são perceptíveis as resistências, reveladas pelas reiteradas tentativas de se estabelecer o controle por parte dos visitantes. Relações de poder que construíram uma teia relacional, onde as determinações das autoridades perpassavam as camadas sociais, às quais se atribuíam papéis para o sucesso das normatizações. Disciplinamento, contudo, não parece ter sido de eficiente sucesso, dadas, é necessário reiterar, as repetidas insistências nos mesmos assuntos tratados pelos visitantes: frequência ordenada nas Missas, doutrinação dos cativos e exercícios espirituais.

Por sua vez, as práticas onde o trato direto com o corpo, enquanto unidades físicas, apareceram de forma muito evidente, mediante as temidas práticas de curas, bênçãos e de festejos como o batuque, dança em que o corpo transgride a normativa moral e ascética pretendida por um catolicismo mais ortodoxo, mas sempre confrontado com culturas híbridas, emanadas nos saberes populares.

Por fim, o presente trabalho se pretende enquanto uma proposição de narrativa, com base em fonte que integra o conjunto relativamente limitado de documentações referentes a uma localidade ainda carente de maiores pesquisas, no caso, voltadas para o período setecentista da sociedade colonial lusa.

Nesta localidade, a freguesia da Santíssima Trindade, uma das muitas freguesias da capitania do Rio de Janeiro no século XVIII, corpos amefricanos, de homens e mulheres negras escravizadas, se confrontaram e “negociaram” com a imposição da normatização e docilização de seus corpos. Corpos estes inclusive, reconhecidos como negros e mulatos em sua concretude pelo bispo e visitador João da Cruz, que em visita de 1742, ao tratar do atendimento pelos padres, com os sacramentos da extrema unção, confissão e eucaristia aos corpos de negros e negras escravizados em risco de morte, escreveu que “ainda que sejam escravos e de diversa cor, também a sua alma diante de Deus é como a de seus Senhores”.

Referencias

- Auto de ereção da vila de Santo Antônio de Sá, antiga Macacu.* (1697, 05 de gosto). Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (Cópia. Original no Arquivo Nacional. Notação Final DL 04.017. Notação Original DL 4.74, 6 p.) Rio de Janeiro, Brasil.
- (1727 - 1812). Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (Manuscritos - 14, 03, 007, 140f.), Rio do Janeiro.
- Barth, F. (1981). *Process and form in social life*. Routhlegde & Kegan Paul.
- Campos, A. A. (1997). A mentalidade religiosa do setecentos: o Curral del Rei e as visitas religiosas. *VARIA HISTORIA* (18), 11-28.
- Cardoso, C. F. (2012). História e Poder: uma nova história política? Em Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas (coord.), *Novos Domínios da História* (pp. 37-54). Elsevier.
- Castro, J. L. (1797). [Discripção do que contém o distrito da Vila de Santo Antônio de Sá de Macacu feita por ordem do vice-rei do estado do Brasil, conde de Resende, D. José Luís de Castro]. Arquivo Histórico Ultramarino-Rio de Janeiro (Cx. 165, doc. 62 e AHU_ACL_CU_017, Cx.161, D. 12071. Contém anexo com mapas (planilhas)) Rio de Janeiro, Brasil.
- Coito, R. de F. (2008). Batuque: a identidade nos corpos. *Maringá*, 30(2), 221-224.
- Costa, I. Del N. da. (1988). Nota sobre a posse de escravos nos engenhos e engenhocas fluminense. *Revista Do Instituto de Estudos Brasileiros*, (28), 111-113.

- Foucault, M. (1979). *Microfísica do poder*. Edições Graal.
- _____. (1987). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Vozes.
- Freyre, G. (2002). *Casa-Grande & Senzala: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. Editora Record.
- Galdames, F. J. M. (2007). *Entre a cruz e a coroa: a trajetória de Mons. Pizarro (1753-1830)*. [Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense].
- Ginzburg, C. (2002). *Relações de Força: História, retórica, prova*. Companhia das Letras.
- Guedes, R. (2011). *Dinâmica imperial no Antigo Regime português: escravidão, governos, fronteiras, poderes e legados. Séculos XVII-XIX*. Mauad X.
- Hespanha, A. M. (2005). Governo, elites e competência social: sugestões para um entendimento renovado da história das elites. Em Maria Fernanda Bicalho e Vera Lúcia Amaral Ferlini (Coord.), *Modos de governar: ideias e práticas políticas no Império Português – séculos XVI a XIX* (pp. 39-44). Alameda.
- Lavradio, M. do (1913). Relação do Marques do Lavradio, parte II. *Revista do IHGB*, 76, parte 1, 285-360.
- Levi, G. (2000). *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Civilização Brasileira.
- LIVRO de registro das pastorais, capítulos de visita e outras matérias pertencentes à Freguesia da Santíssima Trindade do distrito da Vila de Santo Antônio de Sá, depois*
- Paiva, E. F. (1995). Coartações e alforrias nas Minas Gerais do século XVIII: as possibilidades de libertação escrava no principal centro colonial. *Revista de História*, (133), 49-57.
- Pedro II (1697, 7). [CARTA DE DILIGÊNCIA de d. Pedro II, rei de Portugal, criando a vila de Santo Antônio de Sá (Cachoeiras de Macacu). Santo Antônio de Sá, 7 de agosto de 1697. 5p.]. Instituto de Estudos Brasileiros/Universidade de São Paulo (COL. ML, 88.2), São Paulo, Brasil.
- Pereira Costa, A. P. (2014). *Corpos de ordenanças e chefias militares em Minas colonial: Vila Rica (1735-1777)*. Editora FGV.
- Pizarro, M. (1794) [Visitas Pastorais de Monsenhor Pizarro ao recôncavo do Rio de Janeiro]. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (S/D), Rio de Janeiro, Brasil.
- Ribeiro, R. de L. (2021). *Mecanismos de vigilância e controle social no bispado do Maranhão setecentista*. [Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Amazonas].
- Roscio, F. J. (1777). Carta corographica da capitania do Ryo de Janeyro, capital dos estados do Brasil. [S.l.: s.n.], 1777. 1 mapa ms., desenho a nanquim, 58 x 94,5cm em f. 60 x 96,5. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart534317.htm>. Acesso em: 15 jan. 2023.
- Sarmiento, A. de. (1880). *Os sertões d’Africa: apontamentos de viagem*. F. A da Silva.
- Vainfas, R. (2001). *Dicionário do Brasil Colonial, 1500-1808*. Objetiva.

6. “Qe. ni ellos ni las mugeres puedan regresar à este reyno”. Viruelas, maltratos y muertes a cuerpos de mujeres apaches en una collera (Nueva España, 1797-1798)¹

*Hernán Maximiliano Venegas Delgado*²

Resumen

El capítulo trata de las epidemias, maltratos y muertes provocados sobre los cuerpos de una collera de indígenas apaches, esencialmente compuesta por mujeres, de todas las edades y condiciones, conducidas como esclavas desde el Septentrión novohispano hasta la Ciudad de México y Veracruz y, desde este puerto, hacia La Habana, Cuba, entre fines de 1797 e inicios de 1798. En el mismo se analizan las condiciones de inhumanidad, cuando no de vesania practicada, de una u otra forma, sobre dichas indígenas. Se destaca también el temor, así como el terror, que la permanencia de dichas mujeres apaches en el virreinato causaba, al equipararse con dos jóvenes jefes indígenas incluidos más adelante en la collera, con la orden expresa de que ninguno de los y las integrantes pudiesen regresar al norte virreinal, donde sus congéneres libraban una guerra secular contra el colonialismo hispano-criollo.

Palabras clave: Collera; Viruelas; Cuerpo; Mujeres; Indígenas.

Introducción

Las denominadas *colleras* (*Diccionario de la Lengua Española*, s.f., definición)³ de indígenas enviadas desde el norte de la Nueva España hacia su capital, la Ciudad de México, desde esta, hacia Veracruz y, preferentemente, hacia La Habana, Cuba, para sus integrantes más “peligrosos”, fue una constante en el transcurso sobre todo del largo siglo XVIII, mismo que incluye hasta la independencia de México.

¹ Proyecto “Tácticas y estrategias de guerra de los nómadas del noreste novohispano ante el colonialismo hispano-criollo”, Universidad Autónoma de Coahuila, Saltillo, 2022-2023.

² Universidad Autónoma de Coahuila, México. E-mail: hvenegasdelgado@yahoo.es.

³ Collera: “1. f. Cadena de presidiarios”, aunque deben realizarse precisiones más específicas como, por ejemplo, en el caso que nos ocupa.

Numerosos son los libros, capítulos de libro, tesis de grado diversas y artículos científicos que tratan de este asunto en cuanto al Septentrión novohispano, punto de partida y de tránsito de las colleras hacia el centro y sur del virreinato y a continuación hacia Cuba fundamentalmente. Agradecemos al Dr. William Merrill por habernos proporcionado, hace muchos años y con toda generosidad, la localización inicial de importante material en los fondos del Archivo General de la Nación de México. Esto nos permitió avanzar a partir de entonces, permitiéndonos publicar, al colega Carlos Manuel Valdés Dávila y al autor de estas líneas, un libro sobre el envío de estas colleras hacia La Habana, mismo que ya cuenta con tres ediciones (2000, 2013, 2020). También el autor de estas líneas ha retomado dicha información preliminar para continuar trabajando sobre este apasionante tema, como es el caso que nos ocupa ahora y de varios artículos que continuarán publicándose. Nuestros respetos para el Dr. William Merrill siempre.

El resto del párrafo, a partir de la palabra “aunque” colocarlo aparte, en otro párrafo junto con la cita que le sigue.

La sociedad demanda la diversificación de sujetos historiables. Además, la academia construye un amplio campo referencial del pasado en el que cabe una gran cantidad de historias locales, regionales, grupales, familiares y personales. He aquí algunos ecos posibles de memoria y archivos. El campo es infinito [...] (pp. 13-45).

Se cita un trabajo reciente que particulariza en el presente objeto de estudio, de Joaquín Rivaya-Martínez, *Indigenous Borderlands: State of the Field and Prospects* (2023), que permite una actualización en los estudios sobre los indígenas en las tierras fronterizas entre la Nueva España y las otras potencias colonizadoras situadas más hacia al norte, siempre en guerras para desalojar, sobre todo a aquellas etnias nómadas más irreductibles, de sus espacios de vida (pp. 15-34).

Desde luego, algunos textos han abierto un camino muy sólido previo al objeto de estudio ahora, como el de Cecilia Sheridan Prieto con su libro *Fronterización del espacio hacia el norte de la Nueva España* (2015), y otro, con una visión no menos integral, incluyente también en específico del papel de la Iglesia católica en esa macro región, pero en este caso dedicada a la porción nordestina de la misma, de Carlos Manuel Valdés Dávila, bajo el sintomático título de *Los bárbaros, el rey, la iglesia. Los nómadas del noreste novohispano frente al Estado español* (2022).

También, afortunadamente, esta temática está contando con algunos autores en la actualidad, que han ido publicando trabajos con esa visión un tanto holística. Para el caso de ese norte novohispano que interesa destacar, se pueden citar algunos trabajos investigativos que incorporan tanto a las poblaciones de apaches y

comanches provenientes de los Grandes Llanos o Planicies -del actual centro de los Estados Unidos de América-, como a las propias poblaciones autóctonas, incluso de una región como la tamaulipeca. Este es el caso de Fernando Olvera Charles, por ejemplo, con su libro “*Sobrevivir o fenecer en el Noreste novohispano*”. *Estrategias de los indígenas ante la colonización y su incidencia en el comportamiento de la resistencia nativa en Nuevo Santander, 1750-1796* (2019).

Todos estos problemas y situaciones relacionadas con las colleras provenientes del norte novohispano continuaron manifestándose en el transcurso del México independiente decimonónico avanzado, con resultados similares, con una especie de “solución final” republicana, que lamentablemente no hizo más que corroborar la sentencia de José Martí y Pérez, convencido latinoamericanista de las últimas décadas del siglo XIX, de que “la colonia continuó viviendo en la República” (1891). Véase el prólogo que el intelectual cubano Juan Marinello Vidaurreta hizo acompañar al título homónimo, en este caso como libro argumentado (Martí, 2005). Por lo tanto, no queda otra alternativa para los y las científicas sociales que la de continuar profundizando en esta apasionante temática.

También es imprescindible reconocer que el libro de Antonio García de León, titulado *Misericordia. El destino de una collera de apaches en la Nueva España* (2017), sirvió de acicate para este tipo de estudios sobre colleras en específico. No obstante, nuevas aristas necesitan profundizarse para develar ese holocausto antes referido, para lo cual se cuenta también con las posibilidades de la investigación comparativa, al existir numerosísimos trabajos de esta índole -e incluso desde fines del siglo diecinueve- en varios países latinoamericanos con situaciones similares desde el periodo colonial. Se destaca en particular, el caso mapuche en el sur continental (Valenzuela, 2018; Zavala, 2011), con manifestaciones palpables en nuestros días. También, por supuesto, existen varios otros casos, como el correlacionado con las devastaciones practicadas sobre los guaraníes y otras etnias, producidas en el Brasil colonial, por las denominadas *bandeiras*⁴ y sus conocidos integrantes compuestos de cazadores y esclavizadores de indígenas, los *bandeirantes*, dentro de esta colonia portuguesa y en las colonias españolas contiguas al sur de Brasil (Venegas y Venegas, 2017). (Un resumen apretado sobre la temática puede localizarse en <https://milimcultural.com.ar/los-bandeirantes-y-la-historia-del-brasil/>).

⁴ *Bandeiras*: Eran, sucintamente, “expediciones que [se] organizaban [y] salían generalmente de San Pablo [situado en el sureste brasileño] y tenían como objeto capturar indios para venderlos como esclavos y encontrar oro y piedras preciosas” sobre todo.

Análisis de una collera emblemática

La collera que nos ocupa estuvo compuesta por “71 pzas Apaches prisioneras de Grra.”, compuesta esencialmente por 57 mujeres y 13 gandules (*Diccionario de la Lengua Española*, 2022, definición),⁵ conducidas por el sargento José Antonio Uribe y su destacamento, desde Chihuahua, Provincias Internas del Oriente novohispano, hasta Veracruz, en el sureste virreinal y, desde este puerto y plaza fuerte colonial esencial, hacia La Habana, Cuba, destino final de dicha collera.

Llama la atención desde el inicio del expediente consultado la insistencia, una y otra vez en el transcurso de la documentación, de impedir que, luego que se verificase la llegada de la collera a Orizaba, sitio común de descanso en el trayecto entre la Ciudad de México y el puerto de Veracruz, dicha collera continuase “con las segurrida correspondte. a impedir qe intenten hacer fuga, a la Plaza de Veracruz y qe sean transportada ala Havana el total de pzas [piezas] de dha Collera y qe se evite el regreso de algunas de ellas asus Territorios” (Nava, 1797), o como bien se expresa en el título de este artículo, para “Qe. ni ellos ni las mugeres puedan regresar à este reyno” (Nava, 1797, ff. 492v.).

También destaca la orden de que dichas “piezas de indios”, así, con ese sentido de minusvalía hacia otros seres humanos como era usual entonces, se ordenase “remitir a la Habana, en el Navio de guerra el Sto. Angel de la Guarda” (Nava, 1797, ff. 437), como ocurría regularmente a la sazón, de que no escapasen vía marítima para regresarse a sus lugares de origen en el lejano norte novohispano. Esto último, supondría ya no solo nuevos actos de rebeldía, sino la posibilidad real de que estos fugitivos retornados contasen sus terribles experiencias del transcurso de centenares de kilómetros transitados por la collera, en condiciones de carencias de alimentos y medicinas, maltratos y muertes de todo tipo.

Por supuesto que las otras cuestiones básicas concomitantes a las anteriores son las de las y los integrantes de la collera, con un predominio de mujeres apaches dentro de la misma amén de que, entre los hombres, destaca el brigadier Pedro Ruiz Dávalos, desde Orizaba, a fines de 1797, en esta cifra, “bienen dos Yndios Capitanillos famosos por sus hechos y animosidad, cuia custodia [¿reencargo?], mediante aqe son de los qe. hizieron fuga [anteriormente] en Piedras Negras [norte de Coahuila] esta Cuerda en qe se conducian de Veracruz con destino ala Havana”. Con vistas a ello, ordena a seguidas el brigadier Ruiz Dávalos tomar todas las precauciones del caso,

⁵ Gandul: “Del ár. hisp. *ḡandūr* 'truhan', este del ár. clás. *ḡandar* 'mimado', y este del persa *gundār* 'de un color particular'. 1. adj. coloq. Tunante, holgazán, U. t. c. s. [...] 3. m. Individuo de ciertos pueblos de indios salvajes.

Para qe. ni estos ni ninguna otra de las Pzas intenten igual desesperado arrojido dispondrà V. S. qe los Gandules se custodien en la Carzel de la Acordada, y me darà aviso luego qe se verifica la llegada pa hacer las prevenzes. oportunas ala seguridad con qe han de pasar a Veracruz y ser transportadas àla Havana, poniendo alas Mugerres en el Hospicio de Pobres como ha sido costumbre (Nava, 1797, ff. 486-486 v., 487-487 v.).

También el propio documento aduce que, como la tropa conducente de la collera, comandada por el antes citado sargento Uribe, “viene socorrida pa. quatro meses”, la misma no debía demorarse, “sin justa causa”, tanto en el proceso de conducción final de la collera hacia el puerto veracruzano como en su retorno al convulso Septentrión novohispano (Nava, 1797, ff. 486-486 v., 487-487 v.), lo que a su vez permite concluir acerca de la ‘experiencia’ de tal suboficial -de origen criollo- y su destacamento en estos ‘menesteres’.

Ahora bien, un problema concomitante a los anteriores era que los integrantes de las colleras que transitaban por la Ciudad de México hacia Veracruz, al realizar su estancia en la primera, era usual que se depositase a los hombres en la cárcel capitalina y a las mujeres en el Hospicio de Pobres, lo que de por sí significaba un riesgo mayor en cuanto a sus posibles escapes, como ya se ha visto. De aquí que, para tener un mayor control de las mujeres en específico, un funcionario virreinal, Balthasar Ladron de Guevara, se dirigía al virrey marqués de Branciforte, desde la propia Ciudad de México y con fecha 11 de diciembre de 1797, comunicándole que inmediatamente a la llegada de las mujeres apaches de la collera analizada al Hospicio de Pobres se tomasen las:

providencias oportunas, para que luego que lleguen dhas Mugerres se recivan [...y que había ordenado...] al Conductor de la Collera, que forme una lista con razón individual, de los nombres, estado, edades, según su aspecto de las referidas Mugerres, q. principalmte. de si viene, ô no Baptizadas todas, ó algunas (Nava, 1797, ff. 488-488v.).

Añadiendo a seguidas que:

Podrà haver algunas personas de providad que como ha sucedido otras veces, quieran caritativamente encargarse de algunas de dhas. Mugerres, con obligacion de Catequizarlas, educarlas, y alimentarlas, y espero se sirva V.E. decirme si se les podràn entregar, caso que hayan de quedar en el Hospicio, y no resuelva su Superioridad darles otro destino (Nava, 1797, ff. 488-488v.).

El expediente analizado revela, paso a paso, el peligro que dichas bravas mujeres apaches representarían en el caso de que fuese entregadas en la práctica como esclavas domésticas y en otras labores, por su demostrado espíritu de rebeldía y de no sometimiento, que ya conocía ampliamente todo tipo de autoridad colonial. De aquí que, apenas una quincena después de haberse dirigido el documento comentado más arriba, ahora, con fecha de 1° de enero de 1798, al consultársele en oficio dirigido desde Orizaba, Veracruz, al Regente Mayor de la Audiencia de México, Pedro Ruiz Dávalos, sobre “si podrán entregarse algunas [de estas mujeres apaches] alas Personas que caritativamente las soliciten pa educarlas y catequizarlas”, se le responde tajantemente que:

No puede tormarse estas provida. respecto a qe la experiencia tiene acreditado las malas resultas qe ha ocasionado pr cuiu causa y a solicitud del Sr. Comte. gral de dhas Provas. Ynternas se formo Expedte. en qe declare qe por ningun titulo quedasen en el Reyno, ni aun la mas pequeña pza Apache.

En esta inteliga. hara V.S. las mas estrechas prevenciones afin de qe en el referido Hospicio [de Pobres] se custodien las qe acaban de llegar hasta qe el Sr. Comandte. de las Armas, con arreglo a mis Supres. Ordenes disponga la conduzon. de las mencionadas Yndias al Puerto de Veracruz (Nava, 1797, f. 490-490v).

Estas tajantes y previsoras órdenes se repiten una y otra vez en el expediente analizado, como una especie de obsesión, para evitar la fuga de las 57 mujeres y 13 hombres, quienes habían salido desde Chihuahua, excepto una mujer apache que, por haber estado enferma, había quedado convaleciente en San Miguel de Cerro Gordo, en Durango, probablemente en su presidio de Cerro Gordo (Nava, 1797, f. 489), pero a la que se le añadirá más adelante otra fémica.

Un presidio era una fortaleza militar, generalmente amurallada, que iba desde una modesta construcción de adobe para albergar a unos pocos soldados y caballos, hasta grandes complejos que incluían varios espacios con diversos usos, entre ellos un templo que podía ser de grandes dimensiones y se localizaba dentro de las murallas del presidio (<https://misionescoloniales.org/catalogo/presidios/>).

De aquí que, una vez más, se precisen aún más las rigurosas órdenes sobre la conducción de la collera, añadiéndose que “las setenta pzas Apaches” se remitiesen a Veracruz, “en la 1ª. Cuerda que haya de salir pa aquel Puerto”, de manera de evitar que las susodichas “piezas” hiciesen gala de “la astucia y atrebmto. qe les caracteriza [y] consigan profugarse” y que, al llegar a dicho destino, se les entregasen expresamente al Gobernador Interino de Veracruz en ese momento. La misma orden

se reproduce también, sin tachadura alguna, pero en este caso firmada por el propio virrey, marqués de Branciforte, para reafirmar lo indicado. Cuál no sería entonces el gran temor con esta y otras colleras similares que hasta el virrey novohispano intervenía directamente en el asunto (Nava, 1797, f. 491-491 v. y 494-494 v).

Pero aún hay más, si se lee atentamente el expediente que tratamos, mismo que en su relativamente prolija información, se formula y reformula muchas veces con adiciones, tachaduras y, finalmente, con nuevos elementos preciosos para el análisis que efectuamos. En esta dirección, todas estas precauciones extremas tomadas en el caso de esta collera, según documento firmado en Orizaba el 1° de enero de 1798, dirigido al conde de Santa Clara, gobernador y Capitán General de Cuba -1796-1799 (Real Academia de la Historia, s.f.),⁶ precisamente hacia donde se enviaba la collera, dan fe del peligro particular de dicha collera, como se verá a continuación.

El problema radicaba en que, entre los 13 “gandules” que se conducían en la misma, se hallaba dos jefes apaches apresados, uno, “conocido pr. el nombre de Polito, qe aun espíritu arrojado añade la mucha astucia qe le acompaña, y otro nombrado Galén Capitancillo de crédito entre los de su Nacion, pr. su bizarro espíritu y señalados hechos de Guerra” (Nava, 1797, f. 492), lo cual explica los temores en cuanto al destino final de la collera y de personas como ellos, con capacidad de liderazgo comprobada.

Ese mismo oficio, también firmado en Orizaba el 1° de enero de 1798, pero ahora dirigido al Gobernador Interino de Veracruz, añade otras informaciones preciosas sobre dichos “capitancillos”, o sea, jefes guerreros de probada experiencia, pese al calificativo diminutivo empleado. Así, el denominado como Polito fue uno “de los qe hicieron fuga del Plan del Río, è ingresó á sus territorios”, mientras que el otro, Galén, es catalogado como: “capitancillo de crédito entre los de su Nacion pr. el Espíritu qe le acompaña y señalados hechos de grra. pr. varias circunstancias y el del carácter astuto y atrebmt. qe caracteriza. a dhos Yndios”, insistiéndose de nuevo “qe en prima. ocasión se transporte ala Havana adisposizion del Sr. Govor” de esa plaza (Nava, 1797, f. 493-493v). Plan del Río, con alta probabilidad, se trata de una localidad veracruzana fortificada de ese nombre, situada entre Xalapa y Veracruz, precisamente en la ruta de ascenso del llamado Camino Real hacia la Ciudad de México (Gaspar, 2022).

⁶ Juan Procopio de Bassecourt y Bryas, II conde de Santa Clara y con una amplia experiencia militar en los dominios españoles en Europa, se desempeñó como gobernador y capitán general de Cuba entre el 6 de diciembre y el 12 de mayo de 1799.

Todas estas medidas y prevenciones extremas también van acompañadas de otra especificación crucial, esencial, es decir, la que en dichos documentos se añade a esos peligrosos, valientes y audaces “capitancillos” a las 57 mujeres de la collera, sin excepciones, aunque no así específicamente al resto de los “gandules” que la conformaban, es decir, 11 hombres de diferentes edades. La sentencia de esa especie de expatriación dictada se realizaba “en el concepto de qe [interese] mucho se les haga a aquella [previsión] qe enteramte. impida la casualidad qe.ni ellos [los capitancillos] ni las Mugerres puedan regresar à este Reyno” (Nava, 1797, f. 492v.) La Tabla 1 expone las cantidades de mujeres y hombres, así como de adolescentes y niños, solo discordante en cuanto a las cifras generales antes manejadas, por una mujer indígena añadida.

Tabla 1

“Estado que manifiesta el numero de Apaches prisioneros de Guerra, con expresion de sexos y edades. [...] Pilar de Conchos Noviembre 6 de 1797”

Sexos	de 50 años Arriva	de 30 Ydm	de 15 Ydm	de 12 a 13 años	Total
Hombres		7	4	2	13
Mugerres	21	17	19	1	58
Total numero de piezas	21	24	23	3	71

Nota: “Sobre la entrega de la collera a su conductor, el sargento José Antonio Uribe, de la Tercera Compañía Volante del presidio de Pilar de Conchos, Chihuahua”.

Fuente: Nava (1797, f. 495).⁷

De esas 58 mujeres apaches, 36 se encontraban en plena juventud y primera madurez del ser humano, para un 62% de ese total, cifra y porcentaje a las que podrían añadirse otras variadas de 50 años o más. Destaca que esos porcentajes infundían temor a las autoridades coloniales de todo tipo, por las rebeldías posibles a cometer dentro de la collera, como lo habían demostrado también similares trayectorias femeninas en el Septentrión aunque, eso sí, deliberadamente omitida

⁷ Información repetida en los folios subsiguientes y particularmente en el f. 498, con fecha 3 de enero de 1798, firmada en la Ciudad de México y dirigida al Comandante de Armas de esta, brigadier Pedro Ruíz Dávalos.

en todo tipo de documentos coloniales, salvo excepciones y, que cuando aparecen con más profusión, son por lo general minimizadas dentro de los documentos coloniales. Por otro lado, se plantea también como hipótesis, nada desdeñable por cierto, que la erradicación de las mujeres nómadas de esa muy extensa porción del virreinato impediría que continuase la tasa de reproducción humana de ese tipo de población, precisamente el mayor peligro para la estabilidad colonial española en esa macro región, solo comparable quizás con el no menor peligro que siempre representaba la presencia en sus fronteras de otras potencias coloniales, en especial Francia y Gran Bretaña>Estados Unidos de América.

El otro horror: epidemias y muertes en la collera

El expediente consultado en lo relativo a las muertes por enfermedades diversas resulta contradictorio en sus cifras e informaciones múltiples, en particular en cuanto a los decesos de las indígenas apaches sobre todo por las epidemias y enfermedades contraídas en el transcurso de la collera desde Chihuahua hasta la Ciudad de México.

Al respecto, desde el inicio de esa especie de marcha de la muerte de la collera desde Chihuahua, con fecha 6 de noviembre de 1797, su conductor, el mencionado sargento José Antonio Uribe, declaraba “que al tiempo de entregarle las setenta y una piezas, el Tne. Dn. Juan Franco. Granados, Comandte. actual de la compa.” presidial a que pertenecía, le había separado tres mujeres indígenas, quienes se hallaban gravemente enfermas y que, para identificarlas, y “que no se equivocasen entre las demas, [lo había resuelto] cortándoles un poco de cabello”. De estas tres, una era llamada Manuela, otra Josefa y “la otra que ella misma ignora su nombre” (Nava, 1797, f. 495v.), seguramente por haber concurrido a un bautismo apresurado, como era usual en esos casos.

A continuación, el expediente analizado se centra en las muertes ocurridas, en el arribo de la collera investigada al Real Hospicio de Pobres de la Ciudad de México, hacia donde habían sido conducidas las mujeres y niñas de la misma, y donde a todas luces existía en ese periodo una peligrosa fuente de contagio de viruelas.

Esa información se desprende de un oficio firmado por Juan Antonio de Araujo, funcionario de dicho Real Hospicio de Pobres, en el que daba cuenta el 11 de enero de 1798 que, de las 57 “Mecas que he recibido el día 26 de Dicie. de 1797 [...] existen quarenta y ocho y las nueve qe. faltan han fallecido de Viruelas”, a lo que añade que “faltan salir de esta enfermedad dos que quedan en cama y tres que tengo en el Hospital Real de naturales” hacia donde las había dirigido tal funcionario como “via de cortar el contagio qe. amenazaba” a las demás mujeres apaches, quienes solo regresarían al Real Hospicio de Pobres cuando se hallasen restablecidas, “como se

ha hecho otras ocasiones” (Nava, 1797, f. 525). Sobre las epidemias y enfermedades sufridas por los integrantes de las colleras -y muy probablemente sobre algunos de los miembros de los destacamentos armados que las vigilaban-, se recomienda revisar los trabajos vinculados directamente con el presente objeto de estudio, correspondientes a la época y regiones por las que transitaban dichas colleras (Sánchez y González, 2022, pp. 113-143; González 2017).

También, entre líneas, se puede conocer otra de las tantas realidades de estos indígenas trasladados en colleras que, tras su arribo a la Ciudad de México, y seguramente cuando sus cuerpos no podían resistir más, no solo por las enfermedades, sino también por el hambre, la desnutrición, carencia de abrigos apropiados, malos tratos sufridos y otros factores concomitantes, en el trayecto desde el norte colonial hasta dicha ciudad, podían ser echados a la calle, como una especie de basura humana, pues no existe otro calificativo ante semejante acto de barbarie e inhumanidad. Al respecto y entre líneas precisamente, el mismo funcionario antes citado, Juan Antonio de Araujo, alertaba en el mismo oficio más arriba citado de 11 de enero de 1798, estar siempre atento a que, sin expresa orden del citado Juez Privativo del Real Hospicio de Pobres, su director no pudiese, aunque “quiera echar alguna Meca [ilegible] ala Calle” (Nava, 1797, f. 525). A todas luces, esta era una práctica, al menos hasta cierto punto usual de dicho funcionario sin, por otra parte, medir siquiera los riesgos “prácticos” de su proceder sobre el resto de la población capitalina virreinal.

Por otro lado, debe considerarse ya no solo el asunto de las mujeres y niños, sino el de las y los ancianos, tema apenas trabajado hasta nuestros días, a no ser de forma tangencial, al menos en el campo historiográfico referido al noreste novohispano de entonces. Analicemos el siguiente listado específico, extraído de un libro de difuntos del Real Hospicio de Pobres correspondiente a ese año de 1798. Este registro incluye las muertes por viruelas ocurridas entre el 4 y el 10 de enero de 1798, con expresión de su número, especie de “calimbo” o “carimbo”, particular, y sus edades respectivas, como se expresa en la lista siguiente. Si el “calimbo” o estigma de infamia que se infería a una esclava o esclavo mediante un hierro candente, bien en el rostro o en cualquier otra parte del cuerpo, se convirtió en algo común durante el periodo colonial -y aún después en ciertas partes de la América independiente del siglo XIX-, los números de asignación de “las piezas” indígenas no menos las marcaban y para siempre, también como con un estigma, en este caso no menos indeleble, pero en los documentos coloniales de todo tipo y en cualesquiera de sus niveles, por lo que se presuponen sus resultados, no menos peligrosos para las vidas humanas de las poblaciones aborígenes. Respecto al “carimbo”, véase a Cristina Córdova Aguilar (2020), en una perspectiva que serviría como punto de comparación.

Día 4 de enero de 1798:

Nº. 1 ... 483: 1 meca de 70 años. Viruelas

Nº. 2 ... 536: 1 meca de 54 años. Viruelas

Día 5 de enero de 1798:

Nº. 3 ... 510: 1 meca de 30 años. Viruelas

Día 6 de enero de 1798:

Nº. 6 ... 530: 1 meca de 22 años. Viruelas

Día 7 de enero de 1798:

Nº. 7 ... 534: 1 meca de 50 años. Viruelas

Día 8 de enero de 1798:

Nº. 8 ... 492: 1 meca de 60 años. Viruelas

Día 9 de enero de 1798:

Nº. 9 ... 532: 1 meca de 60 años. Viruelas

Día 10 de enero de 1798:

Nº. 9 ... 529: 1 meca de 40 años. Viruelas

Día 10 de enero de 1798:

Nº. 11 ... 533: 1 meca de 50 años. Viruelas

Fuente: Nava (1797, f. 505-505v., 506, y 508-508v.).⁸

Partiendo de un análisis general de dicho listado, de las 9 indias “mecas” (apaches) muertas por viruela, 6 oscilaban entre 50 y 70 años, a partir de la edad en que, cada vez, resultan más vulnerables los organismos humanos para resistir este tipo de epidemias u otras enfermedades. De ese total general, el 66.66 %, o sea, las dos terceras partes, correspondían a mujeres enfermas o en trance de serlo, con menos posibilidades de sobrepasar la epidemia, realidad incuestionable que intensificaba el grado de menosprecio hacia la vida humana del indígena, independientemente de los limitados recursos de atención médica de la época.

No obstante, aquí no se detenía el problema de la epidemia cuando, apenas dos semanas después de las muertes ocurridas entre el 4 y el 10 de enero de ese año de 1798, un nuevo documento, con fecha 22 de enero de ese mismo año y firmado por el mismo funcionario Juan Antonio de Araujo antes comentado, este realiza otro informe no menos aterrador en cuanto a otras “mecas” expuestas a enfermar

⁸ Listado extraído del “Libro 9º de Difuntos del Rl. Hospicio de Pobres pa. el año de 1798”, con cada caso de viruelas, firmado por el capellán de dicho Real Hospicio, del que extraigo casuísticamente, junto al número de la partida de defunción, el número de entrada a dicha institución”, así como en otros documentos a continuación que corroboran el antes citado y uno en concreto dirigido al propio virrey, marqués de Branciforte.

y morir, exponenciando nada más y nada menos que la cifra de posibles muertes en un 245.45 %, como se puede observar a continuación.

Tabla 2

“Estado que manifiesta las Mecas cristianas y Jentiles Recividas en este RI Hospicio de Pobres el 26 de Diciembre de 1797 por superior orn de su Excelencia; las que han enfermado de Viruelas, las que han fallecido y quedan expuestas a enfermar. [ilegible] 22 de Enero de 1798”

Mecas Recivias	Enfermas	Muertas	Expuestas a enfermar
57	19	11	27

Nota: “Que de las 19 quedan en el Hospital RI. de naturales, incluidas ocho que semandaron esta día 18 y la una combaleciendo en este Hospicio de Pobres y Enero 22 de 1798”.

Fuente: Nava, (1797, ff. 514).⁹

Tres días después de esa última fecha, el 25 de enero de 1798, mueren otras tres mujeres, con sus “números” respectivos, 509, 486 y 518, y con los nombres repetidos, como era usual en esos bautizos apresurados por lo general, una con el de María Gertrudis, de 30 años, y dos con el de María Guadalupe, con 60 y 20 años, respectivamente, lo que continúa indicando el alto grado de mortalidad femenina en la collera, ahora distribuida en las antes comentadas instituciones de salud capitalinas, subrayando sus edades respectivas (Nava, 1797, f. 518), indicativas de que la epidemia de viruelas hacía también caso omiso a las edades en esos cuerpos humanos, extremadamente debilitados por la marcha desde el Septentrión, eso sí.

Una semana después, el 1º de febrero de 1798, aparece una nueva información más precisa, firmada en la Ciudad de México por Manuel de Villerías, referida tanto a las mujeres como a los hombres de la collera, con cifras que prácticamente son similares en cuanto al número de enfermos y de muertos y convalecientes, así como las “piezas” sanas por el momento. Obsérvese al respecto el siguiente estado.

⁹ También se reitera lo mismo, con algunas nuevas precisiones en el folio 515 que le sigue al anterior.

Tabla 3

Número y condiciones en que se hallaban los apaches de la collera el 1° de febrero de 1798

	Enfermos	Convalectes.	Muertos	Sanos
Gandules	7	2	5	
Mugeres	21	1	16	19
Totales	28	3	21	19

Nota: “Estado que manifiesta el >“Estado que manifiesta el a“Estado que manifiesta el t“Estado que manifiesta el o“Estado que manifiesta el umero de Mecos y Mecas que existen en la Rl. Carzel de la Acordada, y Hospicio de Pobres, con expresion de la situacion en que se hallan hoy dia dela fecha Que aunque en el presente Estado aparecen 14 piezas Gandules, es [ilegible] que antes que llegase la collera havia una en aquella Carzel.”, fuente. Nava (1797, f. 521).

Una nueva marcha de la muerte, ahora hacia Veracruz

En el ínterin y mientras la epidemia de viruelas hacía sus estragos, tanto en muertes como en “piezas” apaches convalecientes, un documento de 18 de enero de 1798, destinado al brigadier Pedro Ruiz Dávalos y aprobado nada más y nada menos que por el propio virrey, marqués de Branciforte, las órdenes estrictas antes analizadas en cuanto a la conducción de la collera hasta el puerto de Veracruz, se reiteraban ahora con nuevas precisiones, demostrativas del miedo experimentado por las autoridades virreinales y de todos sus niveles involucrados en la marcha de dicha collera.

Entonces, devuelto de nuevo hacia Chihuahua el a todas luces experimentado sargento presidial norteño -era criollo-, José Antonio Uribe, así como la tropa que había acompañado a los apaches hasta el centro novohispano, se insistía que “se verifique inmediateamente la conducción á Veracruz de las piezas Apaches”, como que tal conducción se realizase “con las precauciones y seguridades oportunas á evitar que algunas hagan fuga del Camino”. Con ese propósito se designaba ya no un sargento, como en el caso anterior, sino a un oficial, el Teniente de Dragones Nicolás Cosío.

Dicho oficial y su tropa, compuesta de una partida de veinte hombres, debían conducir los 13 “gandules” presos en la cárcel de La Acordada y al “numero de Mugeres que hayan quedado, ó estén en disposición de hacer la marcha de las cincuenta y siete piezas depositadas en el Hospicio de pobres” (Nava, 1797, f. 512). El documento expresa que dentro de dichas mujeres apaches, “habían fallecido nueve del contagio de Viruelas, estaban otras cinco en los principios de la misma enfermedad, y de que tal vez pueden haver fallecido otras” (Nava, 1797, f. 512v.), frase esta última que revela, una vez más el grado de inhumanidad del traslado

forzoso de dichas mujeres, al no realizar excepciones. Esos traslados de las colleras se realizaban caminando, en cualesquiera condiciones de temperatura y otros factores climáticos, en medio de esos cuerpos de seres humanos enfermos, desnutridos y enflaquecidos consecuentemente al extremo.

Cinco días después del anterior documento, una “Noticia” del 23 de enero siguiente, proveniente del Hospicio de Pobres, da nueva cuenta de la situación con la epidemia de viruelas. La documentación a seguidas de este propio expediente, aunque a veces algo desordenada cronológicamente y con enmiendas y añadiduras entre uno y otro documento, aparece resumida en una información sobre las defunciones ocurridas entre las mujeres apaches, como lo demuestra la siguiente “Noticia”, elevada a las autoridades superiores por funcionarios de las instituciones capitalinas hacia donde habían sido remitidas las mujeres apaches de la collera.

Tabla 4

Datos del deceso de mujeres apaches de la collera entre enero y febrero de 1798

Fecha	Individuo	Edades
26 de En°.	N°s 487 Ma. de la Concepcion	60 as.
21 de dho.	506 Ma. Guadalupe	25 as.
25 de dho.	509 Ma. Gertrudis	30 as.
30 de dho.	504 Ma. Guadalupe	20 as.
09 de Febrero	494 Ma. Guadalupe	24 as.
29 de Enero	527 Ma. Guadalupe	26 as.
28 de dho.	520 Ma. Guadalupe	30 as.
25 de dho.	518 Ma. Guadalupe	20 as.
19 de dho.	498 Ma. Guadalupe	40 as.
19 de dho.	514 Ma. Guadalupe	30 as.
25 de dho.	486 Ma. Guadalupe	60 as.
26 de dho.	491 Ma. Guadalupe	50 as.
26 de dho.	489 Ma. Guadalupe	60 as.
23 de dho.	484 Ma. Guadalupe	46 as.
26 de dho.	517 Ma. Guadalupe	40 as.
29 de dho.	519 Ma. Guadalupe	40 as.
27 de dho.	523 Ma. Guadalupe	40 as.
24 de dho.	535 Ma. Guadalupe	18 as.
23 de dho.	499 Ma. Guadalupe	35 as.

Fuente: Nava (1797, f. 527).

O sea que, en apenas tres semanas, de 57 mujeres apaches de la collera habían muerto 19 de las mismas, lo que representa un tercio del total de la collera (33.33%), con un promedio de edad de 36.52 años, a las que se añadirían otras “piezas” más, producto de la epidemia, como se verá más adelante. Además, todas las fallecidas tenían el nombre de María Guadalupe, excepto dos, con el nombre de María Concepción y María Gertrudis, lo que denota al menos lo apresurado del proceso de bautismo efectuado sobre las mismas.

Más aún, el anterior documento, de 18 de enero de 1798, ordena tajantemente en el caso de esta collera -que se trasladaba finalmente en deplorables condiciones de salud de sus integrantes- que se le facilitase a la tropa del teniente Cosío “los auxilios de prisiones [o herrajes] y todos los demas acostumbrados que se practican en los despachos de cuerdas [colleras] a Veracruz, y que se consideren precisos e indispensables [...] a fin de que sin demora verifique Cosío su salida” (Nava, 1797, f. 512v). Y también, volviendo al otro documento comentado, firmado por el tal Juan Antonio de Araujo, del Real Hospicio, se agregaba a su remitente algo verdaderamente espantoso sobre la conducción hacia Veracruz de esas mujeres apaches enfermas o en trance a estarlo, que incluye una especie de noticia cruel, de “última hora”, en cuanto a que, “Acabada de poner esta noticia caieron enfermas dos Mecas el no. 502 con calentura y el no. 508 echando sangre porla boca y como estan todas tan [ilegible] no hai que fiar por la sangre requemada de la Caminata qe. traen” (Nava, 1797, f. 525). El término de caminata utilizado posee un sentido evidente, de extenuante al extremo, sin importar que algunas de estas mujeres apaches estuviesen sangrando por la boca.

Cuál no sería la situación de la collera estudiada, que hasta los propios funcionarios virreinales de la Ciudad de México se cuestionaban si esas “diez y nueve mugeres en disposicion de poderlas conducir à Veracruz”, desde la Cárcel de La Acordada y el Hospicio de Pobres, debían emprender la marcha hacia ese puerto, lo que se aduce en un documento de 1º de febrero de 1798, con el argumento de su “corto numero” (Nava, 1797, f. 522). Aunque quizás con un mínimo de humanidad siquiera, dichos funcionarios preveían la debilidad física de las mujeres apaches, pues varias de estas apaches habían estado incluso convalecientes de viruela.

Al parecer, caso omiso se hizo a dicho planteamiento antes comentado cuando, una docena de días posteriores, el 13 de febrero de ese año de 1798, ahora Juan Antonio de Araujo, desde el Real Hospicio de Pobres, el que se dirigía al Regente y Juez Protector del mismo, insistiendo en los tres partes emitidos antes, concluyendo que:delas veinte y tres Mecas que han fallecido en este Hospicio y en el Hospital Rl. de naturales, los que ban certificados; que agregado el qe remiti el 12 del proximo pasado Enero de nueve muertas a V.S. componen 32 muertas por

lo que quedan existentes veinte y cinco buenas y deestas utiles para la Caminata 21, pr. que las quatro una chica y tres Viejas se ban amorir enel Camino; y los Vestuarios pa. ellas estan echos qe. con el Visto bueno de V.S. me deven pagar las Rs. Cajas (Nava, 1797, f. 525) (subrayado del autor de este capítulo).

Conclusión... antes de la llegada de la collera a Cuba

Dos días después de este último balance de muertes, el 15 de febrero de 1798, y para brindar una especie de cierre al sustancial expediente estudiado, el funcionario Balthasar Ladron de Guevara se dirigía al virrey marqués de Branciforte, agregando que, por la, Lista del Administrador del Hospicio de Pobres [...] y otros dos Certificados [...] de los Yndios Apaches, que se hallaban en el, y de todas resulta, que de las cincuenta y siete las treinta y dos han fallecido de viruelas, ya Baptizadas: que dos se hallan actualmente enfermas, y de las otras, la una está ctica [crítica], y otras tres son viejas, de las quales es de temer que se mueran en el Camino, demodo que solo diez y nueve se hallan en el día en estado de caminar, y necesitan de la ropa (Ladron de Guevara, 1798), imprescindible para dicho traslado final hacia el puerto de Veracruz y, de éste a La Habana.

Y aquí se concluye con un nuevo e imprescindible resumen final, que resultará inconcluso si se tiene en cuenta el trayecto inmediato a realizar de estas mujeres apaches -pues los trece hombres de la collera y el “capitancillo” en específico, no se mencionan de nuevo-. Dados los anteriores porcentajes, se concluye que hasta ese día 15 de febrero de 1798 al menos, del total inicial de las 57 “piezas” mujeres iniciales con que había marchado la collera desde Chihuahua, desde el 6 de noviembre de 1797, había muerto un 56.14% del total de la misma por viruelas, previéndose que la muerte de otras seis mujeres, tanto por la epidemia como por vejez, lo que porcentualmente elevaba la cifra probable a un 66.66 % del total de la collera, para sus dos terceras partes.

Quedan pendientes explícitamente en este análisis los mecanismos específicos de violencia que se ejercieron sobre estas mujeres, niños y niñas, y ancianas en específico, además de los pocos hombres incluidos en la misma, pues el expediente analizado no lo expresa tácitamente, por razones obvias, aunque se presupone tal violencia represiva, por la aplicación de las medidas de control enunciadas, tomadas por el destacamento armado que la conducía y por las autoridades y funcionarios locales en los diversos sitios de estadía del trayecto de la collera. La violencia es una parte sustancial sobre la cual debe trabajarse, pese a dichas carencias de información, pero que permiten siquiera arribar a hipótesis plausibles y necesarias para la historiografía.

Se ha hecho alusión, siquiera *grosso modo*, al elemento del interés económico que giró en torno al traslado de la collera analizada. Este aspecto está cuidadosamente ocultado en la información sobre dicha collera, pero presupone el manejo interesado y muy posiblemente fraudulento de los recursos otorgados para el traslado de este grupo de seres humanos a través de la mayor parte de la Nueva España y hacia su destino final, como se puede colegir en otros estudios efectuados y publicados antes, eso sí, lamentablemente muy pocos en cuanto a este asunto.

La pregunta, a futuro inmediato y a muy corto plazo, es la de qué ocurriría con esa tercera parte restante de la collera en el trayecto marítimo en el buque de guerra designado hacia La Habana y, aún más, qué sería de la suerte de esas mujeres y hombres en su próxima estadía en la capital cubana y su región circundante, en condiciones de esclavitud, tal y como ocurría en la ya floreciente colonia de plantaciones esclavistas que era Cuba. Al respecto, véase el libro *La ruta del horror. Esclavos indios del noreste novohispano y sus rebeliones en Cuba*, de Hernán M. Venegas Delgado y Carlos M. Valdés Dávila (2020), en su última edición electrónica, particularmente, los dos últimos capítulos, referidos a la lucha contra esos nómadas esclavizados en la Isla, emprendida contra estos por dos instituciones determinantes de entonces, el Real Consulado de Agricultura, Industria y Comercio y el Real Ayuntamiento de La Habana. Desafortunadamente, la documentación situada en el Archivo Nacional de Cuba y otras instituciones archivísticas de la isla-archipiélago es muy magra al respecto -quizás no en instituciones similares de España-, lo que denota el secretismo y el silencio que envolvió a estas mujeres y hombres, niños y niñas y quizás a algún anciano o anciana a partir de la inmediata esclavización de todos estos, tanto en la construcción y reconstrucción de las fortalezas habaneras y en su Arsenal, como en las casas e incluso instituciones de la capital cubana.

Esa es la otra parte de estas historias de inhumanidad sobre esos indígenas, así como de enfermedades, epidemias y también de rebeldías continuas, mismas que no desaparecerían hasta la extinción de una buena parte de esas irredentas etnias del Septentrión mexicano.

Referencias

- Nava, P. de (14 de noviembre de 1797). [Año de 1797. Nva. Vizcaya. Collera de Apaches conducida a Mexco. pr el Sargto. Jose Ant. Uribes, y providas. relativas pa. su transporte ala Havana. Secretaria,]. Archivo General de la Nación (Provincias Internas, vol. 208, exp. 13, ff. 482-528), Ciudad de México.
- Córdova Aguilar, M. C. (2020). La marca del calimbo en cuerpos de africanos esclavizados de la ciudad de Antequera durante los siglos XVII y XVIII. En Selene del Carmen García Jiménez y Juan Manuel Yáñez García (Coord.), *Los lenguajes de la Historia. Oaxaca:*

- siglos XVII-XX* (pp. 21-38). Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca-Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca-Biblioteca Fray Francisco de Burgoa.
- Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 1 de enero de 2023.
- García de León, A. (2017). *Misericordia. El destino de una collera de apaches en la Nueva España*. Fondo de Cultura Económica.
- Gaspar Cobarruvias, M. J. (2022). *Historia de Plan del Río y su fortín de órdenes militares*. Recuperado el 28 de diciembre de 2022.
- González Flores, J. G. *Epidemias de matlazahuatl, tabardillo y tifo en Nueva España y México: sobremortalidades con incidencia en la población adulta del siglo XVII al XIX*. Universidad Autónoma de Coahuila.
- Martí, J. (2005). *Nuestra América*. Biblioteca Ayacucho.
- Olvera Charles, F. (2019). “*Sobrevivir o fenecer en el Noreste novohispano*”. *Estrategias de los indígenas ante la colonización y su incidencia en el comportamiento de la resistencia nativa en Nuevo Santander, 1750-1796*. El Colegio de San Luis-Universidad Autónoma de Tamaulipas-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Rivaya-Martínez, J. (2023). “Indigenous Borderlands: State of the Field and Prospects”. En J. Rivaya-Martínez (Ed.), *Indigenous Borderlands: Native Agency, Resilience, and Power in the Americas* (pp. 15-34). University of Oklahoma Press. https://www.google.com.mx/books/edition/Indigenous_Borderlands/WIGREAAAQBAJ?hl=es&gbpv=1&dq=rivaya+martinez&printsec=frontcover
- Sánchez Luna, G. y González Flores, J. G. (2022). Epidemias de viruela en el sur de la provincia de Coahuila (Patos, Parras y El Álamo) a fines del periodo colonial. *Estudios de Historia Novohispana*, (67), 113-143.
- Sheridan Prieto, C. (2015). *Fronterización del espacio hacia el norte de la Nueva España*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Valdés Dávila, C. M. (2022). *Los bárbaros, el rey, la iglesia. Los nómadas del noreste novohispano frente al Estado español*. Fondo de Cultura Económica.
- Valenzuela Márquez, J. (2018). El matrimonio como espacio de desfragmentación entre mapuche-huilliches desnaturalizados a Santiago de Chile durante la segunda mitad del siglo XVII (1669-1678). *Estudios Atacameños* (58), 7-28.
- Velasco Ávila, C. (2020). “Memoria, olvido y archivo”. En C. Velasco Ávila (Coord.), *Sujetos históricos, archivo y memoria*. Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia. <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/libro%3A768>
- Venegas Delgado, H. M. y Valdés Dávila, C. M. (2020). *La ruta del horror. Esclavos indios del noreste novohispano y sus rebeliones en Cuba* (Tercera edición corregida y ampliada). La Habana: Ediciones Extramuros.
- Venegas Delgado, H. M. y Hernán Venegas, M. (2017). Indígenas, *bandeirantes* y fronteras coloniales ibéricas en América. *Proyecto Historia*, 59, 137-169.
- Zavala Cepeda, J. M. (2011). *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Universidad Católica de Temuco.

7. As marcas da escravidão: as condições físicas dos escravizados no Sudeste do Brasil no século XIX¹

Vitória Fernanda Schettini²

Caio da Silva Batista³

7. Las marcas de la esclavitud: las condiciones físicas de los esclavos en el sudeste de Brasil en el siglo XIX

Resumen

Los castigos físicos, el trabajo excesivo y las horribles condiciones de vida dejaron varias marcas en los cuerpos de hombres y mujeres esclavizados en América. Algunas fuentes, como los anuncios de escapes de esclavos publicados en periódicos durante el siglo XIX, presentan algunos de estos signos presentes en los cuerpos de estos individuos. Al brindar una descripción detallada del prófugo, este documento describe las diversas marcas presentes en los cuerpos de estos individuos dejadas por el castigo, el trabajo pesado y excesivo, las enfermedades, las malas condiciones de alimentación y vivienda, entre otros factores.

En este contexto, el objetivo de este capítulo es analizar los anuncios de escapes de cautivos publicados en los periódicos *Pharol* y *O Leopoldinense* durante las décadas de 1870 y 1880. Estas hojas circularon, respectivamente, en Juiz de Fora y Leopoldina, ambas localidades del Zona da Mata de Minas Gerais (Brasil) y fueron los municipios esclavistas más grandes de esta región durante el siglo XIX.

Las informaciones recogidas en los anuncios de escapes permitieron discutir temas relevantes del sistema esclavista desarrollado en el sudeste de Brasil durante la segunda mitad del siglo XIX, como las pésimas condiciones de vida a las que fue sometida la población esclavizada brasileña y la deconstrucción de la visión presentada por algunos viajeros en relación con el buen trato dado a los esclavos brasileños durante el siglo XIX. Además de estas preguntas, los anuncios

¹ Projeto Sociedade, cultura e trabalho na região da Zona da Mata mineira, séculos XVIII-XX e Política, sociedade e economia no Brasil oitocentista, UNIVERSO.

² UNIVERSO-Niterói, Bolsista Jovem Cientista FAPERJ. E-mail: vfschettini@yahoo.com.br.

³ Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro. E-mail: caiodasilvabatista@gmail.com.

de escape nos permiten analizar algunos aspectos relacionados con los cuerpos de las personas esclavizadas, como, por ejemplo, las marcas corporales resultantes, entre otros factores, del castigo y/o la enfermedad y también datos relativos al sexo, el color, condiciones de salud e higiene de estas personas.

Finalmente, el análisis de los anuncios sobre los escapes de mujeres y hombres esclavizados también permitirá presentar las contradicciones que existieron en la sociedad esclavista brasileña entre las décadas de 1870 y 1880. Durante este periodo, la abolición de la esclavitud se ocurrió gradualmente en Brasil a través de leyes cuyo objetivo era acabar con la esclavitud de manera ordenada y sin mayores daños a los dueños de esclavos. En este contexto, crecieron las preguntas sobre los castigos físicos aplicados a los esclavos. Esto se reflejó en el ámbito jurídico a través de acciones penales que cuestionaron el derecho del señorío a aplicar castigos a sus esclavas y esclavos y la abolición de los azotes en los Códigos de Conducta de los municipios. Sin embargo, como se puede ver en los anuncios de escape, incluso con estas cuestiones sociales, los dueños de esclavos no dejaron de aplicar castigos corporales a sus cautivos para “mantener el orden” o incluso imponer presión en el trabajo.

A partir de las preguntas presentadas, este artículo busca contribuir al debate sobre la Historia de la Esclavitud en las Américas durante el siglo XIX. Además de este aspecto, es objetivo de este trabajo presentar fuentes y metodologías sobre el estudio de la esclavitud para que se puedan desarrollar otras investigaciones similares en otras regiones o localidades.

Resumo

O objeto do artigo é analisar anúncios de fugas publicados nos jornais *Pharol* e *O Leopoldinense*, que circularam, respectivamente, em Juiz de Fora (MG-Brasil) e Leopoldina (MG-Brasil) entre 1870 a 1889. A partir da análise dessa fonte será possível compreender alguns aspectos referentes aos corpos dos escravizados, como por exemplo, marcas corporais decorrentes de castigos e/ou doenças e dados referentes ao sexo, cor, condição de saúde e de higiene desses indivíduos. A partir desses dados também será possível apresentar as contradições existentes na sociedade escravista brasileira entre as décadas de 1870 e 1880 e a desconstrução da visão de alguns viajantes que passaram pelo Brasil no século na qual os escravizados recebiam “bom tratamento” de seus senhores.

Palavras chave: Corpos; Escravidão; *Pharol*; *O Leopoldinense*.

Introdução

Nas diversas sociedades escravistas configuradas nas Américas os castigos físicos, maus-tratos, trabalhos excessivos e as péssimas condições de vida deixavam diferentes marcas nos corpos de escravas e escravos. No Brasil, algumas fontes como os anúncios de fugas publicados em jornais durante o século XIX apresentam alguns desses traços. Ao apresentar a descrição física detalhada dos foragidos é possível verificar diversos sinais presentes nos corpos desses indivíduos deixados pelas punições, pelo trabalho pesado, por doenças, pelas condições alimentares e de moradias precários, dentre outros fatores.

Seguindo essas marcas, é objetivo deste artigo analisar 615 anúncios de fugas publicados nos jornais *Pharol* e *O Leopoldinense*, que circularam, respectivamente, em Juiz de Fora e Leopoldina, os maiores municípios escravistas da Zona da Mata de Minas Gerais, durante as duas últimas décadas da escravidão no Brasil. As informações obtidas na citada fonte permitirão debater temas relevantes ao escravismo desenvolvido na região Sudeste brasileira durante a segunda metade do século XIX, como por exemplo, as péssimas condições de vida na qual estavam submetidos as escravas e os escravos e a desconstrução da visão apresentada por alguns viajantes em relação ao bom tratamento dado à população escravizada brasileira durante o oitocentos. Como exemplo citamos o livro de Ernest que esteve no Brasil em 1824 e escreveu em seu relato,

[...] O tratamento aqui dispensado aos escravos é, de modo geral bom, seus senhores sendo severamente proibidos de puni-los com mais de quarenta chibatadas e, nos casos de crimes graves, devem ser entregues às autoridades que, por certo, os castigam severamente, segundo as circunstâncias (1972, p. 44).

Também será possível apresentar alguns dados referentes a sexo, cor, as marcas corporais deixadas pelo excesso de trabalho e/ou a aplicação de castigos, as condições de saúde e de higiene dos escravizados foragidos.

Por fim, as análises dos anúncios também permitirão apresentar as contradições existentes na sociedade escravista brasileira entre as décadas de 1870 e 1880. Durante esse período a escravidão começava ser abolida de forma gradual no Brasil por meio de leis que visavam seu fim de forma ordeira e sem grandes prejuízos aos proprietários de escravos. Em meio a esse contexto o questionamento sobre os castigos físicos aplicados aos escravizados cresceu. Isso refletiu no âmbito jurídico a partir de ações criminais que questionavam o direito senhorial de aplicar punições em seus escravos e escravas e a abolição dos açoites nos Códigos de Posturas dos municípios. Porém, como será possível verificar a partir dos anúncios de fuga, mesmo com esses questionamentos sociais, os senhores de escravos não

deixaram de aplicar punições corporais em seus escravos e escravas para “manter a ordem” ou mesmo impor pressão sobre o trabalho.

Antes de iniciar a análise dos anúncios de fuga, acreditamos ser necessário promover uma análise sobre os jornais *Pharol* e *O Leopoldinense* para apresentar os interesses de seus redatores e para qual público leitor eram direcionados. Outra questão a ser levada em consideração diz respeito à contextualização socioeconômica de Juiz de Fora e Leopoldina, cidades em que eram produzidas as fontes utilizadas. Esses assuntos serão abordados na próxima seção e irão auxiliar na melhor compreensão dos dados obtidos por este estudo.

Os jornais *Pharol* e *O Leopoldinense*

Os periódicos *Pharol* e *O Leopoldinense* circularam, respectivamente, nos municípios de Juiz de Fora e Leopoldina localizados na Zona da Mata de Minas Gerais. Porém, a circulação de assinaturas de ambos impressos não acontecia somente na cidade de sua produção, mas possuía uma abrangência que extrapolava os limites municipais, podendo ser encontrada em diversas localidades espalhadas pelo Brasil ou mesmo em outros países.

Em Juiz de Fora o *Pharol* circulou entre 1870 a 1930. Suas atividades foram iniciadas na cidade de Paraíba do Sul (RJ) por Thomaz Cameron no dia 11/09/1866 e circulou nessa localidade até 30/08/1867 (Oliveira, 1981, pp. 15-18). Por motivos desconhecidos, Cameron mudou-se para Juiz de Fora no final da década de 1860, período no qual o *Pharol* começou a circular na localidade.

Este periódico teve uma grande relevância dentro do contexto histórico da Zona da Mata mineira, pois passou por diversas orientações ideológicas, expondo as ideias que estavam inseridas na política local, regional, estadual e nacional (Oliveira, 1981, pp. 15-18). Além deste aspecto, o *Pharol*, a exemplo de outros jornais do período, pregava as ideias higienistas, de modernização e progresso, ideologias que predominavam na sociedade brasileira oitocentista.

Essa folha também foi utilizada como órgão oficial de publicação das atas das seções da Câmara Municipal de Juiz de Fora. Outros assuntos, como por exemplo, reclamações sobre a demora na conclusão das obras públicas, a ironia sobre os esforços da Câmara Municipal para urbanizar e modernizar o centro urbano, os apelos para a melhoria da segurança pública de Juiz de Fora e da infraestrutura urbana eram abordados com frequência. Denúncias de roubos, brigas, a falta de contingente policial, o não cumprimento de algumas posturas municipais pela população, as badernas e crimes promovidos pelos escravos e livres também eram publicados frequentemente nessa folha.

Além de delatar esses fatos, o *Pharol* relatava episódios ocorridos no âmbito municipal, nacional e internacional, como por exemplo, os carnavais, os festejos populares, a visita de pessoas à Juiz de Fora, descobertas científicas e notícias da Corte e de outras regiões do Brasil. Havia também o noticiário referente aos distritos de Juiz de Fora e de outras localidades próximas. Além disso, a exemplo de outros períodos do período, no *Pharol* eram publicados folhetins de contos literários.

Sobre a escravidão, o *Pharol* demonstrou que a elite da Zona da Mata mineira foi defensora do sistema escravista e optou por sua abolição gradual para a manutenção da “ordem” social. Contudo, mesmo estando inserido em uma sociedade escravista, o *Pharol* seguindo a tendência de outras folhas de seu tempo defendeu o fim da escravidão.

Em suas redações, os exemplares apresentavam os escravizados como indivíduos “desordeiros”, “marginais” e “provedores de doenças”. Nos noticiários do *Pharol* há informações sobre os escravos e as escravas promovendo relações sociais, crimes, festejos, bebedeiras e badernas. Tais atos eram vistos com desconfiança pela sociedade, pois temiam a desordem, crimes e a insegurança que tais atos poderiam promover.

Nos anúncios de aluguel, venda, compra e fuga também é possível se deparar com escravos e escravas. Nessas publicações, em especial às evasões, eram descritos de forma detalha as características físicas de cativos e cativas. Por ora, não iremos aprofundar a análise nessa questão, pois o assunto será tratado mais adiante.

No que diz respeito ao jornal *O Leopoldinense*, iniciou suas atividades em 1879 sendo o primeiro periódico a circular no município de Leopoldina (Nascimento, 2020, p. 72). Seu primeiro proprietário, o alferes Francisco da Costa Sobrinho, foi o que mais tempo ficou à frente da direção.

O Leopoldinense ao contrário do *Pharol* se apresentava como “Folha Commercial Agrícola e Noticiosa. Dedicada a causa pública e social”, sendo esse seu objetivo maior em suas publicações. Dentro dessa perspectiva o periódico trazia conteúdos referentes à administração pública, agricultura, indústria, escravidão, literatura, variedade e outros assuntos de abrangência local, nacional e internacional. Conforme apontado por Gisele Nascimento essa folha funcionava como “um almanaque onde se encontrava uma coletânea de informações para entretenimento e enriquecimento cultural de seus leitores” (Nascimento, 2020, p. 73). *O Leopoldinense* assim como o *Pharol* também foi utilizado como órgão oficial de divulgação da Câmara Municipal de Leopoldina ao publicar as atas da reunião dos vereadores.

Sobre o escravismo, a folha em questão circulou em um período no qual as discussões referentes à abolição da escravidão prevaleciam na sociedade. Mesmo circulando em uma sociedade escravista, o jornal, seguiu a tendência de folhas

regionais, como por exemplo o *Pharol*, foi favorável à abolição da escravatura e também era lido em diversas parte do país e fora dele.

No que diz respeito aos escravizados, *O Leopoldinense* apresentava essa população em notícias referentes a crimes, suicídios e brigas. Assim como em Juiz de Fora, os escravos e as escravas eram vistos como indivíduos “perigosos” propícios a cometerem crimes e desordens a qualquer momento. Contudo, nessa folha os escravizados estiveram mais presentes nos anúncios de aluguel e de fuga. Mais adiante iremos aprofundar a análise das evasões.

Como é possível observar, os jornais *Pharol* e *O Leopoldinense* são importantes fontes para a compreensão da sociedade brasileira oitocentista, sobretudo as dos municípios de Juiz de Fora e Leopoldina. Todavia, vale salientar que esses periódicos circulavam em conjunto com outros impressos que também eram produzidos em seus municípios, mas que tiveram uma duração mais curta. Para Juiz de Fora durante o período de 1870 a 1888 citamos como exemplo os jornais: *O Imparcial*, *O Comercial*, *O Paraibuna* e *Gazeta de Juiz de Fora*. Em Leopoldina entre 1880 a 1888 circulava: *O Correio da Leopoldina*, *O Pássaro*, *Estrela de Minas*, *Ideia Nova* e *Irradiação*. Sobre o assunto consultar (Oliveira, 1981).

No período no qual os citados jornais circulavam, Juiz de Fora e Leopoldina eram municípios escravistas inseridos na economia agroexportadora cafeeira configurada no Sudeste brasileiro durante o século XIX. Essas localidades, de acordo com o Censo de 1872, possuíam 34.521 escravizados. Essa cifra correspondia a, aproximadamente, 35% da população cativa da Zona da Mata de Minas Gerais nesse período. Esta porcentagem levou em consideração a população cativa da freguesia de Nossa Senhora da Glória em São Pedro de Alcântara, que tinha uma população escrava, no período, estimada em torno de 5 000 cativos. Esses indivíduos somados com a população total de escravos do município de Juiz de Fora em 1872 totalizam 19 371 escravos. A citada freguesia não havia sido recenseada (Guimarães, 2006). Esses dados apontam para a importância da mão de obra escrava na economia dessas localidades. Essa força de trabalho estava concentrada, principalmente, na produção de café, contudo também esteve presente na área urbana e na produção de gêneros alimentícios de ambos os municípios.

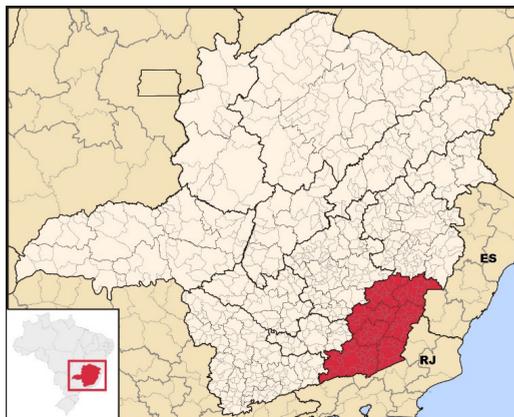
Juiz de Fora, no decorrer da segunda metade do século XIX, consolidou-se como cidade polo da Zona da Mata de Minas Gerais. Esse processo se iniciou com a inauguração da estrada de rodagem União e Indústria em 1861. A rodovia ligava Juiz de Fora a Petrópolis e tinha como objetivo principal escoar o café produzido na Mata mineira para o porto do Rio de Janeiro de forma mais eficiente e segura. Além dessa finalidade, essa estrada dinamizou o transporte de mercadorias e de pessoas (Pires, 1993, pp. 53-57). A partir da década de 1870, Juiz de Fora passou

a contar com a estrada de ferro Dom Pedro II e, posteriormente, na década de oitenta, com a ferrovia Leopoldina.

Com isso, a localidade passou a contar com um eficiente sistema viário para escoar o café produzido na região. Porém, essa estrutura auxiliou na melhoria da infraestrutura urbana e na diversificação de serviços oferecidos na cidade de Juiz de Fora (Pires, 1993, p. 122). Prova disso foram os diversos investimentos recebidos pela localidade durante a década de 1870, como por exemplo, a estação de telégrafo, diversas intervenções nas ruas da cidade como o seu calçamento e a instalação de sistema de captação das águas das chuvas (Oliveira, 1966, pp. 98-100). Essas mudanças causaram o aumento da população livre e escravizada de Juiz de Fora e tornou essa localidade o principal entreposto comercial de mercadorias e escravos da Zona da Mata de Minas Gerais (Pires, 2004).

Imagem 1

Localização da Zona da Mata de Minas Gerais (em destaque de vermelho)



Fonte: Elaborado pelos autores. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Zona_da_Mata_Mineira#/media/Ficheiro:MinasGerais_Meso_ZonadaMata.svg. Acesso em 20 de maio de 2020.

Sendo assim, Leopoldina teve uma centralidade local. Essa característica diferenciava essa localidade de Juiz de Fora que desenvolveu uma relevância regional, pois era o principal centro urbano da Zona da Mata Sul de Minas Gerais. As imagens a seguir auxiliam na melhor compreensão da região em análise.

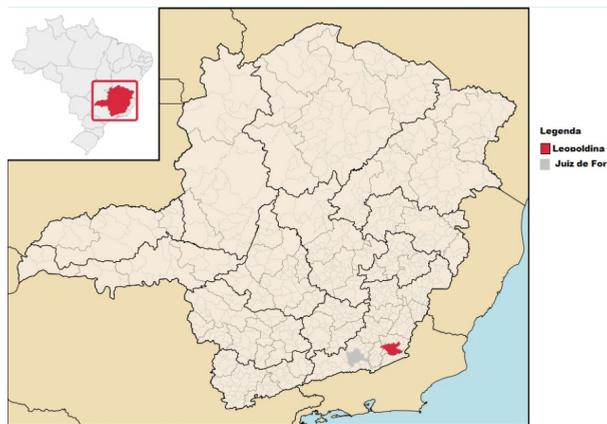
Leopoldina, assim como Juiz de Fora, também foi um importante município cafeeiro da Zona da Mata de Minas Gerais. Durante a década de 1870 a localidade era a terceira em produção de café ficando atrás de Juiz de Fora e Mar de Espanha. Além do cultivo da rubiácea, Leopoldina desenvolveu desde a década de 1840 um

intenso comércio com Porto Novo do Cunha, atual Além Paraíba (MG), e o Porto da Barra do Pomba, atual Aperibé (RJ) (Machado e Cantoni, 2018). Os produtos comercializados entre essas localidades eram transportados por tropeiros e tinham por finalidade abastecer o Rio de Janeiro e algumas cidades do interior fluminense, como Cantagalo. Porém, com a consolidação e expansão da cafeicultura a partir de 1860 o principal produto comercializado por Leopoldina passou a ser o café (Machado e Cantoni, 2018).

O desenvolvimento econômico sofrido pelo município fez com que na década de 1870 a localidade recebesse os trilhos da estrada de ferro Leopoldina. De acordo com Gisele Nascimento, esse marco auxiliou Leopoldina a se tornar cidade polo para outros municípios ao seu entorno, pois o café e outros gêneros agropastoris produzidos na região eram escoados pela ferrovia (Nascimento, 2020, p. 47). Ademais, o transporte ferroviário fazia com que as mercadorias vindas de outras regiões do país pudessem ser comercializadas em Leopoldina.

Imagem 2

Localização dos municípios de Juiz de Fora e Leopoldina



Fonte: Elaborado pelos autores. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Zona_da_Mata_Mineira#/media/Ficheiro:MinasGerais_Meso_ZonadaMata.svg. Acesso em 20 de maio de 2020.

A partir das questões apresentadas, é possível verificar que Juiz de Fora e Leopoldina foram importantes municípios da Mata mineira. Essas localidades se encontravam na porção Sul dessa região, área de maior produção cafeeira e com grande concentração escrava durante a segunda metade do século XIX (Carrara, 1991, p. 19). Em paralelo ao plantio do café havia a produção de gêneros agropastoris para o abastecimento interno.

Por fim, vale salientar que a mão de obra escrava esteve presente em todos os setores da economia de Juiz de Fora e Leopoldina tanto no ambiente rural quanto urbano. Contudo, como foi dito anteriormente, essa força de trabalho esteve mais concentrada na agricultura agroexportadora de café.

Esses indivíduos sofriam diversas mutilações e danificações em seus corpos. Os castigos, o excesso de trabalho, as doenças e os maus-tratos eram alguns dos fatores responsáveis por essas “marcas”. Os anúncios de fugas presentes nos jornais do Brasil do século XIX apresentam informações sobre essas questões. A seguir faremos a análise dessa fonte publicadas nos jornais *Pharol* e *O Leopoldinense* entres as décadas de 1870 a 1880.

As marcas da escravidão nos anúncios de fuga de *Pharol* e *O Leopoldinense*

Os anúncios de fuga de escravizados publicados nos jornais brasileiros do século XIX apresentam diversas informações sobre os corpos desses indivíduos. De acordo com Gilberto Freyre essa fonte funciona como uma fotografia da época (1979). Isso se explica, pois nos anúncios de fuga, em muitas ocasiões, há descrições das cicatrizes, das marcas de castigos, das sequelas de doenças, dentre outras informações, deixadas pelo excesso de trabalho que permitem compreender como eram as condições de vida de escravas e escravos evadidos.

Porém, ao utilizar essa fonte é preciso ter alguns cuidados. De acordo com Márcia Amantino os anúncios de fuga representam uma pequena parcela da população escravizada (Amantino, 2006, pp. 59-74). Além dessa questão, a autora chama a atenção para a visão preconceituosa apresentada em muitas ocasiões pela documentação. Segundo Amantino alguns anunciantes associavam os fugitivos aos animais ou a “uma estética preconceituosa e segregada” (Amantino, 2006, p. 67).

Mesmo apresentando limitações, assim como qualquer fonte histórica, os anúncios de fuga são importantes para o estudo da sociedade escravista do século XIX. A partir de sua análise é possível detectar diversos aspectos do sistema escravista desenvolvido no Brasil, como por exemplo, as marcas deixadas nos corpos de escravas e escravos em decorrência de punições e de déficit na alimentação.

A partir dessas considerações analisaremos 615 anúncios de fuga publicados nos jornais o *Pharol* e *O Leopoldinense*. Destes, 583 eram referentes à homens, 27 a mulheres e em 5 casos não foi possível identificar o sexo. Desse total 423 tiveram sua idade declarada, sendo 84% jovens entre 10 a 40 anos. Sobre a etnia, se crioula ou africana, 80 % das publicações não trouxeram essa informação. Dos 20 % restante, 19 % eram anotado como crioulo e 1 % como africano.

O aumento de crioulos foi um reflexo da proibição do comércio de escravos entre Brasil e África a partir de 1850. Dentro desse contexto, o tráfico interno ganhou força e as escravarias formadas na região em estudo estava inserida dentro desse cenário e sofreu o processo de “crioulização” (Salles, 2008, p. 65; Garcia, 1995, p. 90). Os dados analisados por essa amostra evidenciam essa tendência.

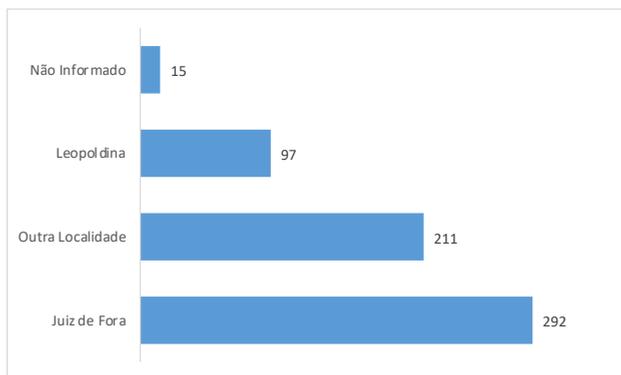
Essas primeiras informações permitem concluir que os fugitivos eram em sua maioria homens e crioulos. Esse perfil é um reflexo da economia cafeeicultora agroexportadora desenvolvida na região. Essa produção teve por base a mão de obra escrava, em sua maioria formada por homens jovens nascidos no Brasil (Garcia, 1995, p. 90). O predomínio do tráfico interno após 1850, conforme dito anteriormente, auxiliou no aumento da população escravizada crioula.

Em relação a baixa participação de escravas nas fugas não devemos levar em consideração apenas o predomínio de homens na escravaria. Conforme apontado por Marcia Amantino as mulheres escravizadas, em muitos casos, estabeleciam laços familiares sólidos no cativeiro, inclusive algumas tinham filhos. A autora também chama a atenção para o caso de as cativas mineiras terem grandes possibilidades de serem alforriadas em comparação aos homens nas mesmas condições (Amantino, 2006, p. 62). Tais fatores diminuam as chances de evasões dessa população.

A grande incidência de fugas no ambiente rural (71 %) aponta para o local onde se encontrava a maioria da população escravizada da região em análise. As evasões ocorreram em 48 % dos anúncios em Juiz de Fora, 34 % em outras localidades da Zona da Mata ou em municípios fluminenses próximos a Mata mineira e 16 % em Leopoldina. O Gráfico 1 apresenta de forma mais clara essas cifras.

Gráfico 1

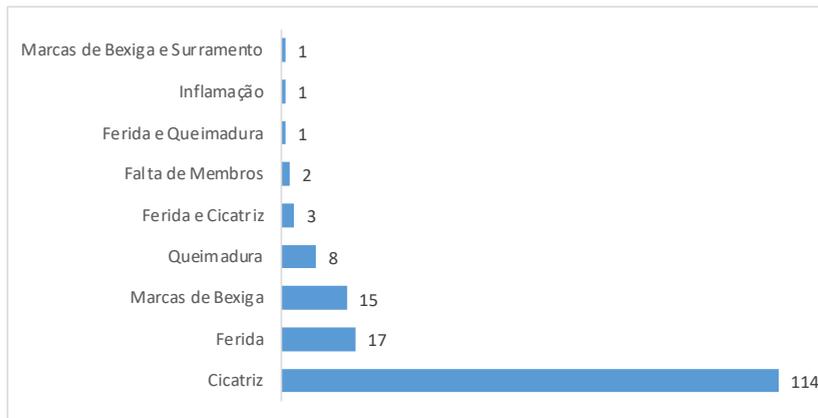
Locais das fugas de escravos nos jornais Pharol e O Leopoldinense, 1870-1889



Fonte: Jornais O Leopoldinense e Pharol, 1870-1889.

Gráfico 2

Marcas corporais dos escravizados evadidos nos jornais Pharol e O Leopoldinense, 1870-1889



Fonte: Jornais *O Leopoldinense* e *Pharol*, 1870-1889.

Ao observar os dados do Gráfico 2 é possível constatar o predomínio de cicatrizes e feridas nos escravizados evadidos. Na maioria dos casos esses sinais eram originados por açoitamento, a exemplo dos escravos Joaquim e Francisco e do acorrentamento, vulgarmente colocado como “marcas de pêgas”, como foi o caso da escrava Custódia ([Predomínio de cicatrizes e feridas], 1878, 1876).

Alguns anunciantes não deixam explícitos as origens dos ferimentos e cicatrizes, como por exemplo, os fugitivos Antônio que apresentava “sinal de feridas antigas” e Francisco com uma “feriada no tornozelo” ([Origens dos ferimentos e cicatrizes], 1881). Quando transcritas nos anúncios essas feridas e cicatrizes são indicadas de maneira vaga, como apresentado nos dois exemplos anteriores, e, em alguns casos, o local do corpo onde se encontravam era apresentado.

As queimaduras, inflamações e as faltas de membros, como parte dos dedos, presentes no Gráfico 2 não devem ser compreendidas como consequências de acidentes casuais, embora em alguns casos poderiam ser. Essas marcas corporais também podiam ser originárias das condições precárias de trabalho e/ou de castigos corporais. Todavia, dada a falta de informações é possível apenas especular e levantar hipóteses.

As marcas corporais nem sempre eram indicadas nos anúncios, contudo nas entrelinhas das descrições é possível presumir a existência das mesmas. Alguns desses casos não foram contabilizados no Gráfico 2. Contudo, é importante realizar uma pequena análise deles.

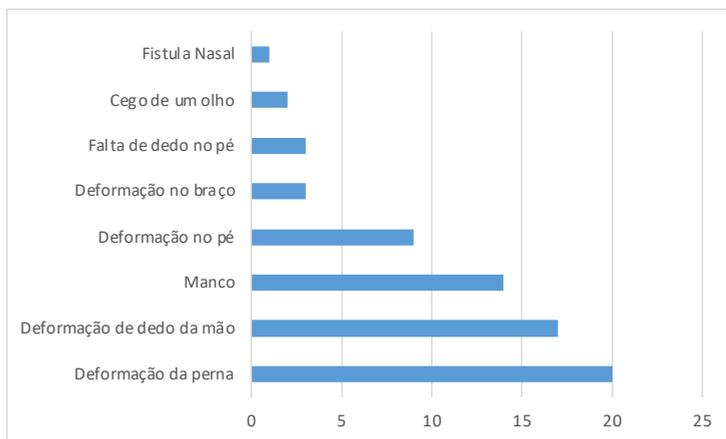
Dos 615 anúncios analisados em 8 casos foram constatadas fugas de escravos com argolas ao pescoço ou “pêgas” em um dos pés ([Fugas de escravos com argolas], 1883, 1884). Dentro desse universo, 5 não foram contabilizados no Gráfico 2, pois não foi explicitado a presença de marcas nos corpos dos fugitivos. Esses dados apontam para a motivação da fuga em decorrência de castigos, já que os evadidos levaram “ferros” em alguma parte do corpo no momento da evasão. Provavelmente, esses cativos tiveram o auxílio de terceiros para evadir, devido as dificuldades de locomoção.

Por fim, o Gráfico 2 aponta para a existência de “marcas de bexigas” nos evadidos e evadidas. A varíola, naquele período popularmente chada de “bexiga”, é uma doença viral e é transmitida pelas secreções da pessoa infectada. A moléstia causa erupções na pele, principalmente no rosto, em decorrência da infecção dos vasos linfáticos (Torres e Marques, 2011, pp. 387-396). No século XIX, embora existisse a vacinação contra a doença, a maioria da população não tomava o imunizante devido a desinformação e preconceitos. Dado o rápido contágio da doença somado as precárias condições de vida da população escrava do Brasil amontadas em senzalas ou em pequenos cômodos a varíola se alastrava rapidamente nesses indivíduos.

Outra informação relevante sobre os corpos dos escravos e escravas fugitivos publicados nos jornais *O Leopoldinense* e *Pharol* diz respeito à deformação de membros. O Gráfico 3 apresenta em números os referidos dados.

Gráfico 3

Deformações corporais dos escravizados evadidos nos jornais Pharol e O Leopoldinense, 1870-1889



Fonte: Jornais *O Leopoldinense* e *Pharol*, 1870-1889.

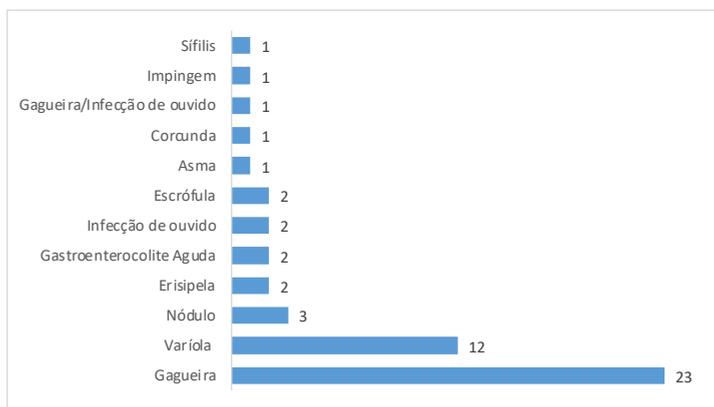
As deformações foram classificadas conforme descritas nos anúncios, optamos por essa escolha para ficarmos mais próximo da realidade da fonte em análise. Como é possível verificar, o Gráfico 3 evidencia para o predomínio de deformações nas pernas, mãos e pés, ou seja, nos membros inferiores, em sua maioria, e superiores. A escassez de informações contidas nos anúncios não permite verificar a origem dessas imperfeições. Porém, é de presumir que as mesmas poderiam ser adquiridas ao nascer ou no decorrer da vida desses indivíduos em consequência de atividades prejudiciais à saúde, como por exemplo, o carregamento de peso em excesso.

As doenças também deixavam marcas nos corpos dos fugitivos e fugitivas. A linguagem popular presente nos anúncios dificulta, em muitos casos, a correta identificação da patologia do escravo ou da escrava. Termos como “bexiga”, referentes a varíola, ou “lobinho na orelha”, quando o indivíduo apresentava nódulo nessa região, eram recorrentes na fonte. Mesmo com as dificuldades apresentadas foi possível realizar o agrupamento das doenças.

Além desse aspecto, conforme observado por Márcia Amantino, ao ser desenvolvido o estudo das doenças envolvendo escravizados fugitivos é relevante pensar na gravidade dessas doenças, pois se um cativo ou cativa estivesse extremamente enfermo, dificilmente conseguiria fugir. Outra questão apontada pela autora diz respeito aos senhores que desacreditavam no quadro de saúde de seus escravos, pois achavam se tratar de pretextos para não trabalhar. Por esse motivo, a real situação de saúde desses fugitivos poderia ter sido omitida (Amantino, 2007, p. 1383). Feita essas ressalvas, o Gráfico 4 apresenta os números obtidos pelo nosso estudo.

Gráfico 4

Patologias ou distúrbios dos escravizados evadidos nos jornais Pharol e O Leopoldinense, 1870-1889



Fonte: Jornais *O Leopoldinense* e *Pharol*, 1870-1889.

A partir da observação do Gráfico 4 é possível verificar uma grande incidência de gagueira entre os evadidos. Esse distúrbio é psicológico e está associado, dentre outros fatores, a emoções de natureza negativa principalmente na infância, como por exemplo, o medo, dificuldades ou irritação (Büchel e Sommer, 2004). A vida no cativeiro desenvolvia esses e outros sentimentos durante toda a vida do escravizado. Após a gagueira, a varíola foi a patologia mais presente nos anúncios. Essa doença, como dissemos anteriormente, é causada por um vírus e apresenta alto índice de contágio. A falta de tratamento adequado somado as condições de vida dessa população auxiliavam na propagação dessas e outras doenças nesses indivíduos.

Outras moléstias apresentadas nos anúncios de fuga apontam para as precárias condições de vida na qual se encontrava a população escravizada. Doenças como gastroenterite aguda (infecção alimentar), erisipela (infecção da pele por uma bactéria) e impinge (micose causada por fungo) ilustram as consequências de uma alimentação deficitária e uma moradia insalubre. As infecções de pele e micoses também podem ocorrer pelo contato e são mais frequentes quando um indivíduo está em um local quente e úmido, ou seja, sem ser arejado (Varella, 2012).

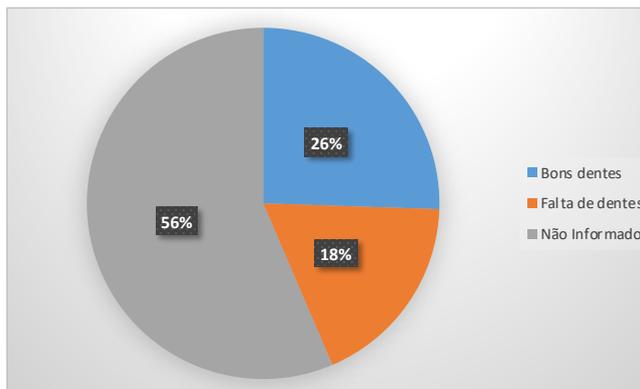
Essas doenças, assim como a escrófula (infecção nas glândulas do pescoço) também podem ocorrer em pessoas com a imunidade baixa. Como é possível observar, uma alimentação pobre em nutrientes, condições de moradia péssima e traumas psicológicos auxiliavam no desenvolvimento de diversas patologias e distúrbios na população escravizada brasileira.

Em relação a alimentação dos escravos do Brasil no século XIX essa era embasada em feijão, milho e a mandioca. Márcia Amantino analisando essas questões em anúncios de fuga no Rio de Janeiro durante a década de 1850 apresenta diversos estudos médicos desenvolvidos no Brasil durante esse período que relacionavam a má alimentação dos escravizados ao desenvolvimento de doenças. Contudo, conforme apresentado pela autora, os senhores desses indivíduos, na grande maioria dos casos, não estavam interessados em seu bem-estar, pois queriam obter o máximo de lucro de seus mancipios e mancipias (Amantino, 2007, pp. 1388-1389).

Por fim, os jornais o *Pharol* e do *O Leopoldinense* apresentaram em 268 anúncios de fuga, o equivalente a, aproximadamente, 43% das publicações em estudo a condição dos dentes dos evadidos. O Gráfico 5 apresenta como os anunciantes descreveram os dentes de seus cativos e cativas.

Gráfico 5

Condições dos dentes dos escravizados evadidos nos jornais Pharol e O Leopoldinense, 1870-1889



Fonte: Jornais *O Leopoldinense* e *Pharol*, 1870-1889.

Como é possível observar no Gráfico 5 a maioria dos anúncios não descreveram as condições dos dentes dos fugitivos. Quando essa informação foi notificada havia o predomínio dos “bons dentes”. É importante relativizar esse dado, pois em muitas ocasiões era descrito a presença de dentes careados. Nesse caso não foi contabilizado como falta de dentes.

A ausência de dentes é mais um fator relevante sobre as condições de saúde e de higiene na qual estava condicionada essa população. A perda de dentes em vida pode ser resultado de vários fatores, como por exemplo, a cárie dentária não tratada que pode ter sido causada pela presença de resíduos de açúcar nos dentes em decorrência de uma escovação escassa ou a ausência da mesma (Líryo, 2011, pp. 19-43). Pela falta de dados mais precisos não é possível saber ao certo os fatores causadores da perda dos dentes. Entretanto, esse fator evidencia, assim como os demais apresentados anteriormente, para a falta de higiene adequada na qual a população escravizada esteve submetida.

Os anúncios analisados demonstram que as escravas e os escravos no Sudeste brasileiro nas três décadas finais da escravidão estavam submetidos a condições precárias de moradia, alimentação e higiene. Além disso, esses indivíduos sofriam maus-tratos, castigos e padeciam, em muitos casos, com uma carga de trabalho excessiva. Essa forma de tratamento deixou inúmeras marcas nos corpos desses indivíduos, como cicatrizes, ferimentos e deformações de membros e também patologias e distúrbios. Sendo assim, essas informações evidenciam para as contradições existentes na sociedade escravista brasileira no período em análise. Mesmo havendo proibições de açoitamento a partir de 1886 e o Estado intervir cada

vez mais nas relações entre senhores e escravos no contexto da abolição gradual da escravatura iniciada em 1850 com a proibição do comércio de almas entre Brasil e África, a violência e mau tratamento a cativas e cativos continuavam a existir.

Conclusões

Ao analisar os dados dos anúncios de fuga do *Pharol* e *O Leopoldinense* em 162 publicações o equivalente a, aproximadamente, 26% apresentaram escravas e escravos com alguma marca corporal referente a maus-tratos, castigos e/ou péssimas condições de trabalho. Essa incidência evidencia para as péssimas condições de tratamento na qual estava submetida a população escrava brasileira. Essa hipótese é reforçada com a presença de fugitivos e fugitivas portadores de doenças e distúrbios, muitas dessas causas por condições precária de moradia e de alimentação, e a falta de dentes em decorrência, dentre outros fatores, pela carência de higiene corporal. Dito isso, esses dados permitem relativizar a ideia da melhoria das condições de vida dada à população escravizada após 1850 em decorrência do aumento do preço desses indivíduos, oriundos da proibição do tráfico transatlântico de africanos. O presente estudo soma-se com outras pesquisas, alguns citados no decorrer desse trabalho, que buscam apresentar as péssimas condições de vida e de saúde na qual estava submetida escravos e escravas no Brasil do século XIX.

A fonte analisada também auxilia na desconstrução do ponto de vista apresentado em relatos de viajantes com passagens no Brasil durante o oitocentos. Na visão desses autores a população escravizada do país recebia “bom tratamento” de seus senhores e não podiam ser punidos por eles, pois eram proibidos por lei. Os anúncios contidos nesse estudo apontam para algo oposto ao descrito por esses viajantes. Vale lembrar que mesmo no contexto da abolição gradual da escravidão no Brasil vinda desde 1850 o direito à propriedade foi mantido até 1888 quando o escravismo foi abolido em definitivo no Brasil. Assim, os senhores, mesmo tendo restrições perante a lei, faziam valer sua autoridade no interior do cativeiro por meio de castigos e maus-tratos. Como exemplo citamos o relato do viajante que veio ao Brasil na década de 1820 e escreveu que os escravos no Brasil recebiam “bom tratamento” de seus senhores e não podiam ser punidos, pois havia leis proibitivas de tais práticas (Ebel, 1972, p. 44).

Além disso, para economizarem com as despesas de manutenção de sua escravaria esses indivíduos davam uma alimentação e moradia de baixo custo. Por fim, para obter o máximo de lucro de seu investimento exploram ao máximo seus escravizados e escravizadas. Como observado nos anúncios de fuga apresentados nesse trabalho o tratamento entre senhor a cativas e cativos deixaram diversas marcas em seus corpos.

Referências

- Alves Carrara, Â. (1991). *Estruturas agrárias e capitalismo: contribuição para o estudo da ocupação do solo e da transformação do trabalho na Zona da Mata mineira (séculos XVIII e XIX)*. Universidade Federal de Ouro Preto.
- Amantino, M. (2006). Os escravos fugitivos em Minas Gerais e os anúncios do Jornal “O Universal” - 1825 a 1832. *Locus revista de História*, 12(2), 59-74.
- Amantino, M. (2007). As condições físicas e de saúde dos escravos fugidos anunciados no *Jornal do Comércio* (RJ) em 1850. *História, Ciência, Saúde*, 14(4), 1377-1399.
- Büchel, C. e Sommer, M. (2004). O que causa a Gagueira? *PLoS Biology*, 2, 2, 0159-0164. <https://gagueira.org.br/gagueira-etilogia/o-que-cause-a-gagueira>. Acesso em 21 de novembro de 2022.
- Chalhoub, S. (2011). *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão no Corte*. Companhia das Letras.
- Ebel, E. (1972). *O Rio de Janeiro e seus arredores em 1824*. Tradução de Joaquim Sousa Leão Filho. Editora Nacional.
- Freyre, G. (1979). *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. 2ª ed. Ed. Nacional. [Fugas de escravos com argolas]. (1883,1884). (Pharol Jornais) Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.
- Garcia de Andrade, R. (1995). *Limites impostos pela escravidão à comunidade escrava e seus vínculos de parentesco: Zona da Mata de Minas Gerais, século XIX*. [Tese de Doutorado em História. Universidade de São Paulo].
- Líryo Silva, A. (2011). Saúde bucal dos escravos da Sé de Salvador Bahia, séc. XIX. *REDE-A*, 1(1), 19-43.
- Machado, L. e Cantoni, N. (2018). *Pelos 164 anos de emancipação de Leopoldina: as Exportações da Produção do Feijão Cru*. <https://cantoni.pro.br/2018/06/04/101-pelos-164-anos-de-emancipacao-de-leopoldina-as-exportacoes-da-producao-do-feijao-cru/>. Acesso em 19 de abril de 2022.
- Nascimento, G. (2020). *Fugas e estratégias escravas: uma análise dos periódicos Pharol e o Leopoldinense no século XIX*. [Dissertação de mestrado. Universidade Salgado de Oliveira].
- Oliveira, A. (1981). *A imprensa em Juiz de Fora*. Imprensa Universitária.
- Oliveira, Paulino de. (1966). *História de Juiz de Fora*. Gráfica Comércio e Indústria Ltda. [Origens dos ferimentos e cicatrizes]. (1881). (O Leopoldinense Jornais). Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.
- Pires, A. J. (1993). *Capital agrário, investimentos e crise na cafeicultura de Juiz de Fora, 1870-1930*. [Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense].
- _____. (2004). *Café, finanças e bancos: uma análise do sistema financeiro da Zona da Mata de Minas Gerais, 1889-1930*. [Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo].

- [Predomínio de cicatrizes e feridas]. (1876, 1878). (Pharol Jornais) Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.
- Recenseamento Geral do Brasil Império. (1872). Biblioteca Digital do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
- Salles, R. (2008). *E o vale era o escravo. Vassouras, século XIX. Senhores e escravos no coração do Império*. Civilização Brasileira.
- Silva Guimarães, E. (2006). *Múltiplos viveres de afrodescendentes na escravidão e no pós-emancipação: família, trabalho terra e conflito (Juiz de Fora – MG, 1828-1928)*. Annablume.
- Silveira, A. J. T. y Marques, R. de C. M. (2011). Sobre a varíola e as práticas da vacinação em Minas Gerais (Brasil) no século XIX. *Ciência & Saúde Coletiva*, 16(2), 387-396.
- Varella, D. (2012). *Erisipela*. <https://bvsmms.saude.gov.br/erisipela/>. Acesso em 22 de novembro de 2022.

8. Cuerpos morenos en las montañas de Coquimbo. Racialidad y ritualidad afrodescendiente en torno a la Virgen de Andacollo (Chile, 1676-1899)¹

Rafael González Romero²
Rafael Contreras Mühlenbrock³

Resumen

Una de las formas de ocupación territorial del norte histórico del antiguo Reino de Chile es el sistema que denominamos *vida de montaña*, caracterizado en su centro por la pluriactividad productiva -minería, ganadería y agricultura-, la interconectividad de caminos y arrieros en un escenario de jurisdicciones compartidas y cruzadas, así como una cultura devocional común a un amplio territorio. Esto irradió a ambas bandas cordilleranas de la zona de Coquimbo y el Cuyo colonial, donde primaba una población diversa cultural y racialmente, situación que se proyectó al periodo de la república liberal. En el centro de este mundo de estribaciones andinas, en el afamado Asiento de Minas de Andacollo, cabecera parroquial, se desarrolló una importante celebración religiosa en honor de la Virgen del Rosario. Esta fiesta llegó a tener un despliegue transcordillerano creciente desde el siglo XVIII, que se potencia el XIX y aglutina al peonaje minero, los campesinos de los valles y el artesanado urbano, población entre la cual destacaban los indígenas y afrodescendientes. Es en torno a ambos grupos, afrodescendientes e indígenas, ambos más bien excluidos del orden económico y político dominante, que se desarrollaron las historias milagrosas

¹ Este capítulo se organiza a partir de una serie de resultados preliminares que son parte de las investigaciones doctorales de ambos autores, las cuales se presentaron en forma de ponencia en las *XIII Jornadas de Estudios Coloniales y Modernos*, organizadas en la Universidad de La Serena los días 7 al 11 de noviembre de 2022.

² Universidad de Tarapacá. Doctor (c) en Historia por la Universidad de Tarapacá. Tesista doctoral del proyecto Fondecyt folio n° 1210285. Correo electrónico: rafaelgonzalez1087@gmail.com.

³ Universidad de Concepción. Doctor (c) en Historia por la Universidad de Concepción. Becado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo, proyecto folio n° 21210758. Correo electrónico: rafa_acm@yahoo.com Página web: www.baileschinos.cl.

de la Virgen, vinculando simbólicamente la *morenidad* de sus cuerpos con la *Morena* o *Chinita*, apodos con los que se hará conocida la Virgen del Rosario de Andacollo durante el siglo XIX. En este capítulo se revisan las características de la vida de montaña, la demografía local de la población afrodescendiente desde el periodo de la Monarquía Hispánica a la República de Chile, y la fiesta andacollina como lugar de articulación de la vida de montaña en un espacio transcordillerano.

Palabras clave: Cuerpos; Afros; Chile; Fiesta; Religión.

Introducción

Este trabajo es una exploración histórica a la presencia afrodescendiente y su participación en el culto y la fiesta de la Virgen del Rosario de Andacollo. Los estudios sobre afrodescendientes se encuentran en crecimiento en Chile, cada vez con mayor importancia en la investigación científica y en el ámbito académico, con investigadoras e investigadores que han aportado en releer los documentos del pasado desde diversos enfoques y perspectivas, lo que ha permitido suplir una inicial escasez de fuentes documentales. A pesar de lo anterior, son escasas las investigaciones sobre la cotidianidad de la población afrodescendiente en Coquimbo, con la excepción de los trabajos de Montserrat Arre (Arre, 2008, 2011a, 2011b, 2012) y el Proyecto AfroCoquimbo: la historia después del olvido (Arre et al., 2021a; Arre y Proyecto AfroCoquimbo, 2022). Estos aportes a la historiografía de los afrodescendientes coquimbanos, en tiempos coloniales o monárquicos, han sido especialmente respecto de: (1) una sociedad que se constituyó, durante cerca de tres siglos, como una sociedad con esclavizados y no una sociedad esclavista (Arre, 2021b); (2) un contexto poblacional de carácter multiétnico con un enrevesado marco transcultural (Zúñiga, 2009); (3) sujetos afrodescendientes que interactúan en un contexto sociorracial diverso, y que mediante la participación religiosa agencian su incorporación social, en el marco de un sistema político y religioso que, aunque hegemónico, era también compartido, incluido en Andacollo y su fiesta (Contreras y González, pp. 33-233 y 767-801; Contreras y González, 2019a, pp. 121-183; Contreras y González, 2019b). Estas consideraciones deben estar presentes en el análisis y la interpretación histórica de la religiosidad popular afrodescendiente en Coquimbo, que es parte del núcleo de este trabajo. Poner el foco en la agencia afrodescendiente en torno a la jurisdicción parroquial de Andacollo -con su influencia territorial, económica y devocional-, permite hacer frente a la ausencia y/o dispersión de fuentes históricas para la escala local, lo que requiere innovar en cuanto a enfoques y perspectivas de análisis de fuentes ya disponibles en la historiografía regional.

Este libro busca ampliar las posibilidades de análisis desde las miradas que enfocan el cuerpo de los sujetos afrodescendientes, hombres y mujeres. Ahora bien, no se profundizará aquí teóricamente en las distintas perspectivas del cuerpo, ya que dichas reflexiones se encuentran en otros capítulos del libro, con autores/as especialistas en ello. Aquí, en cambio, se asumirá una conceptualización operativa respecto del cuerpo y la corporalidad que contribuya a historizar la agencia afrodescendiente en el marco de una vida de montaña que, en el espacio coquimbano, comparte una devoción común: el culto a la *Morena* o *Chinita* de Andacollo y la celebración de su fiesta con una expresividad popular de danza, música y poesía cantada, conocidas como bailes chinos y bailes de danza.

Durante el análisis se considerará el cuerpo en una doble dimensión; el cuerpo en tanto materia y experiencia, donde se asume que los sujetos, varones y mujeres, interactúan con el medio natural y cultural a través de la acción y el pensamiento o reflexión, lo que se expresa en forma de prácticas, usos y saberes propios. Por otro lado, se encuentra la conceptualización del cuerpo como representación, que concierne a las ideas que cultural y socialmente se construyen sobre ciertas corporalidades, lo que constituye imaginarios y sentidos culturales sobre individuos o colectivos, las que pueden vincularse, o no, a ciertas representaciones sociales hegemónicas. Entonces, de la combinación de ambas formas de entender los cuerpos afrodescendientes se conseguirá un análisis más complejo de la historia de la sociedad coquimbana y la vida de montaña en general, y de la presencia, relación y participación de los afrodescendientes en el culto y fiesta de la Virgen de Andacollo.

Este trabajo se aproxima a las características de la vida de montaña en Andacollo para explorar, a partir de este contexto económico y territorial, las formas y modalidades que adquirió la relación y participación de la población afrodescendiente en la devoción, culto y fiesta de la Virgen de Andacollo, con el conjunto de expresividades rituales que allí se despliegan desde inicios del siglo XVIII hasta fines del XIX. Es ese periodo el de mayor expansión y difusión del culto andacollino en el espacio del norte histórico chileno, que va de Atacama hasta Aconcagua, como de la zona trans-cordillerana de Cuyo. En ese proceso se popularizan además las expresividades danzantes como formas devocionales dominantes en la fiesta. Es también el siglo XIX el periodo donde se inicia el encubrimiento y blanqueamiento de estas corporalidades morenas, mediante la idea de *chino* en tanto mestizo, lo que revertía la idea colonial del baile de indios. En este siglo se realizan una serie de cambios a la materialidad de la Virgen *Morena*, tendientes a blanquear su apariencia, en sintonía con los procesos de modernización católica, lo que se refuerza con medios visuales que se instalan con fuerza en el siglo XX, como serán fotos, pinturas e ilustraciones, como se revisará al final.

La investigación ha considerado una revisión crítica y cualitativa de diversas fuentes, como fondos de escribanos y notariales, censos, libros parroquiales, estatutos y libros de cofradías, libros de oficios gubernamentales, libros estadísticos, así como descripciones de científicos y viajeros, además de fuentes visuales como pinturas, ilustraciones y fotografías históricas. Con base en estos materiales se propone la existencia de múltiples formas de interacción entre la población afrodescendiente esclava y/o libre con las instituciones y agentes insertos en la fiesta religiosa de Andacollo, desde al menos el último tercio del siglo XVII. Esta relación se produce tanto a nivel simbólico-religioso y de prácticas sociales, como en un ámbito territorial y económico en tanto parte de las dinámicas de la vida de montaña. Esto permite, de forma exploratoria, una interpretación novedosa sobre la participación afrodescendiente en las fiestas andacollinas y el culto a la Virgen *Morena*. Se asume, en todo caso, que lo aquí propuesto constituye aún una aproximación exploratoria a un conjunto de datos cualitativos sobre distintos materiales de archivo y fuentes secundarias, siendo por tanto sus conclusiones aún de carácter tentativo.

El capítulo se divide en tres apartados. El primero se propone insertar a Andacollo como parte de una escala geográfica y económica más amplia, que llamamos vida de montaña, la cual se despliega por el Corregimiento de La Serena o Coquimbo y el espacio trans-cordillerano de Cuyo. Primero se revisa la configuración jurisdiccional de este espacio de montaña durante el siglo XVIII, especialmente en el ámbito del diseño eclesiástico del territorio. El segundo apartado presenta un esbozo de la demografía afrodescendiente en la escala local, comparando el Andacollo de los siglos XVIII y XIX. En el tercer apartado se realiza un acercamiento a la participación y relación entre la población afrodescendiente y el culto y la fiesta de la *Chinita* o *Morena* de Andacollo, vínculo de la devocionalidad popular que se da con las dimensiones de experiencia y representación de la corporalidad afrodescendiente. Se finaliza con una tentativa de conclusión que resulta del marco interpretativo propuesto.

Andacollo: su configuración jurisdiccional en el marco de la vida de montaña

Andacollo, antiguo espacio de explotación minera, se ubica a unos 500 km al norte de Santiago de Chile, y un poco más de 60 km al sureste de La Serena. En tanto localidad, su dedicación fue la explotación minera, desde tiempos prehispánicos, profundizando ese rol en la temprana conquista, el periodo monárquico y hasta los tiempos actuales, explotándose sobre todo oro y cobre. En este esfuerzo de colonización minera confluyeron las poblaciones más desfavorecidas, que eran desplazadas de manera forzosa o voluntaria. Los primeros en ser encomendados y

servilizados allí fueron los y las indígenas traídos desde distintos puntos. El primer documento que menciona encomiendas cercanas o en el sitio de las Minas de Andacollo, es el informe elaborado por el Licenciado Fernando de Santillán, que viene a tasar las encomiendas de La Serena (Santillán, 1558). Otro documento que da cuenta de la movilidad de población mitaya hacia Andacollo es aquel que menciona indios encomendados de la Zona Central del Reino de Chile trabajando en “las Minas de Nuestra Señora”, como consigna un funcionario de la justicia hacia fines del siglo XVII (Rueda, 1596). Luego se sumaron negras y negros esclavizados (Pinto, 1983, p. 106),⁴ así como afrodescendientes y afroestizos libres, españoles empobrecidos y mestizos o ladinos.

Con base en esta población, con sus prácticas y costumbres, diferentes y muchas veces contradictorias entre sí, es que este espacio de marginalidad y explotación minera, complementada con estancias, haciendas y pequeñas propiedades agroganaderas en las quebradas y valles aledaños, se fue constituyendo en un centro territorial, articulado de forma internodal, organizado en torno a una forma primaria de acumulación de capital minero y agroganadero, y luego consolidado por la más importante fiesta religiosa popular del siglo XIX. Esto marcó fuertemente la historia de una zona más bien alejada, geográfica y culturalmente hablando, de los modelos prototípicos y normativos del sistema social corporativo de la Monarquía Hispánica del siglo XVIII, y donde se buscará en el siglo XIX, poco a poco, ir conformando y consolidando a nivel local las instituciones políticas liberales del Estado nacional.

Andacollo fue creado como Doctrina de Indios en 1580 por el obispo Diego de Medellín (Arzobispado de Santiago, 1895, pp. 154-157). Y así se mantuvo hasta el siglo XVII, cuando ya con una vocación mariana se le asigna oficialmente la advocación del Rosario en 1644, por el obispo Gaspar de Villarroel. Pero será recién en 1668, bajo el gobierno diocesano del obispo Diego de Umazoro que Andacollo se eleve al nivel de parroquia. Con cambios y modificaciones territoriales en su jurisdicción, en general consideró los distritos y/o subdelegaciones del asiento minero de Andacollo en las serranías, las localidades de Samo Alto, Higerillas y Guamalata en el río Hurtado, más las zonas de Tangué y Camarones en la costa, ubicadas entre la desembocadura del río Limarí y el actual Tongoy.

Con el tiempo se fueron disponiendo en estos lugares una serie de oratorios, capillas e iglesias, como se constata en los libros parroquiales (*Libro I de Bautismo*,

⁴ El historiador Jorge Pinto señala que, en la temprana fecha de 1585, el gobernador Alonso de Sotomayor quiso llevar “a todos los negros” que tuviesen los vecinos “interesados en explotar sus lavaderos de oro” de Andacollo.

1668-1797). En el área del valle regado por el río Hurtado, hubo un oratorio en Samo Alto desde al menos 1713, así como capillas en la década de 1730 allí y en el pueblo de indios de Guamalata, existiendo una iglesia en Samo Bajo hacia 1772 (Pizarro, 2001, pp. 87-89).

En Guamalata, cercano al lugar donde se une el río Hurtado y el río Grande para dar forma al río Limarí, se erigió un templo que fue cabecera parroquial durante parte importante del siglo XVIII (Pereira, 2006, p. 16), debido sobre todo al auge económico que supusieron los trapiches instalados allí por la familia Marín, que molían minerales de Tamaya, donde tenían trabajando a sus indígenas encomendados (Pizarro, 2001, pp. 86-87). Además, también Samo Alto fue en el siglo XVIII un importante lugar de molienda de minerales, definiéndose como una “aldea trapichera” muy vinculada a la minería de Andacollo (Pizarro, 2010, p. 77). Se levantó también en el río Hurtado una vice parroquia en Tabaqueros en 1782, y hacia 1775 se erigieron oratorios en la cuesta de Las Cardas y la cuesta de El Manzano en el sector de las serranías andacollinas. En el mineral mismo se construyó el templo antiguo entre 1776 y 1789, impulsado por la iniciativa del obispo Manuel Alday y el financiamiento del minero y mayordomo de la cofradía, Isidro Callejas (Contreras, González y Peña, 2011, pp. 45-46).

El sector del río, que había sido anexado a la doctrina de Andacollo en 1735, comenzó a tener tanta o más importancia económica y demográfica que la zona serrana donde estaban los minerales y laboreos del asiento minero. Hacia 1738, Samo Alto contaba con capilla semi parroquial y con la residencia de importantes vecinos de la ciudad, como el capitán don Diego Miranda, don Gerónimo Miranda o don Mariano Gerard, o Geraldo, este último que poseía minas en Andacollo, trapiches, viñas y estancias en el valle de Samo, un solar en La Serena, y “12 piezas de esclavos, entre chicos y grandes” (Pizarro, 2010, p. 125), además de ser elegido mayordomo de la cofradía de Andacollo por el obispo Juan Bravo del Rivero en una visita a la doctrina en 1736 (Albás, 2000, p. 166; Pinto, 1983, pp. 75-76).

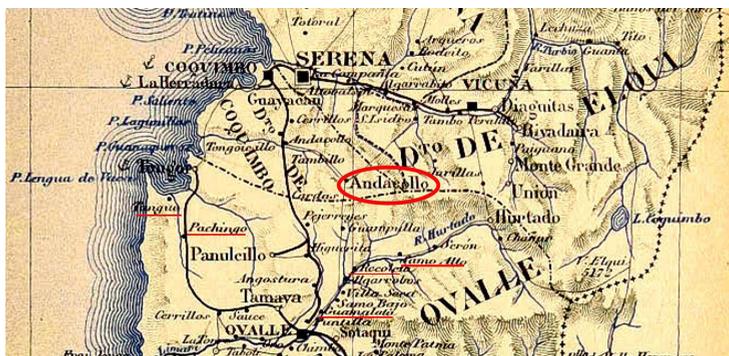
También en la zona de Higerillas había terminado de construirse en 1744 el Convento Recoleta Franciscano de Nuestra Señora de Arantzazu, emplazado en terrenos donados en 1724 por Isabel de Fuica y Carvajal, y donde desde 1744 residían cuatro frailes que controlaban y adoctrinaban a la población circundante (Pinto, 1983, pp. 39-42). Fue allí donde el obispo de Santiago, don Manuel Alday, redactó en septiembre de 1757 un auto de visita imperativo contra la expresividad ritual de Andacollo, en particular prohibiendo el baile de la bandera (Albás, 2000, p. 91), el cual se desarrollaba por la base popular del lugar, compuesta de españoles pobres, indígenas, afrodescendientes y castas varias. Por último, y con una misma composición sociorracial en la población, estaban los lugares más vinculados a la

costa, y de vocación ganadera, como eran los distritos de Camarones y El Tangué, donde ya en 1767 se construyen un oratorio en Tongoy y otro en Totalillo en 1775 (Contreras, González y Peña, 2011, p. 45).

En 1813, Andacollo aparece en los censos con una dependencia administrativa de la Intendencia de Coquimbo, que se constituiría recién en 1826 como Provincia, de la que el asiento minero era una subdelegación. Aparece vinculada en el Censo de 1865 del recientemente creado Departamento de Coquimbo, donde se consigna como la subdelegación n° 4, siendo luego identificada con el n° 7 en los Censos de 1875, 1885 y 1895. Finalmente es nombrada comuna en 1891. En gran parte del siglo XIX, Andacollo pasó a depender eclesiásticamente de la parroquia de Ovalle, pese a que su configuración administrativa la vinculaba a Coquimbo, vinculación que prevalecerá en su proyección al siglo XX. Las jurisdicciones eclesiásticas y político-administrativas sufrían modificaciones constantes, y se superponían entre sí, pero ambos diseños territoriales contribuían, en general, a ir penetrando los espacios rurales de la región, como Andacollo, donde se profundizó el control religioso (Contreras y González, 2019, pp. 156/183) y el control estatal. Una manera en que se constata el avance del estado a nivel local es la progresión de funcionarios públicos que se observa en la subdelegación de Andacollo y otras zonas de la provincia en el siglo XIX, donde va creciendo el número alcaldes, subdelegados, inspectores, policías y guardas, profesores, curas, capellanes, etcétera. Esto se colige, por ejemplo, de la revisión de una serie de cuadros estadísticos y listados que aparecen en los libros n° 003 (1865-1879), 125 (1859 a 1863) y n° 126 (1864 a 1869) del Fondo Intendencia, Archivo Museo Arqueológico de La Serena.

Imagen 1

Mapa de Andacollo y su zona de influencia



Fuente: detalle del mapa de la antigua Provincia de Coquimbo, que considera Andacollo y sus zonas de influencia. Se remarca la localidad en un círculo rojo. Ver: Enrique Espinoza (1897).

Todos estos lugares mencionados se despliegan entre las serranías del secano, las terrazas de los valles y la costa coquimbana (Imagen 1). Andacollo se transforma, así, en un territorio “internodal” (Nielsen, 2006; Berenguer y Pimentel, 2017), sobre todo si se considera en tanto su jurisdicción parroquial. En estos espacios, la vida de los sujetos, desde los indígenas a los afrodescendientes esclavizados y libres, transcurre entre las montañas y valles transversales de lo que hoy es el Norte Chico chileno y el espacio andino transcordillerano del Cuyo colonial, espacio que modela y tensiona estos cuerpos racializados, a la vez que despliega un conjunto de prácticas, formas de vida y costumbres comunes (Contreras y González R., 2023). Esto supone además las prácticas de complementariedad minero-agroganadero, resaltando el encadenamiento productivo. También está el mercado, donde resalta la idea de las ferias como espacios privilegiados de intercambio. Las ferias rurales tienen un lugar destacado en las fiestas religiosas como las de Andacollo, a las que asistían hacia 1782 un prolífico número de comerciantes, un centenar entre bodegoneros, faltos, cocinerías, entre otros, quienes llevaban un promedio de 100 o más pesos en productos para la venta (Pinto, 1983, p. 111). Consignándose un siglo después, en el periódico serenense *La Reforma* del año 1870, que asistían a la fiesta unas 150 cocinerías en el pueblo, y unas 200 chinganas (*La Serena*, 1870). Posiblemente en este conteo estén sumados los comerciantes locales y afuerinos que aprovechaban de montar una verdadera feria en medio de la montaña, que dinamizaba el intercambio, el comercio y en general la economía agraria y minera del lugar y la región.

Con base en las fuentes, se afirma que los hombres y mujeres transitan, habitan y producen a lo largo y ancho de un amplio espacio territorial, que para el caso de la vida de montaña puede definirse como “internodal”, entendiendo los nodos como centros de importancia económica-social, sean pueblos, haciendas o asientos de minas, como sería el caso de Andacollo y los espacios de concentración demográfica de los valles y la costa que son parte de su jurisdicción. Así, la pluriactividad económica, la internodalidad territorial, sumado a la experiencia de vida en/de las montañas, con los conocimientos locales y simbólicamente situados de los sujetos, se habrían expresado en una psico-geografía⁵ específica que actuaría sobre la percepción del territorio, su comprensión y sus formas de abordarlo (Ellard, 2015).

Esta visión contrasta con el enfoque tradicional de la cordillera y las montañas como “tierras vacías”, también llamadas en los documentos como “tierras vacas” o de “pan llevar”, suponiendo la inexistencia de sujetos en el territorio y solo

⁵ Concepto difundido por Colin Ellard, para expresar la influencia de los lugares geográficos en la mente y afectos de los sujetos.

admitiendo su circulación esporádica, donde la circulación de bienes y capital es una condición excluyente, y donde los cuerpos no pueden residir, construir y resistir con sus propias costumbres y tradiciones, tanto económicas como devocionales. Una suerte de *no lugares* de la época monárquica.

Se puede hablar de un espacio trans-cordillerano y transfronterizo, en el sentido de las constantes idas y venidas de los sujetos y sus costumbres a través de la cordillera en ejes este-oeste (Contreras y González R., 2023, p. 33 y ss.), y a otros territorios en eje norte-sur, tanto en las veranadas (Hevilla, 2014; Hevilla y Zusman, 2008), como en los viajes en calidad de arrieros (Méndez, 2009; Lacoste, 2008, 2009, 2016). En consecuencia, los sujetos afrodescendientes e indígenas de la zona actuaron tanto en concordancia como en contra de las condiciones geográficas, desarrollando distintos trabajos, resaltando el de mineros, pastores, arrieros y labradores, a diferencia de los afrodescendientes de la villa de La Serena, dedicados principalmente a ser artesanos, criados domésticos y dependientes en comercios (*Empadronamiento*, 1738). Andacollo, en tanto territorio parroquial conformado por varios nodos y espacios internodales gravitantes en la serranía, costa y valles, se constituye en un lugar privilegiado para estudiar la vida y economía de montaña a escala local, sobre todo si se considera su población racialmente diversa y con prácticas transculturales a la vez que comunes, las que a su vez pueden compararse con la escala regional.

Por último, estos lugares-nodos articulan esta sociedad y economía de montaña, utilizando para ello no solo la dimensión espacial -como puede ser la de los caminos, o de los mismos asentamientos poblacionales, con sus infraestructuras y tecnologías-, sino que también usan los ciclos temporales anuales, en cuanto producción agro-ganadera, pero también sus hitos cíclicos principales, como van a ser las fiestas religiosas y populares, las cuales asumen una dimensión simbólico-cultural a la vez que económica, combinando calendario religioso y productivo. Esto se da porque las fiestas constituyen una parte central del ordenamiento religioso y político, al revalidar a las autoridades y el sistema en tanto orden social, como “liturgias del poder” (Valenzuela, 2013), a la vez que otorgar privilegios, derechos y prerrogativas para las corporaciones, que los ostentaban en las procesiones. Pero también las fiestas van a ser privilegiados espacios de intercambio económico, que dinamizan los sistemas productivos de pluriactividad minera, agrícola y ganadera.

Este va a ser el caso de la fiesta de la *Morena* de la montaña, donde la fiesta a la vez que ceremonia religiosa-política es feria comercial, y no cualquiera, sino aquella que se desarrolla en la principal ceremonia del calendario católico del norte histórico, convirtiéndose también en un área de encuentro y de comercialización, aspecto escasamente analizado en la historiografía regional y nacional, y donde

se espera dar nuevas luces en futuras publicaciones. Al terminar este periodo, se trae a la memoria sobre este tema la famosa crónica de Francisco Galleguillos (1896), quien, para resaltar la importancia económica de la fiesta, caracteriza a los andacollinos, de quienes dice que: hacen la guardia hasta el amanecer, ocupados como se hallan con tantas visitas funcionando las ventas a todas horas, de frutas, cocinerías, dulces, pasteles, helados, confites, bollos, empanadas y todo jénero de golosinas que se hacen pocas para surtir a tantos pasajeros. Infinitas tiendas de ropa van de la Serena y otros puntos, los mercaderes de santos se estacionan en cualquier parte, y los comerciantes ambulantes con útiles para niños se atropellan formando una algazara de gritos aturdidores. Mesas de bolos, pequeñas ruletas, dulcamaras con sus famosos jabones, cortaplumas, tinta para desmanchar... Esta feria solo puede compararse con la de Lourdes. Los andacollinos en esos días todo lo venden, todo lo reducen a dinero (pp. 78-79).

Los cuerpos afrodescendientes en Andacollo: aproximación a su demografía local

Un estudio acabado de la población afrodescendiente de Andacollo escapa a los alcances de este trabajo inicial. En consecuencia, las cifras aportadas en las siguientes páginas son aproximadas y requieren de un trabajo posterior que incluya un levantamiento completo de los libros parroquiales disponibles para la escala local y parroquial, así como de datos regionales para la comparación. Hasta el momento solo existe el señero trabajo de Jorge Pinto Rodríguez relativo a la población del Corregimiento de La Serena, en tanto territorio general e indiferenciado (Pinto, 2015), sin tomar en cuenta tampoco las nomenclaturas de naciones y castas. Se han tomado dos referencias censales adicionales a las aportadas por el historiador referido. La primera corresponde al Padrón de La Serena que en 1778 hizo Pedro Balbontín de la Torre. El segundo tipo pertenece a las cifras que aportan los distintos censos realizados en el siglo XIX, que disponen con datos de toda la subdelegación. Los datos de la población local expuestos en la Tabla 1 muestran una progresiva evolución de la población de la subdelegación de Andacollo a lo largo de dos siglos. Las diferencias marcadas, sobre todo las del siglo XIX, se explican por los diferentes límites jurisdiccionales que consideran las fuentes, sean de tipo eclesiástico para el siglo XVIII -como el caso de los datos de 1813 considerados en el trabajo de Jorge Pinto (2015)-, o sean datos de instituciones estatales -como en el caso del censo de 1835-, que no considera separación por subdelegaciones, y que además aglutinaba los datos de la ciudad de La Serena, el Puerto de Coquimbo y Andacollo.

Tabla 1*Estimaciones de la población de la Parroquia-Distrito-Subdelegación-Comuna de Andacollo*

Fecha	Población	Fuente
1700	834	Pinto, <i>La población del norte Chico</i> , 199.
1744	937	Loc. cit.
1766	1870	Loc. cit.
1767	1290	Pereira, “La Iglesia Católica y su misión...”, 16 (con datos parroquiales).
1778	1876	Pinto, <i>La población del norte Chico</i> , 199 (con datos parroquiales).
1778	2430	Padrón de 1778
1813	5900	Pinto, <i>La población del norte Chico</i> , 199.
1813	6960	Censo de 1913 (distrito de Andacollo contaba con 1592 habitantes). Censo de 1835
1835	13 299*	* Población total del Departamento de La Serena, del que dependía Andacollo y el Puerto de Coquimbo
1865	1698	Censo de la República de 1865
1875	2109	Censo de la República de 1875
1885	2228	Censo de la República de 1885
1895	1893	Censo de la República de 1895

Fuente: elaboración propia a partir de fuentes indicadas.

Según los datos expresados en la Tabla 1, en el siglo XVIII la población de la parroquia de Andacollo se presenta con un alto dinamismo en cuanto a tasa de crecimiento. Se observan diferencias según la fuente utilizada por los autores; eso representa un problema para identificar a las poblaciones existentes en el territorio, sean afrodescendientes o no. Para el siglo XIX, se ve un crecimiento en un primer periodo, para en la segunda mitad del siglo estancarse. Esto se debe, muy probablemente, a la crisis del principal dinamizador de la economía que era la minería local (Ortega, 2009), en especial después de la crisis de la plata en la década de 1870, así como por el impulso de la migración interregional hacia el norte pampino y salitrero primero, y luego hacia la gran minería del cobre con posterioridad a la Guerra del Pacífico, cuando Chile se anexiona las provincias de Antofagasta y Tarapacá.

Como se ha dicho, en Andacollo no solo existía la minería. También la agro-ganadería fue un refugio para quienes decidieron permanecer en el territorio,

como se aprecia en un conjunto de datos extraídos de plantillas y cuadros estadísticos de los años de 1877 y 1878 (*Libro n° 003*, 1865-1879). Despuntando 1877, por ejemplo, existían en la subdelegación haciendas como las de *Curqui o Curque*, que pertenecía a Francisco Taiba, *Laja* de Carmen Rojas, *Tablalume* de Remijio Milla, *Llanto* de Ramón Barragán, *Chepiquilla* de Hidalgo y Cia., *Llanto* de Segundo Gallardo, *Yngagua* de Juan Guerrero, *Pueblo* de Eugenio Videla, *Curqui* de Diego Puelma, *Molles* de Vicente Miranda, *Pueblo* de Hidalgo y Puelma, *Cortadera* de Santos Ordenes, *Pueblo* de Nolberto Zepeda, y *Coipa* de Isaac Mery. Constituían un total de 14 explotaciones productivas, muchas de ellas pertenecientes a sujetos que ocupaban cargos como subdelegados, inspectores de distrito y mayordomos de la fiesta, como eran los casos de los Hidalgo, Mery y Videla. Sin embargo, a pesar de su relevancia local, en el recuento del año 1878 disminuyen su número a una decena de haciendas en funcionamiento: *Curqui*, *Laja*, *Tablalume*, *Llanto*, *Pueblo*, *Llanto*, *Yngagua*, *Pueblo*, *Cortadera* y *Pueblo* en los mismos dueños.

Una vez revisado el contexto demográfico general de la escala local, ¿qué pasa con la población afrodescendiente en Andacollo? Siguiendo los datos que aparecen en el Empadronamiento del primer tercio del siglo XVIII (*Empadronamiento*, 1738), en la localidad existían algunos de los vecinos que contaban con sujetos esclavizados. Están el capitán don Thomas Peñalillo, con dos personas; el capitán don Fernando Fuica, con una persona; doña Petronila de Ureta, con tres personas; doña Francisca Gallardo, con dos personas. Sin embargo, ya sea por un deliberado ocultamiento, por error, o porque justo en ese momento no había muchos esclavizados en la localidad -debido a que los datos se tomaron durante el tiempo de veranada-, solo se registran 22 esclavizados en los distintos sectores de Andacollo para dicho empadronamiento (*Empadronamiento*, 1738). No se cuentan aquí 7 personas esclavizadas que aparecen en los registros para la zona de Pachingo, ya que en esta época no pertenecía a Andacollo, pero si se sumaran, habrían declarado 29 esclavizados para el territorio estudiado.

Esta situación contrasta radicalmente con los datos que se comparten en la Tabla 2, donde se observa el detalle de las cifras que entrega el padrón de población realizado en el Corregimiento de La Serena o Coquimbo (Balbontín de la Torre, 1778). Se aprecia así, en los seis sectores de Andacollo, el número de mulatos libres y esclavizados, españoles, negros libres y esclavizados, así como los indios libres y encomendados. Al sumar mulatos y negros se obtiene el número de 778 afrodescendientes, lo que corresponde al 32% del total de la población local. Los españoles suman 1 280 personas, representando al 52.7%, siendo los indígenas 372 habitantes, con el 15.3%. De estos registros sobre los afrodescendientes, los que figuran como libres son el 90.5%, 704 hombres y mujeres, sumando 74 los

esclavizados, equivalente al 9.5% del total de la población afro y a un 3% de la población local total.

Tabla 2

Padrón de La Serena 1778

Localidad	Mulatos libres	Mulatos esclavizados	Españoles	Negros libres	Negros esclavizados	Indios libres	Indios encomendados	Total
Andacollo	97	3	288	0	0	52	4	444
Samo Alto	85	22	161	6	5	84	0	363
Higuerillas	187	18	296	0	0	53	0	554
Tangue	76	0	93	0	0	33	8	210
Camarones	219	26	101	0	0	22	0	368
Guamalata	34	0	341	0	0	48	68	491
Total	698	69	1280	6	5	292	80	2430

Fuente: elaboración propia a partir del *Padrón de La Serena 1778* realizado por Pedro Balbontín de la Torre. Vol. 450, Fondo Varios, Archivo Nacional de Chile.

En este padrón expuesto en la Tabla 2 se observan algunos datos que permiten hacer análisis preliminares. Primero, que en todos los sectores o localidades la población afrodescendiente superaba con creces a la indicada como indígena, que a su vez era minoritariamente encomendada -limitada prácticamente a la encomienda de Guamalata de la familia Marín, y casi inexistente en Andacollo, con menos del 1%-.

Esta línea de estudio se torna muy certera, ya que los afrodescendientes representan un tercio de la población total del ámbito local, y en muchos sectores representan una proporción mayoritaria respecto a los indígenas. Segundo, que esta población es mayoritariamente libre y parte de las distintas castas, lo que refuerza la idea ya sostenida respecto a que en el espacio coquimbano se vive en una sociedad con sujetos esclavizados y no una sociedad esclavista (Arre, 2021). Tercero, que la mayor parte de los esclavos eran mulatos de castas, y negros solo había en Samo Alto, tanto esclavos como libres, siendo la mayor parte de la masa de sujetos esclavizados descendencia, con poca renovación de nuevos esclavos, quizás por ausencia de rutas de comercialización, pues interés en compra-venta de esclavos existía a nivel local, como se verá más adelante en documentación del periodo. Cuarto, que estos datos podrían estar hablando de procesos de adaptación y resistencia de la población afrodescendiente, entre los cuales los más llamativos son los matrimonios interétnicos (Arre Marfull y Proyecto AfroCoquimbo, 2022), especialmente con mujeres indígenas por parte de hombres afrodescendientes,

además de la compra de la libertad propia por parte de las mujeres, de sus hijas e hijos y de otros familiares (González, 2008, 2014; Ogass, 2009). Quinto, que en el contexto de la aldea andacollina, los afrodescendientes no son tan significativos en proporción a los españoles -22 % y 65 % respectivamente-, aunque sí lo van a ser en zonas propiamente rurales como Tangué -36 % y 44 %-, o en Camarones -67 % y 28 %-. En el sexto punto, si bien en el documento no se indica a qué tipo de labores se dedicaba la población censada, se puede decir con base en el *Empadronamiento de 1738* que, en el sector de Andacollo, Tangué y Camarones se dedicaban a la minería y la ganadería, mientras que en Samo Alto, Higuierillas y Guamalata la mayor parte quizá ejercía como labrador.

Si se avanza en el tiempo hasta el Censo de 1813, último documento censal donde se consigna población afrodescendiente, la conformación cambia en la parroquia de Andacollo, pues algunos sectores se cuentan unidos, como el caso de Guamalata con Samo Alto, además de Tangué con Camarones, siendo nombrado aquí como Pachingo, mientras que Higuierillas cambia su nombre a La Recoleta. Como se ve en la Tabla 3, en el periodo de 35 años que separa ambas mediciones, se produce un crecimiento poblacional total cercano al 286 %. Esto puede deberse, siguiendo las conclusiones de Jorge Pinto (2015), no tanto al crecimiento vegetativo, que aumenta de forma significativa a escala regional, sino que más bien se explica por la migración poblacional que en el periodo estimula el crecimiento económico de la región, especialmente en los distritos mineros, y aquellos de los valles que viven de surtirlos de comida y animales, áreas donde se elevan los salarios, haciéndose más atractivos para los peones locales y de afuera, que abandonan las haciendas de la zona central rumbo al norte minero. Este es el caso local.

Tabla 3

Censo de 1812, Provincia de Coquimbo

Distrito	Negros	Mulatos	Esclavizados	Población total	% de esclavos / población total	% de negros y mulatos / población total
Asiento y Mineral de Andacollo	11	140	5	1592	0.3 %	9.5 %
Guamalata y Valle al Oriente	20	151	17	1385	1.2 %	12.3 %
La Recolecta	14	262	36	1864	1.9 %	14.8 %

Distrito	Negros	Mulatos	Esclavizados	Población total	% de esclavos / población total	% de negros y mulatos / población total
Pachingo	0	733	52	2119	2.5 %	34.6 %
Total	45	1 286	110	6 960	1.58 %	19.1 %

Fuente: elaboración propia a partir de cuadro con datos de Montserrat Arre Marfull, *Esclavos en la Provincia de Coquimbo: Espacios e Identidad del afrochileno entre 1702 y 1820*. Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia. Universidad de Chile, 2008.

Se pueden extraer algunos análisis de esta tabla sobre la población afrodescendiente, pese a que no se diferencia en los esclavos cuántos son mulatos y cuántos negros. Primero, en este periodo intercensal, si bien aumenta a casi un doble la cantidad de sujetos afrodescendientes, pasando de 778 a 1441 personas, se observa en paralelo una disminución significativa de la proporción de afrodescendiente, con relación al total de la población local, pasando de representar un 32% de los habitantes en 1778, al 19% en 1813. Esto representa una reducción del 41% en la proporción de los afrodescendientes, pese a su aumento absoluto en número. Segundo, en la escala local, si bien aumenta la cantidad de esclavos/as con respecto a 1778, pasando de 74 a 110 personas, porcentualmente disminuye del 9.5% al 8.3% en el universo total de población afrodescendiente, aunque se triplica con relación a la población total de la parroquia, pasando de 0.5% en 1778 a 1.6% en 1813. Tercero, que en el asiento de Andacollo han crecido los mulatos libres por debajo del promedio intercensal, aunque aparecen negros y esclavos hacia 1813, a diferencia de la medición anterior en que no los había, pese a lo cual en el asiento los afrodescendientes han reducido su proporción con relación a la población local, pasando del 22.5% en 1778, al 9.8% en 1813. Cuarto, los negros libres de la parroquia, que son la minoría racial dentro de los afrodescendientes, con un 3%, se distribuyen con una cuarta parte en los sectores de las serranías mineras, y tres cuartas partes en el valle en el eje Samo Alto, Higerillas-Recoleta y Guamalata. Quinto, respecto de los mulatos libres, se distribuyen en un 11% en Andacollo, un 57% en las costas y un 32% en el valle. En sexto lugar, los esclavos se concentran principalmente en el valle y en el sector de la costa, pues en el asiento hay solo un 4.5% del total de esclavos locales. En séptimo lugar, la población afrodescendiente en general reside prioritariamente en el valle y las costas, más que en el asiento mismo de Andacollo, lo que coincidiría con los documentos de escribanos públicos que se exponen en las notas a continuación, concentrando la compra-venta en el valle, sobre todo en Guamalata.

Si la población afrodescendiente se distribuye casi por igual en los dos ejes territoriales que articulan internodalmente la escala local de la parroquia, siendo 785 afrodescendientes libres y esclavos los del eje costa-tierra en el sector de Pachingo, el 55 %, y 656 personas en el de valle-serranía-cordillera en el sector de Andacollo con Guamalata-Recoleta-Samo, con el 45 %, se puede suponer que su ocupación es principalmente agro-ganadera, redundando en la inserción plena de esta población afrodescendiente en la economía de montaña, tributando con la pluriactividad económica e intermodalidad.

Para complementar el contexto socio-demográfico y racial que aporta el padrón y los censos citados, se cuenta con datos de expedientes locales de compraventa de mulatas, mulatos y negros esclavizados en los distintos sectores de la parroquia -Andacollo, Guamalata, Samo Alto e Higuierillas-, los que se registran en los libros de escribanos y notarios de La Serena del periodo que va de 1769 a 1815, y donde se observa la transacción de negros y mulatos, hombres y mujeres, niños y adultos.

Por ejemplo, aparece la venta que Miguel Rojas hace de un negro llamado Miguel en Andacollo al afamado cura Mauricio Coello, en el año de 1769 ([Venta de negro llamado Miguel], 1769). Unos años después, en 1786, doña Isabel de Echegoyen va a traspasar a la mulata Bonifacia a Eusebio Peralta, mediante escribano público y en la localidad de Guamalata ([Traspaso de mulata nombrada Bonifacia], 1786e). Ya en 1792, Luis Fonseca y Mónica Gerardo venden a la mulata Basilia a un tal Manuel Álvarez en Samo Alto ([Venta de mulata nombrada Basilia], 1792). Al año siguiente, en 1793, Andrés Avelino Larrondo vende en Guamalata a la mulatilla Francisca a un tal Bernardo del Solar, lo que queda estampado en escritura firmada por el escribano Pedro Nolasco de las Peñas ([Venta de mulatilla llamada Francisca], 1793). También un año después, en 1794, aparece una nueva escritura de escribano con la venta del negro Josef Rafael en Samo Alto, quien llevaba el nombre de uno de sus dueños, Josef Ignacio de Cordero, el otro era Tadeo Serrano, siendo Josef Fermín Marín el comprador ([Venta de un negrito llamado Josef Rafael], 1794), encomendero de la zona de Guamalata, y que llevaría al tal negrito al mineral de Andacollo. En 1797 doña Manuela de Ureta vende en Samo Alto a la mulata llamada Mercedes a un tal Pedro Corbalán y Allende ([Venta de mulata llamada Mercedes], 1797). Un año después, en 1798, aparece la venta que se hace en el valle de Higuierillas del mulato Josef María Cortés por parte del Conde de Villaseñor y José Lucas Cortés a Luis José de Varas ([Venta de un mulato llamado Josef María Cortés], 1798). El mismo año y en Samo Alto, Juan Perines vende a la mulatilla Eugenia a un Bartolomé Astaburuaga, que la llevaría al valle de Mialqui, en el sector alto del río Grande ([Venta de una mulatilla llamada Eugenia], 1798).

Ya a inicios el siglo XIX, en 1807, el mismo Bernardo del Solar de Guamalata mencionado antes, otorga un poder para vender a un mulato a un tal José Pérez de la Mata ([Para que venda un mulato llamado Juan José], 1807). En 1814 se realiza la venta de un joven esclavo a José María de Arteaga, de Guamalata, que era propiedad de Joaquín Vicuña en Coquimbo ([Venta de esclavo de 12 años], 1814). Por último, Josef María del Solar vende en 1815 en Guamalata una mulata a José María Gómez del Rivero ([Venta de una mulata esclava], 1815n).

El conjunto de todos estos documentos sugiere que la población afrodescendiente era relevante a escala local de la parroquia, más allá de su proporción diferenciada por distrito o diputación, y que sus prácticas productivas se desarrollaban en el marco de dos ejes internodales, que articulaban una pluriactividad que nutría a las serranías mineras de Andacollo con la producción rural del valle -Samo Alto, Higerillas/Recoleta y Guamalata- y otro vinculado al eje costatierra en Camarones/Pachingo. Esto supone que los sujetos afrodescendientes se encuentran insertos e incorporados mediante el trabajo y, como se verá, eran parte de las prácticas, costumbres e imaginarios religiosos y devocionales del catolicismo corporativo propio de la Monarquía Hispánica. Mientras, en la época republicana, su huella y registro se diluye para el caso chileno, gracias a un blanqueamiento promovido por la élite, como se revisa en la sección siguiente.

La presencia afrodescendiente, y su particular despliegue a escala local, obliga a preguntarse entonces sobre la relación y participación de estos sujetos en la fiesta y el culto de la Virgen de Andacollo, en tanto cuerpos-experiencia que despliegan prácticas sociales rituales, festivas y devocionales. Pero también analizar la dimensión simbólica que se hace entre la *Virgen Morena* y la morenidad de los sujetos que participan de la fiesta, así como de sus colectivos rituales, como serán los bailes de indios, de la bandera, de morenos, de chinos y de danzas, en el largo periodo que se aborda. Ese tema se evaluará en la sección siguiente, revisando las vinculaciones de la población afro con la fiesta, el proceso inverso de *blanqueamiento* que impulsa la Iglesia como parte del control religioso, y el Estado como parte del proyecto dominante de identidad nacional.

El cuerpo-representación en tanto morenidad: los afrodescendientes y el culto a la Morena de la montaña

Como se revisó en la sección precedente, en el territorio coquimbano la población total afrodescendiente bajo el sistema de castas, que dura hasta inicios del siglo XIX,⁶ representó cerca del 20% de los habitantes, y en algunas jurisdicciones como Barraza incluso llegó al 40% hacia 1778. En dicha fecha, los afrodescendientes eran un tercio de la población de toda la parroquia de Andacollo, y alrededor de un cuarto de los habitantes del poblado mismo, llegando en otros distritos de dicha jurisdicción al 60%, como el caso de la zona costera de la quebrada de Camarones, dependiente también de la parroquia de Andacollo. Situación que, con variaciones, se mantuvo hasta más o menos 1813. Esta relevante presencia en distintos distritos del antiguo Corregimiento, y luego Provincia de Coquimbo, motiva indagar en la forma de la participación de los afrodescendientes coquimbanos en las distintas actividades devocionales en torno al culto andacollino, que en el periodo tuvo su mayor apogeo y difusión.

El culto y las fiestas de la *Morena* de la montaña, también llamada *Chinita* en el siglo XIX, fue una de las principales conmemoraciones religiosas del norte histórico del Reino de Chile durante el periodo estudiado, incluyendo el Cuyo colonial. Combinaban la liturgia pública barroca, liderada por la cofradía, fundada en 1676, con un conjunto de expresividades rituales indígenas, populares y afrodescendientes, como lo eran los bailes de indios, bailes de la bandera, catimbados, empellejados y encuerados, entre otros, dentro de las que pueden caber morenos, o alguna expresividad vinculada a ellos. Estas formas rituales tributaron, expresiva y estilísticamente, a los actuales bailes chinos y bailes de danzas tradicionales andacollinas.

Pero antes de partir, vale resumir sintéticamente los antecedentes del culto y fiesta de la *Morena* de Andacollo. La primera referencia es a una antigua imagen, de cuya existencia no hay documentación. La leyenda popular dice que habría sido encontrada por un mítico “indio collo” en el año de 1584, leyenda que tan convenientemente promovieron los curas, y que fue recopilada por todos quienes han escrito sobre la fiesta de la Virgen andacollina, sobre la que se hablará más adelante. Esta leyenda del “indio collo” se menciona en Ramírez (1873); Latcham (1910); Munizaga (1900); Albás (2000, P 26 y ss.) y Plath (1951).

A lo menos la fecha tiene sentido, por dos motivos. En primer lugar, porque hacia el periodo 1580-1585 existían doctrineros que atendían el lugar, los presbíteros

⁶ Aunque oficialmente el sistema de castas llega a su fin en 1823, ya desde antes en los libros parroquiales se deja de consignar la casta de los sujetos, cambiando por americano y luego chileno.

Juan Gaitán de Mendoza y Juan Jufre, siendo el primero un párroco devoto del Rosario y el segundo un lenguaraz del idioma nativo, quienes, muy posiblemente, prosiguen con la veneración de la virgen al nombrárseles curas de Andacollo.

En segundo lugar, es interesante porque hacia 1595 el asiento de Andacollo tendría una advocación mariana, al menos genérica, pues el gobernador Martín García de Oñez y Loyola envía a “las minas de Nuestra Señora de Andacollo” a un juez a visitar indios allí encomendados (Rueda, 1596). Esta fuente sería indicio de un procedimiento común en la estrategia del contrarreformismo peninsular que buscaba primero reemplazar un culto local con la devoción a Nuestra Señora (Fonseca, 2007, p. 47), para luego imponer la advocación al Rosario (González, 2013, pp. 80-81). Esta transición a la piedad del Rosario se pavimenta en 1644 cuando el obispo de Santiago, Gaspar de Villarroel, da una advocación a la virgen a cada iglesia sin titular asignado, por lo que asignó bajo la titularidad del Rosario a las doctrinas de Copiapó, Huasco y la “doctrina de indios o de las minas de Andacollo” (Albás, 2000, p. 33). Esta secuencia de asignaciones devocionales muestra una huella contrarreformista en las políticas de asignaciones de imágenes tutelares y su correlación jurisdiccional con el correlato de fundación de corporaciones para rendirle honores.

Se completa la relación del lugar con la virgen del Rosario cuando en 1668 se crea la Parroquia y se asigna como cura propietario a Bernardino Álvarez de Tobar, quien se desempeñaría en el lugar hasta su muerte en 1704, y cuyo tío había sido también cura del lugar cuando era todavía una doctrina (Cordero y Contreras, 2023). Este cura tuvo el rol más decisivo en profundizar el culto de la Virgen del Rosario, pues fue quien reunió los recursos e hizo las gestiones para encargar una imagen a Lima, y lograr traerla de allí en 1676, como recuerda Albás (2000): “Una hechura de Nuestra Señora del Rosario, de vara y media, que la pagaron los señores vecinos, el cura y los indios, que costó 24 pesos, que fue la advocación primera de esta iglesia” (pp. 36-37).

La adquisición de la imagen, y la fundación de la cofradía en su honor el mismo año de 1676, conllevó que la parroquia tuviese entonces oficialmente este patronazgo de la Virgen de Andacollo, en honor de la cual comenzó a celebrarse una fiesta, que era uno de los principales objetivos devocionales de esta antigua corporación, tal cual se observa en sus constituciones (*Libro de Actas de la Cofradía*, 1676-1703), ceremonia que se dispone sobre un culto popular preexistente. Este documento fue rescatado, transcrito y publicado en Jorge José Falch (1993).

Esta corporación fue la encargada, por más de dos siglos, de organizar el culto público a la imagen santa, que con el tiempo y debido a su apariencia original, iba a ser conocida popularmente como *Morena* o *Chinita*. Es en torno a esta fiesta

que, al pasar los años, comenzaron a participar expresiones de danza, música y canto ritual, conocidas primero como bailes de indios y luego como bailes chinos. Es debido a la profundidad de la tradición devocional andacollina, y de la temprana presencia afrodescendiente en las escalas regionales y locales, que las conexiones entre sujetos afros y religiosidad popular, se mueven, posiblemente, en dos niveles: el de la experiencia de los sujetos, de sus prácticas y costumbres, y otro en el ámbito simbólico, de las representaciones y los imaginarios. Así, la relación de la fiesta y la devoción andacollina se enmarca en los niveles del cuerpo como experiencia -sujetos que participan documentadamente de las prácticas religiosas, con sus expresividades populares-, y el del cuerpo como representación, esto es, los imaginarios de la morenidad de la población de sustrato popular en la escala local y regional, así como los procesos de blanqueamiento de la imagen de la Virgen de Andacollo. La aproximación al tema será desde estos dos planos.

En el ámbito de la experiencia de participación de sujetos afrodescendientes en el culto andacollino, destacan algunos cófrades de la hermandad de Andacollo del periodo 1676-1703, que aparecen en el legajo que transcribió como anexo el padre Falch en su trabajo sobre esta corporación religiosa (Falch, 1993). De dicha lista, y con la ayuda del historiador Carlos Ruiz, se esboza la vinculación de una serie de personajes con el mundo afro, como aquella de asignación directa en el documento, como es el caso de la negra Teresa de Cisternas, que se asienta como parte de la corporación en 1676, y que en ese momento estaba ya casada con el indígena Lorenzo Melonmadal, revelando la temprana aparición de matrimonios interétnicos en la zona, lo que cimentará en parte el crecimiento de la casta de mulatos que vemos en los siglos siguientes. También en este tipo de asignación racializada directamente en el documento aparece el caso del mulato Miguel Suares, asentado en la cofradía en 1683, o el de la mulata Pascuala Cortes, que ingresa en 1689 a esta corporación.

Otras asignaciones surgen en torno a algunos oficios urbanos, que fueron ocupación privilegiada de afrodescendientes de La Serena y Coquimbo, como podría ser el caso del zapatero Bartolomé Olivares asentado en 1682. También están los casos de apellidos que la historiografía ha vinculado a la afrodescendencia, a partir de lo cual surgen las dudas respecto de un tal Francisco Garrote, que aparece en el primer año de fundación de la cofradía, en 1676, o el de un tal Diego Ponse que ingresa en 1682, de una tal Juana Samba en 1685, una Beatris Cortes Morenero en 1689, un Luis Samba en 1699, así como los casos de tres personas de apellido Casanga, una tal Damiana que se asienta en 1682, y Miguel y Juan que aparecen en las partidas de la corporación que corresponden al año 1683. En términos numéricos, son apenas 12 de 1015 nombres que suman los y las cófrades asentados

en el periodo, pero posiblemente sean muchos más. En estos últimos casos queda por encontrar datos parroquiales o expedientes notariales que permitan certificar, o no, su vinculación con la población afrodescendiente, así como la de otros tantos devotos.

De todos ellos, el caso que resulta más relevante sería el de Diego Casanga, “el moso”, asentado en 1683 en la cofradía, y que aparece como mayordomo en 1703. La corporación siempre tuvo mayordomos indígenas, desde su origen en 1676, aunque ya desde 1695 comienzan a aparecer mayordomos de españoles, como parte de un proceso de diferenciación racial y elitización, que se han descrito en anteriores trabajos (Contreras y González, 2010a, Cordero y Contreras, 2023). Al respecto, nuevas versiones, con análisis e interpretaciones complementarias, se presentaron en el formato de ponencias en: *XI Jornadas de Historia Colonial*, Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago, 2018; *XII Jornadas de Estudios Coloniales y Modernos*, Universidad de Los Andes, Santiago, 2020; *Coloquio Iglesia y Religiosidad Colonial, Chile, siglos XVI-XVIII*, Universidad de Los Andes, Santiago, 2021.

La cuestión es que cuando en 1703 aparece “el moso” Casanga como mayordomo, ya aparecía un mayordomo de indígenas, Alonso Samalca, y una mayordoma de españoles, de la que no se logra identificar el nombre, pues las cuatro líneas que anteceden a esta mayordoma aparecen dañadas en el legajo. Se abre así la puerta a una posibilidad de un mayordomo de mulatos o de negros. Hasta ahora se buscó en archivos parroquiales e informes del lugar y región y no se ha podido encontrar a este Diego Casanga, pues no se sabe de dónde procede, existiendo individuos Casanga distribuidos por toda la región, de cuyo origen depende si es de aquellos apellidos vinculados a indígenas o a población afrodescendiente.

La participación afrodescendiente en el culto y la fiesta de Andacollo en esta temprana fecha es muy interesante, porque se condice con los datos censales expuestos en las secciones precedentes, y con la articulación territorial que supone la vida de montaña en los ejes cordillera-serranía-valles-costa. Pero también porque las instituciones religiosas, como las cofradías, son dispositivos principales en el proceso de integración social, jurídica y política, que dinamizan a nivel institucional una cultura corporativa y católica que se encuentra en la base del funcionamiento social de la Monarquía Hispánica (Lemperière, 2013, pp. 25-71). Estas corporaciones suponían redes de intermediación colectiva entre el sujeto y el sistema, que en el caso particular de la cofradía de Andacollo se posibilitaba a partir de un acceso igualitario, pues en su constitución se estipula que “se asienten las personas devotas de Nuestra Señora del Rosario así asistentes, como forasteras, y se entienda que, para asentarse, no han de llebar interes ninguno”. O sea, no había que pagar cuota de entrada; dándose acceso igualitario a una serie de bienes

espirituales fundamentales para la vida social, “para que de esa suerte tengan mas deuocion para conseguir el bien de sus almas, y ser esclauos de maría Santíssima porque en ello consiste ganar tantas gracias e induljencias consedidas de muchos pontifices en todas partes del mundo” (*Libro de Actas de la Cofradía*, 1673-1703).

Estas gracias espirituales, pero también socorros -en la medida que aseguraban también la ayuda en salud o ante la muerte-, eran especialmente beneficiosos para aquellos que no tenían condiciones materiales para su integración social en mejores posiciones, como en general los afrodescendientes que participaban de la vida de montaña. Sin duda era más significativo en los casos de quienes, desde esta posición, alcanzaban condiciones de movilidad social ascendentes, como los mayordomos, sea en los casos de los/las afrodescendientes como los/las indígenas, quienes se socializaban en la gestión de recursos, manejo de reuniones y conducción de fiestas públicas, relacionándose con redes de autoridades y personas de distinto cuño social, así como también con la cultura letrada, al tener que llevar por escrito y en orden actas y cuentas de la corporación, la que era continuamente solicitada por altas dignidades del gobierno eclesiástico y real.

Otra historia de un afrodescendiente vinculado a prácticas devocionales asociadas al culto y la fiesta andacollina, es el así llamado Negro Antonio, un esclavo de propiedad de la señora serenense Manuela Miranda, y de quien se comenzó a difundir una historia milagrosa. Según el cura Principio Albás (2000), el Negro Antonio sería un esclavo muy devoto que habría heredado esta vecina serenense, quien se consigna habría muerto hacia 1851 a los 101 años (pp. 212-215). El nombre del esclavo era Antonio, y ocupaba Miranda como apellido, siendo conocido además como el *Negro Rico*, por ser, dice Albás, el “esclavo regalón de una señora acaudalada”, referencia que se presta a sugerentes interpretaciones. Se realizó una búsqueda exhaustiva de Manuela Miranda y el Negro Antonio en los datos para La Serena que aparecen en las fuentes ya citadas, agregando esta vez la Matrícula General de la Ciudad de la Serena que confeccionó el cura Joshep Rozas y Oballe los años 1777-1778, respondiendo a un encargo del obispo Manuel Alday. Allí no se consignan mujeres con ese nombre entre las españolas casadas, viudas y párvulos, tampoco aparece un hombre Miranda casado. Lo que sí se encontró fue la referencia a una mujer con ese nombre en la sección de españolas solteras, donde aparecen en este orden cuatro mujeres con ese apellido: “María Miranda, Manuela Miranda, Dominga Miranda, Rosa Miranda”. Respecto al Negro Antonio, se lo rastreó en la ciudad, sin aparecer nadie con ese nombre entre los negros párvulos, casados y solteros, ni entre los mulatos casados y viudos y los mestizos casados. Se buscó también para Andacollo, donde tampoco aparece nadie con el nombre Antonio entre los negros párvulos, casados, viudos y solteros, ni tampoco entre los

mulatos y mestizos de distinta índole. Para el caso de Manuela Miranda ver foja 8 de la Matrícula, para el del Negro Antonio ver fojas 15 y ss. para La Serena, y 95 y ss. para Andacollo.

Este esclavo era, se dice, ferviente devoto del Rosario en la ciudad, asistiendo todos los sábados a la procesión de la plazoleta del convento Santo Domingo de la ciudad de La Serena, ocupando así el centro del espacio urbano, donde su cuerpo ya no representaba solo los problemas asociados a la tacha de sus marcadores sociales, sino que se lo consideraba “piadoso”. Es muy interesante este dato de la devoción del Negro Antonio con la imagen del Rosario y el convento de los dominicos, pues se relaciona estrechamente con el vínculo espiritual que los afrodescendientes manifestaban con estas cofradías del Rosario en el Santiago de inicios del siglo XVII, como consigna en sus relatos el jesuita Alonso de Ovalle (1646, pp. 164-167). Este cronista señala que para las procesiones de sangre y de disciplinantes del jueves santo en la noche destacaban los morenos del Convento de Santo Domingo, quienes se repetían el sábado. A diferencia de estos “morenos”, los “indios” se asociaban principalmente a las cofradías de los conventos de la Merced, San Francisco y la Compañía de Jesús.

La historia contada por Albás señala que en diciembre de 1780 el Negro Antonio habría ido en romería a la fiesta de Andacollo, siempre “con su inseparable tamboril para bailar allí a su gusto a su querida Virgen del Rosario”; para después de bailar ir a descansar a la quebrada vecina, donde se puso a jugar a las cartas, generándose una de “esas reyertas tan frecuentes en los juegos, sobre todo de gente baja” (Albás, 2000, p. 213). Allí fue acuchillado bajo el abdomen, y así mismo habría ido frente a la Virgen, y sin dejarse atender por nadie:

el piadoso Antonio se acerca a la lámpara del Santísimo Sacramento y saca con su propia mano grasa derretida... y mientras dirige palabras confiadas de súplica a la venerada imagen de la Virgen de Andacollo, se estrega por tres su peligrosa herida y, después de colocarse una tosca venda, se retira a su cama, resistiendo obstinadamente cualquier medicina... por eso fue mayor su estupefacción al ver a la mañana siguiente al dichoso y afortunado Negro completamente sano (pp. 213-214).

Agrega Albás (2000) que la historia fue recopilada por Juan Ramón Ramírez de un sobrino de doña Manuela Miranda, el cura Manuel Sasso, que habría vivido con su tía por medio siglo, por lo que sería una historia de primera mano, de tipo etnográfica se diría hoy, o de memoria más bien. Además, el milagro habría ocurrido mientras en Andacollo era cura Vicente Valdivia, párroco local entre 1766 y 1817, quien también conoció a Sasso. En un censo de población realizado en la

ciudad de La Serena en C.1820, se empadrona una casa que dirige “Doña Manuela Miranda”, a quienes se suman “D. Mateo Saso, D. Rosaria Dias + 6 T=9” ([Censo de población de La Serena], C.1820, foja 4). Muy posiblemente esta sea la dueña del famoso esclavo. Asegura Albás, que en un trabajo inédito el cura Ramírez sostiene haber entrevistado a una antigua vecina del poblado de Andacollo, una tal Gertrudis Barahona, quien le aseguró haber conocido y tratado al Negro Antonio (Albás, 2000, pp. 214-215).

El caso del Negro Antonio, en tanto historia y leyenda popular, es el primer prodigio que los curas registran y difunden en torno a la Virgen de Andacollo, relato oral que se constituye en un paralelo o símil a la leyenda del Indio Collo. Esta historia, a su vez, nace muy probablemente de la conexión que los curas hacen con la oralidad del mundo popular e indígena, y su potencia nemotécnica, de lo que se colige que el topónimo del lugar se desagregue en el castellano “Anda, Collo”, algo así como “ve, indio”. El vocablo Andacollo proviene del quechua “anta, ‘cobre’, y qollo ‘cerro’, montón’. Cerro o mina de cobre”, (ver Herman Carvajal, 1993, p. 5). Así, las dos poblaciones racializadas dominantes de la zona, indígenas y afrodescendientes son objeto de socorro espiritual por la imagen que debe evangelizarlos y catolizarlos. A los indios se les aparece, a los negros los salva. Ambos se hacen parte de las expresiones devocionales de música, danza y canto ritual, como bien han consignado de forma pionera los trabajos de Juan Ramón Ramírez y Principio Albás.

Estas historias populares, que logran gran difusión en el siglo XIX mediante los distintos impresos que promueven los curas, son parte central del vínculo simbólico entre la imagen a la que se rinde culto -que va a adoptar luego también el nombre de *Morena* y/o *Chinita*-, y la población que se busca catolizar. Puesto que, sean indios o negros, son parte de esta cierta morenidad general que caracteriza al mundo popular del norte histórico, lo que permitiría establecer vínculos entre los imaginarios culturales y la experiencia de vida de las poblaciones locales, conectando simbólicamente las historias del Indio-Collo que encuentra a la virgen o *Chinita*, y la historia del Negro Antonio a quien la *Morena* le hace el primer milagro. Se solidifican así vínculos y nomenclaturas entre los indígenas con su *Virgen Chinita*, y los negros y mulatos con su *Virgen Morena*.

Si bien fue esbozado arriba, se reitera que estas leyendas se asemejan a otras tradiciones americanas coloniales que explican el hallazgo o aparición de imágenes cristianas y el origen de sus cultos populares entre las poblaciones originarias, afrodescendientes y mestizas, lo que daría cuenta de una estrategia común de evangelización del estamento eclesiástico, a la vez que un arraigo profundo en el mundo subalterno y popular de teogonías arcaicas, entre las que destaca la conexión

virgen cerro presente en otras importantes fiestas americanas de los Andes (Godoy, 2007, pp. 39-44).

Son precisamente las leyendas, los relatos orales y las historias populares un canal de especial conexión con la dimensión simbólica de la representación de la morenidad vinculada a la Virgen de Andacollo, su fiesta y su culto devocional. Es mediante este dispositivo sobre los imaginarios del cuerpo que se busca conectar a los sujetos con ciertos imaginarios devocionales, como la piedad y la devoción a las imágenes sagradas. Se trata de interpretar la forma en que se produce sentido cultural: que existe eficacia en las representaciones, que se logra la identificación, que se conectan los imaginarios, que se logra el reconocimiento.

En ese proceso, el arte religioso, con su estilística y materialidades propias del periodo barroco, busca que las apariencias físicas de ambos “cuerpos” se asocien, el de las efigies y el de las personas. Aquí el cuerpo *moreno* de los devotos se refleja en el cuerpo y apariencia de la *Morena* o *Chinita* de Andacollo. Morenidad que en torno a este culto y fiesta se vincula no solo a los afrodescendientes, sino que también a los indígenas y mestizos, cuya cobriza piel destacaron los viajeros del XIX. Al punto que, por ejemplo, el científico polaco Ignacio Domeyko (1978), en su descripción de los bailes chinos, los menciona como bailes “de indios” o “indios negros y de mineros” (p. 559), indistintamente, sin duda a partir de una serie de marcadores raciales, fenotípicos, sociales y económicos, pues los asigna también a una ocupación u oficio.

Entonces, sobre la morenidad de la Virgen, que es también la Chinita, no se tiene constancia documental de su primera mención. Aunque sí se cuenta con la primera referencia al concepto de la Virgen como “china” o “chinita”, citada en Domeyko para la fiesta de 1843 (1978, p. 559), siendo Ramírez (1873) quien por primera vez usa el concepto de chino como suplantación del indio. Así, la primera descripción que se hace de la virgen como *Morena* es de fines del siglo XIX, en la crónica de Francisco Galleguillos (1896) sobre la fiesta de 1895, quien menciona dicho carácter a propósito, precisamente, de su blanqueamiento por parte de los curas, señalando sobre el tema:

El color que antes tenía [la Virgen] era moreno... la hermana del cura muy dada a los retoques, le paso hace unos 6 años un barniz en la cara dejándola mui pulida como las niñas parisienses en un día de carnaval. Ese año fue duelo general para los danzantes, turbantes y chinos. Los unos gemían, aquellos lloraban, y los más hacían inauditos esfuerzos por saltar con arreglo a los bríos de otros años, pues de buena fe aseguraban que le habían cambiado a la virgen favorita [...] hasta los impíos hicieron su agosto asegurando que ya no tenía poder para producir milagros (pp. 65-66).

En la reacción negativa de los devotos se constata la fuerza que en este tipo de religiosidad tiene el vínculo físico con la imagen, necesidad de racionalidad con la materialidad sagrada que es típica del barroco (Valenzuela, 2013).

Pero este “arreglo” y cambio en la materialidad de la Virgen no era el primero, pues ya antes se había modificado la imagen, que era “de poca estatura, de moreno rostro y simpática de facciones” (Latham, 1910, pp. 202-203). En 1828, quien iba a ser el primer obispo de la Serena, y que fuera capellán de la cofradía de Andacollo entre 1826 y 1843, el religioso José Agustín de la Sierra, ordena que se modifique la imagen para adosarle refinados vestidos y ropajes de gala y fiesta, además de poder sostenerla en el anda, tareas que realizó un rústico carpintero mandado por el mayordomo de la cofradía. Esto se realizó, según Albás (2000), pues se buscaba vestir a la imagen

conforme a los gustos de la época... [por] influencia de la moda, prestar mayor majestad a la efigie de María y facilitar el modo de ostentar en público, sobre todo en las grandes festividades, los ricos obsequios que cada día iban llegando (p. 43).

Agrega que “la sorpresa fue grande y no faltaron algunas protestas, sobre todo de algunos danzantes que creían que les habían cambiado la imagen, pero luego cesó el disgusto” (p. 44). Concluye señalando que:

todos los escritores citados convienen en afirmar que el rostro de la Virgen de Andacollo era de color moreno, cosa que no coincide con el estado actual de la imagen [1943], en que aparece con el rostro más bien blanco y ligeramente sonrosado.

Cambio que mandó a hacer el obispo Orrego en 1886 a las monjas del Buen Pastor de La Serena, “siendo párroco el Sr. Casanova y capellán de la Cofradía don Manuel Contreras, y obispo de La Serena don José Manuel Orrego, quien autorizó el retoque de la imagen de la Virgen” (p. 44).

La antigua imagen de la Virgen no fue registrada visualmente en el periodo que se refieren estos cambios, el siglo XIX, pero se dispone de algunas imágenes que permiten ver, en su secuencia y progresión temporal, el proceso de blanqueamiento de la *Morena* y *Chinita* de Andacollo, tal cual se observan en estas cuatro imágenes, de los años 1900, 1910, 1909 y 1990, respectivamente.

Imágenes 2, 3, 4 y 5

Representación visual de la Virgen del Rosario de Andacollo en el siglo XX

Imagen 2. *Ilustración de la Virgen de Andacollo*



Fuente: aparece en la publicación de 1900 del claretiano M. Munizaga, ya citada.

Imagen 3. *Fotografía de la Virgen de Andacollo*



Fuente: aparece en la publicación de 1910 de Ricardo Latcham, ya citada.

Imagen 4. *Cuadro “La procesión de la Virgen de Andacollo” de Fray Pedro Subercaseaux, de 1909*



Fuente: Museo Nacional de Bellas Artes, Chile.

Imagen 5. *Fotografía de la Virgen de Andacollo sin el niño Jesús ni los ropajes de fiesta*



Fuente: Archivo Parroquial de Andacollo. s/f

Conclusiones

Así como el término *chino* va a ser parte de un proceso de blanqueamiento que se hace en el siglo XIX respecto de lo indio -el mismo baile chino es eso, mestizar y hacer contemporáneo al colonial baile de indios-, habrá también un proceso de modificación física de la imagen de la Virgen, en línea con los esfuerzos de modernización y secularización religiosa, y de crítica al barroquismo y sus materialidades. Este desmorenizar a la *Virgen Morena* de la montaña busca encubrir la vinculación de los afrodescendientes con el culto y la fiesta andacollina, tanto en cuanto cuerpo-experiencia como cuerpo-representación. La negación de este vínculo es resultado también, involuntario o no, de una línea de documentación histórica, antropológica y folclórica que no puso la debida atención en estos vínculos culturales, sociales, demográficos y territoriales de Andacollo con la población afrodescendiente.

A excepción de la historia del Negro Antonio que mencionan el libro del cura Albás, publicado por primera vez en 1943, y un trabajo inédito del presbítero Ramírez, la mayor parte de la larga bibliografía sobre los bailes chinos no se había hecho cargo del tema, incluida la publicada por los propios autores. Quizás una de las razones de esta mirada exclusivista respecto de lo indígena y la fiesta, sea que las historias del indio collo y la nomenclatura de la Virgen/Chinita apelaban a una población colonial indicada en las fuentes como “indios”. Pese a ello, en la vida de montaña se comparte una cultura popular marcada por costumbres en común, en este caso la ritualidad que se desplegaba en la fiesta católica siempre en torno a la danza, la música, el canto, el comensalismo, fiesta popular, juegos, fuegos de artificio, como se condenaba en una visita eclesíástica a la cofradía de 1700 (Albás, 2000, pp. 86-87). Esa era también la manera de celebrar del Negro Antonio a fines del siglo XVIII, y así continuaron también los bailes chinos en los siglos XIX, XX y XXI.

Esta base común, que se despliega en el baile chino, invita a pensar el mismo concepto de chino como un espacio social y cultural de confluencia de las poblaciones indígenas, afrodescendientes y mestizas durante el siglo XIX. Se hace importante reinterpretar nuevamente entonces estas tradiciones en vista de la participación de la población afrodescendiente en la principal fiesta del norte histórico de Chile. La dimensión religiosa presenta así un espacio y oportunidad de incorporación e integración social, en especial de sujetos negros y mulatos, esclavos o libres, cuya corporalidad portaba, encarnada, una serie de marcadores sociales que los vinculaban a prácticas, trabajos y espacios marginalizados, a la vez que también se los disponía en posiciones subordinadas a nivel simbólico en tanto cuerpo-representaciones.

En este contexto de vida de montaña, la devocionalidad vinculada al culto y fiesta de la Virgen *Morena* de Andacollo, habilitaba a los sujetos y les permitía agenciar privilegios y fueros en espacios corporativos de intermediación, como eran tanto la cofradía del Rosario a lo largo del siglo XVIII, como los bailes chinos en el siglo XIX. Entonces, lo católico, como sostén del orden jurídico y político de la Monarquía Hispánica, es el espacio donde sujetos se incorporan a espacios sociales -amplios como la fiesta, y micros como bailes o la cofradía-, que intermedian colectiva y corporativamente la participación social de los sujetos.

Esta base cultural y devocional común, sumada a una compartida vida de montaña, donde desplegaban sus ocupaciones pluriactivas, les permite incorporarse y vincularse a posiciones de mayor integración en la sociedad de una localidad alejada. Este punto muestra que los afrodescendientes se adaptan a las posibilidades laborales del territorio, que se vincula a oficios como la minería y la agro-ganadería, diferenciando así a los sujetos afrodescendientes que residen en estos espacios rurales, de aquellos radicados en villas como La Serena, donde priman oficios artesanales.

Estos sujetos están compartiendo en un espacio cultural común a la vez que transcultural, no diferenciado racialmente en lo representacional y devocional, aunque en lo cotidiano existía una discriminación por el color de piel. Pese a ello, las prácticas religiosas a las que se asocian son parte de culturas políticas que permiten que los sujetos agencien sus propios intereses, pese a la lejanía o distancia respecto de los centros urbanos. En Andacollo, como centro de la vida de montaña del espacio coquimbano, los afrodescendientes se integraban a las prácticas religiosas, asumían posiciones de liderazgo devocional y sellaban al futuro su fama como devotos, a la vez que se hacían parte de un eje territorial central en la vida de montaña coquimbana de los siglos XVIII y XIX.

Referencias

- Albás, P. (2000). *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. Historia de la imagen y el santuario*. ECCLA.
- Araya-Véliz, C., Arístegui, R. y Fossa, P. (2017). Pasos hacia una enacción relacional. Aporte, ambigüedades y limitaciones del concepto embodied mind en Francisco Varela: un análisis metateórico. *Mindfulness & Compassion*, 2(1), 41-46.
- Arzobispado de Santiago. (1895). *La provincia eclesiástica chilena: erección de sus obispos y división en parroquias*. Imprenta de la Casa Editorial Pontificia de B. Herder - Sociedad Bibliográfica de Santiago.
- Arre Marfull, M. (2011). Comercio de esclavos: mulatos criollos en Coquimbo o circulación de esclavos de 'reproducción' local, siglos XVIII–XIX. Una propuesta de investigación. *Cuadernos de Historia*, (35), 61-91.

- _____. (2011). El duro tránsito del ‘ser mujer’ y el ‘ser hombre’ esclavo en el Chile colonial. Una reflexión desde la infancia. *Revista Nomadías*, (13), 9-30.
- _____. (2008). *Esclavos en la Provincia de Coquimbo: espacios e identidad del afrochileno entre 1702 y 1820*. [Tesis para optar al Grado de Licenciada en Historia Universidad de Chile].
- _____. (2011). Comercio de esclavos: mulatos criollos en Coquimbo o circulación de esclavos de ‘reproducción’ local, siglos XVIII–XIX. Una propuesta de investigación. *Cuadernos de Historia* (35), 61-91.
- _____. (2012). *Mulatillos y negritos en el Corregimiento de Coquimbo. Circulación y utilización de niños como servidumbre y mano de obra esclava en Chile (1690-1820)*. Universidad de Chile.
- _____. (2021). Sobre la esclavitud africana, la trata de esclavizados y presencia afrodescendiente en América y Chile. En Arre Marfull, Montserrat, Rafael González Romero, Luis Madrid Moraga, y Andrea Sanzana Sáez (Eds.) *Antecedentes para estudiar la presencia afrodescendiente y afromestiza en la Región de Coquimbo. Siglos XVI-XIX* (pp. 25-35), Corporación Cultural de Ovalle.
- Arre Marfull, M., González Romero, R., Madrid Moraga, L. y Sanzana Sáez, A. (2021). *Antecedentes para estudiar la presencia afrodescendiente y afromestiza en la Región de Coquimbo. Siglos XVI-XIX*. Corporación Cultural de Ovalle.
- Arre Marfull, M. y Proyecto AfroCoquimbo (Ed.) (2022). *Historia Afro-Indígena. Reflexiones y propuestas teóricas para Chile y el territorio andino*. Editorial Universidad Alberto Hurtado/ Proyecto Afro-Coquimbo.
- Arrelucea Barrantes, M. (2018). *Sobreviviendo a la esclavitud. Negociación y honor en las prácticas cotidianas de los africanos y afrodescendientes. Lima, 1750-1820*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Balbontín de la Torre, P. (1778). [Padrón de La Serena]. Archivo Nacional de Chile (Fondo Varios, Vol. 450), Santiago de Chile, Chile
- Berenguer, J. y Pimentel, G. (2017). Introducción al estudio de los espacios internodales y su aporte a la historia, naturaleza y dinámica de las ocupaciones humanas en zonas áridas. *Estudios Atacameños*, (56), 3-20.
- Carvajal, H. (1993). *Vicuña y la Toponimia del Valle de Elqui*. Universidad de La Serena.
- Censo de 1813 (1953). *Levantado por Juan Egaña de orden de la Junta de Gobierno formada por los señores Perez, Infante y Eyzaguirre*. Imprenta Chile.
- Censo Jeneral de la República de Chile. *Levantado el 19 de abril de 1865*. Santiago de Chile: Imprenta Nacional, 1866.
- [Censo de población de La Serena]. (C.1820). Archivo Museo Arqueológico de La Serena (Fondo Cabildo de La Serena), La Serena, Chile.
- Contreras Mühlenbrock, R., González Hernández, D. y Peña Álvarez, S. (2011). *Fiestas religiosas tradicionales de la región de Coquimbo. Siglos XVI-XXI*. Gobierno Regional de Coquimbo-Etnomedia.

- Contreras Mühlenbrock, R. y González Hernández, D. (2010). *Evangelización temprana y cofradías religiosas del norte verde. El caso de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. 1676-1826* (Manuscrito). Ovalle.
- _____. (2014). *Será hasta la vuelta de año. Bailes chinos, festividades y religiosidad popular del Norte Chico*. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- _____. (2019). *Si tú nos prestas la vida. La devoción popular de los bailes chinos y sus fiestas*. Etnomedia-Mucam.
- Contreras Mühlenbrock, R., y González Hernández, D. (2019). Control social, disciplinamiento y autonomía cultural: el caso de la tradición devocional de los bailes chinos de Andacollo (siglos XVII al XIX)”. En Grit Kirstin Koeltzsch y Renata de Lima Silva (Comps.), *Performances culturales en América Latina Estudios de lo popular, género y arte* (45-72). Purmamarka Ediciones.
- Contreras Mühlenbrock, R., y González Romero, R. (2023). Devoción popular y movilidad transfronteriza en los andes cuyano-coquimbanos. Bailes chinos y culto a la Virgen de Andacollo (Chile y Argentina, siglos XIX a XXI). En Luciana Lago, Rafael Contreras Mühlenbrock, y Ana Inés Barelli (Comps.), *Territorios religiosos; caminos y recorridos de investigación* (pp. 23-72), Teseo.
- Cordero, M. (2016). *Institucionalizar y desarraigar: las visitas de idolatrías en la diócesis de Lima, siglo XVII*. Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva Agüero-Universidad Adolfo Ibáñez.
- _____. (2014). Precariedad del proyecto disciplinador de la Corona e Iglesia en el siglo XVIII: Las doctrinas periféricas de la diócesis de Santiago de Chile. En Verónica Undurraga y Rafael Gaune (Eds.), *Formas de Control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX* (pp. 143-66), Uqbar.
- Cordero, M., y Contreras, R. (2023). La Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. Antecedentes de su formación y evolución histórica (siglos XVII al XVIII). *Revista Cauriensia*, Vol. XVIII, 1079-1104.
- Domeyko, I. (1978). *Mis Viajes*. Editorial Universitaria.
- Ellard, C. (2015). *Places of the Heart. The psychogeography of Everyday Life*. Bellevue Literary Press.
- Empadronamiento*. (1738). Archivo Nacional de Chile (Fondo Real Audiencia, vol. 666, Pieza 2, ff. 1-83). Santiago de Chile, Chile.
- Espinoza, E. (1897). *Jeografía descriptiva de la República de Chile: arreglada según las últimas divisiones administrativas, las más recientes exploraciones i en conformidad al censo jeneral de la República levantado el 28 de noviembre de 1895*. Imprenta i Encuadernación Barcelona.
- Falch, J. J. (1993). Fundación y primer florecimiento de la Cofradía de Nuestra Madre Santísima del Rosario de Andacollo. *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, 11, 149-176.

- Fonseca, J. (2007). Las cofradías en Cantabria: elementos para la comprensión de una estructura socio-religiosa significativa en los siglos XVI-XVIII. *Historia Moderna*, 20, 43-71.
- Galleguillos, F. (1896). *Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle*. Tipografía Nacional.
- Godoy, M. (2007). *Chinos. Mineros-danzantes del Norte Chico, siglos XIX y XX*. Ediciones Universidad Bolivariana.
- González, D. (2013). Las cofradías en la formación religiosa y el control festivo en las parroquias de Galicia y el norte de Portugal en época moderna. *Obradoiro de Historia Moderna*, (22), 63-92.
- González, C. (2008). La vida cotidiana de las esclavas negras: espacio doméstico y relaciones familiares en Chile colonial. En Sonia Montecino (Ed.), *Mujeres Chilenas: fragmentos de una historia* (41-52), Catalonia.
- _____. (2014). *Esclavos y esclavas demandando justicia. Chile, 1740-1823*. Santiago: Universitaria.
- Hevilla, M. C. (5-10 de mayo de 2014). Instituciones de control, familias y trashumancia en las fronteras andinas argentino-chilenas, 1996-2013 [Ponencia] *XIII Coloquio Internacional de Geocrítica. El control del espacio y los espacios de control*. Barcelona, España.
- Hevilla, M. C., y Zusman, P. (2008). Diez años de estudios de fronteras en los coloquios internacionales de Geocrítica. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* (12). <https://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-270/sn-270-150.htm>
- Lacoste, P. (2008). El arriero y el transporte terrestre en el Cono Sur (Mendoza, 1780-1800). *Revista de Indias* 68 (244), 35-68.
- _____. (2016). *El Pisco nació en Chile. Génesis de la primera Denominación de Origen de América*. RIL editores.
- _____. (2009). Transporte terrestre en el Cono Sur (1550-1850): arrieros y troperos. Si Somos Americanos. *Revista de Estudios Transfronterizos*, 9(2), 141-68.
- Latcham, R. (1910). La Fiesta de Andacollo i sus Danzas. *Revista de la Sociedad de Folklore Chileno*, I(5), 195219.
- La Serena* (1870, 3 de diciembre). La Reforma.
- Lemperrière, A. (2014). *Entre Dios y el Rey: la república. Ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. FCE.
- Libro I de Bautismo*. (1668-1797a). Archivo Parroquial de Andacollo (S/D), Andacollo, Chile.
- Libro de Actas de la Cofradía de Nuestra Señora de Andacollo*. (1676-1703). [Libro de Actas de la Cofradía de Nuestra Señora de Andacollo]. Archivo del Arzobispado de Santiago (Legajo, 16 fojas), Santiago de Chile, Chile.
- Libro n° 003* (1865-1879) Archivo Museo Arqueológico de La Serena, (Fondo Intendencia), La Serena, Chile.

- Méndez Beltrán, L. M. (2009). *El comercio minero terrestre entre Chile y Argentina 1800-1840. Caminos, Arriería y Exportación Minera*. Fondo de Publicaciones Americanistas-Universidad de Chile.
- Munizaga, M. (1900). *El santuario y la fiesta de Nuestra Señora de Andacollo*. Establecimiento Tipográfico La Hormiga de Oro.
- Nielsen, A. (2006). Estudios internodales e interacción interregional en los Andes Circumpuneños: Teoría, método y ejemplos de aplicación. En H. Lechtman (Ed.), *Esferas de interacción prehistóricas y fronteras nacionales modernas en los Andes Sur Centrales* (pp. 29-62), Instituto de Estudios Peruanos e Institute of Andean Research. <https://doi.org/10.1007/s00334-005-0093-8>.
- Oficina Central de Estadística. (1876). *Quinto Censo Jeneral de la Población de Chile. Levantado el 19 de abril de 1875 i Compilado por la Oficina Central de Estadística en Santiago*. Imprenta del Mercurio.
- _____. (1889). *Sexto Censo Jeneral de la Población de Chile. Levantado el 26 de noviembre de 1885 i Compilado por la Oficina Central de Estadística en Santiago*. Imprenta de la Patria.
- _____. (1900). *Sétimo Censo Jeneral de la Población de Chile. Levantado el 28 de noviembre de 1895 i Compilado por la Oficina Central de Estadística*. Imprenta El Universo.
- Ogass, C. (2009). Por mi precio o mi buen comportamiento: oportunidades y estrategias de manumisión de los esclavos negros y mulatos en Santiago de Chile, 1698-1750. *Revista Historia*, (42), 141-184.
- Ortega, L. (2009). Del auge a la crisis y la decadencia. La minería del cobre entre 1875 y 1925. En Luis Ortega, Milton Godoy y Hernán Venegas (Eds.), *Sociedad y minería en el Norte Chico, 1840-1930* (pp. 17-66), Universidad Academia de Humanismo Cristiano-Universidad de Santiago de Chile.
- Ovalle, A. de (1646). *Histórica Relación del Reino de Chile*. Editor F. Cauallo.
- [Para que venda un mulato llamado Juan José]. (1807, 9 de octubre). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 56, ff. 583 y ss). Santiago de Chile, Chile.
- Pereira, M. (2006). La Iglesia Católica y su misión en los valles de la IV Región: breve reseña histórica. En Paloma Mujica y Adriana Sáez (Eds.), *Materia y Alma. Conservación del Patrimonio Religioso en los valles del Elqui y Limarí* (pp. 11-25), CNCR-DIBAM.
- Pinto Rodríguez, J. (1983). *La Serena Colonial. Valparaíso*. Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Pinto, J. (2015). *La población del Norte Chico en el siglo XVIII. Crecimiento y distribución en una región minero-agrícola de Chile*. Ediciones Tequirque.
- Pizarro, G. (2001). *El valle del Limarí y sus pueblos. Estudio histórico de la gestación de los poblados de la Provincia del Limarí, siglos XVI-XX*. Editorial Atacama.

- _____. (2010). *El valle de Samo. Historia y familias. Conformación histórico-social de la comuna de Río Hurtado*. Graphic Arts Impresores.
- Plath, O. (1951). *Santuario y Tradición de Andacollo*. Ed. Platur.
- Ramírez, J. R. (1873). *La Virgen de Andacollo. Reseña histórica de todo lo que se relaciona con la milagrosa imájen que se venera en aquel pueblo*. Imprenta El Correo del Sábado.
- Repertorio Chileno (Año de 1835). *Censo de 1835*. Imprenta Araucana.
- Rozas y Oballe, J. (1778). [Matrícula General de la Ciudad de la Serena hecha por el Dr Dn Joseph de Rozas y Oballe Cura y Vicario foraneo de estha Ciudad. 1778]. Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, Legajo 177.
- Rueda, J. de (1596, 8 de septiembre). [Visita del Juez Visitador Joachim de Rueda a los peones mineros de las encomiendas de Nancagua, Malloa y Aconcagua, que se encuentran en las minas de Nuestra Señora de Andacollo, Jurisdicción de La Serena]. Archivo del Convento de Santo Domingo (vol. D1-15-1), Santiago de Chile, Chile.
- Santillán, F. (2003). Relación de las visitas y tasas que el señor Fernando de Santillán oydor de su Majestad hizo en la Cibdad de Santiago Provincias de Chile en los repartimientos de indios de sus términos y de la Cibdad de La Serena. 1558. En Hernán Cortés, Patricio Cerda y Guillermo Cortés (Eds.), *Pueblos Originarios del Norte Florido de Chile* (pp. 13-213). Huancara Estudio Histórico.
- Serrano, S. (2008). *¿Qué hacer con la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Fondo de Cultura Económica.
- [Traspaso de mulata nombrada Bonifacia]. (1786, 2 de septiembre). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 48, ff. 320v. y ss). Santiago de Chile, Chile.
- Valenzuela, J. (2013). *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609/1709)*. LOM Ediciones.
- [Venta de negro llamado Miguel]. (1769, 29 de noviembre). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 4, ff. 231 y ss). Santiago de Chile, Chile.
- [Venta de mulata nombrada Basilia]. (1792, 31 de agosto). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 48, ff. 602 y ss). Santiago de Chile, Chile.
- [Venta de mulatilla llamada Francisca]. (1793g, 22 de octubre). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 48, ff. 643v. y ss). Santiago de Chile, Chile.
- [Venta de un negrito llamado Josef Rafael]. (1794h, 24 de enero). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 54, ff. 293v. y ss). Santiago de Chile, Chile.
- [Venta de mulata llamada Mercedes. Escritura inconclusa]. (1797, 6 de marzo). Archivo Nacional de Chile, (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 57, ff. 325v. y ss). Santiago de Chile, Chile.

- [Venta de un mulato llamado Josef María Cortés]. (1798, 12 de febrero). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 58, ff. 17v. y ss). Santiago de Chile, Chile.
- [Venta de una mulatilla llamada Eugenia]. (1798, 12 de septiembre). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 56, ff. 173 y ss). Santiago de Chile, Chile.
- [Venta de esclavo de 12 años]. (1814, 2 de julio). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 65, ff. 45 y ss). Santiago de Chile, Chile.
- [Venta de una mulata esclava]. (1815, 20 de marzo). Archivo Nacional de Chile (Fondo Escribanos de La Serena, vol. 65, ff. 106 y ss.), Santiago de Chile, Chile.
- Zúñiga, J.-P. (2009). Huellas de una ausencia. Auge y evolución de la población africana en Chile: apuntes para una encuesta. En Celia Cussen (Ed.), *Huellas de África en América: perspectivas para Chile* (pp. 81-108). Editorial Universitaria.

9. Sobre conceber e parir: os cuidados com os corpos que procriam nas reduções da Província Jesuítica do Paraguai (séculos XVII e XVIII)¹

Eliane Cristina Deckmann Fleck²

9. Sobre concebir y dar a luz: el cuidado de los cuerpos que procrean en las reducciones de la Provincia jesuítica del Paraguay (siglos XVII y XVIII)

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar la búsqueda de normalización, disciplina y control de los cuerpos negros en la parroquia de Santísima Trinidad, en la capitania de Río de Janeiro en el Brasil del siglo XVIII.

Tal propuesta se presenta como una tentativa de que, a través da utilização de un Libro de Visitas Pastorales de la feligresía aludida, se perciben indicios en las anotaciones de los visitantes relacionados a los cuerpos de los negros esclavos como cuerpos dóciles. Pues en intervalos de 2 a 4 años, como se verá, estuvieron esos visitantes presentes en la región, atendiendo a lo dispuesto en las pastorales publicadas por los prelados del obispado de Río de Janeiro, en atención a lo que determinaban las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía en el año 1717.

El presente artículo está elaborado también por la participación en el Coloquio de Cuerpos Negros realizado en la Universidad Salgado de Oliveira en el año 2020 que nos invitó a buscar abrir nuevas posibilidades a nuevos abordajes para una región hasta el momento poco explorada por los estudios sociales de tipo histórico e historiográfico, en especial en la centuria seleccionado del siglo XVIII respecto de las historicidades de los cuerpos de los esclavizados.

¹ Projeto “Circulação e apropriação de saberes em obras manuscritas e impressas de Cirurgia na América meridional do Setecentos” (CNPq e FAPERGS, 2017-2022).

² Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e CNPq (Bolsista de Produtividade Pq2). E-mail: ecdfleck@gmail.com.

La fuente principal para un estudio de Historia Social como el que se propone, es el manuscrito *Libro de las Pastorales y Capítulos de Visita* de esta parroquia de la Capitanía de Río de Janeiro, que forma parte del acervo de documentación histórica de la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro del Estado Federativo del Brasil. El análisis propuesto se realizará a partir de considerar de manera detenida y con registros demográficos e históricos los registros de las visitas realizadas por los preladados del obispado de la ciudad de Río de Janeiro, en cumplimiento de las Constituciones Primadas del Arzobispado de Bahía. Para ello, se seleccionan cuidadosamente los informes que guardan coherencia con el tema del texto de los cuerpos negros, aunque no sea explícitamente en relación directa con los cuerpos físicos, pero también dando relevancia a los cuerpos sociales.

Finalmente, en el texto se hace también referencia a un levantamiento parcial de la población esclava en la parroquia de Santísima Trinidad, a partir de documentos del siglo XVIII coetáneos a la fuente principal. La base teórica de este texto es el desarrollo de las relaciones de poder en su aspecto relacional, propuesto por Michel Foucault y Fredrick Barth, así como el apoyo necesario de otras bibliografías referidas al Brasil en el periodo imperial.

Resumo

Nas Cartas Ânua da Província Jesuítica do Paraguai dos séculos XVII e XVIII e nos receituários e tratados manuscritos de medicina e cirurgia, escritos na América e com ampla circulação entre os agentes encarregados das artes de curar no século XVIII, aparecem registrados os cuidados que deveriam ser dispensados às gestantes e parturientes e os tratamentos que as mulheres acometidas por enfermidades que afetavam o útero deveriam receber. Se nas Ânua, predominam as menções a tratamentos e curas com o emprego de relíquias, orações e sacramentos, nos tratados adotados nas reduções mantidas pela Companhia de Jesus na região platina, como a *Materia Médica Misionera* (1710) e o *Libro de Cirugía. Trasladado de autores graves y doctos para alivio de los enfermos. Escrito en estas Doctrinas de la Compañía de Jesús* (1725), encontramos receitas e tratamentos indicados para a gestação, o parto e o puerpério baseados em pressupostos empíricos e teóricos consagrados na Europa. Para além da identificação das percepções sobre o corpo feminino, dos cuidados dispensados às gestantes e às parturientes e dos procedimentos mágico-curativos ou médico-cirúrgicos adotados, a análise desta documentação permite a discussão sobre as evidências de apropriação de obras de autores clássicos e contemporâneos que se debruçaram sobre enfermidades femininas, bem como dos indícios de circulação de saberes e práticas terapêuticas ligados aos “males de madre” ao longo dos séculos XVII e XVIII.

Palavras-chave: Enfermidades; Femininas; Província Jesuítica do Paraguai.

Introdução

A Companhia de Jesus, criada por Inácio de Loyola em 1540, se diferenciou das demais ordens religiosas porque “exigia un cierto rigor intelectual de sus integrantes”, sendo que “el estudio no era un mero apéndice de la vida espiritual sino también una forma de participar en los debates intelectuales de la época y el modo de desarrollar un proyecto científico propio”. Para Luis Millones Figueroa e Domingo Ledezma:

El saber de los jesuitas debe entenderse como una combinación de, al menos, tres coordenadas: la herencia del conocimiento aristotélico y de la tradición hermenéutica cristiana; la orientación humanística de su régimen educativo (*Ratio Studiorum*); y sus prácticas institucionales (o cultura corporativa) (2005, p. 9).

É curioso, contudo, observar que, apesar de os jesuítas terem se dedicado ao alívio dos doentes, tanto na Europa, quanto na América, nem o Direito Canônico, nem as Constituições da Companhia de Jesus consideravam esta atividade como própria de religiosos. De acordo com as Constituições: “El estudio de Medicina e Leyes, como más remoto de nuestro Instituto, não se tratará em las Universidades de la Compañia, o a lo menos no tomará Ella por si tal assumpto” (Iparraguirre, 1952, p. 471). Apesar da proibição do exercício da medicina, as Constituições previam que os noviços deveriam fazer estágios em hospital durante um mês, como exercício de humildade e caridade, e que fossem nomeados os mais aptos para atuarem junto a farmácias e enfermarias.

Foi somente em 1576, que o Papa Gregório XIII outorgou à ordem permissão para a prática da medicina em regiões onde faltassem médicos e pudessem ser úteis também para as almas e não somente para os corpos:

a todos e a cada um da referida Companhia de Jesus, entendidos em medicina, que há agora e que haverá adiante, para que, com a permissão de seus superiores exerçam livremente o ofício de curar tanto dos enfermos da mesma Religião, como a estranhos e seculares (Leonhardt, 1937, p. 104).

Assim, no início do século XVII, os padres e irmãos jesuítas enviados para as terras de missão da América espanhola acudiriam “al alivio de los enfermos, con más buena voluntad que ciencia adecuada”, postura que, de certa forma, explica o lugar ambíguo que os jesuítas ocuparam na história da ciência moderna, uma vez, que ora se lhes atribui uma pequena contribuição ao avanço científico, ora deslocase o interesse científico dos membros da Ordem a uma atividade subordinada a objetivos religiosos, valiosa apenas na medida em que contribuía para a missão evangelizadora (Rabin, 2014; Waddell, 2015). É preciso, contudo, observar que se “no eran médicos, ni entendían de medicina” (Furlong, 1962, p. 604), “(...) a

las veces, tenían efectos saludables los remedios que prescribían” (Furlong, 1947, p. 59), se encarregando de levar “los consuelos espirituales (...) procurando que no les faltase el alimento conveniente a su estado y las medicinas posibles y a veces también haciendose de médicos y enfermeros” (Hernández, 1913, p. 16). Considerando que nenhum dos missionários enviados para a Província Jesuítica do Paraguai³ eram “buenos enfermeros [y] que sepamos, médico de profesión”, solicitaron “a su General en 1632” que enviase “cuatro Hermanos que asistan en dichas Reducciones”, sendo que um deles deveria entender “algo de botica, medicina, barbería y enfermería, y que éstos estén a disposición del Superior de las dichas Reducciones, para mudarlos de una Reducción a otra, como juzgare convenir” (Furlong, 1947, p. 61).

No século seguinte, contando com a colaboração de informantes nativos, os padres e irmãos jesuítas não apenas produziram como fizeram circular saberes e práticas terapêuticas -através da intensa correspondência que os membros da ordem mantinham entre si e de cópias de tratados e receituários- tanto entre as reduções e os colégios da Província Jesuítica do Paraguai, quanto entre estes e aqueles instalados na Europa. Sabe-se que os *libros de medicina* manuscritos circulavam de redução em redução, sob a forma de cadernos, sem especificação de seu autor, e, ainda, que estes cadernos eram copiados para que as receitas não se perdessem. Um deles -supostamente do século XVIII, pela forma de sua escritura-, contém procedimentos e receitas para afecções do estômago e também para o parto e o puerpério. Sua data de redação é desconhecida, razão pela qual não se pode dizer que este tenha sido o primeiro receituário de medicina guarani. Sabe-se que foi encontrado na redução de São Borja [razão pela qual é denominado *Manuscrito de São Borja*], situada sobre a margem esquerda do rio Uruguai, mas isto não significa que tenha sido nela redigido.

Nas Cartas Ânuaas relativas à Província Jesuítica do Paraguai, encontramos evidências de que, desde o século XVII, circularam *libros de medicina* manuscritos, sob a forma de cadernos e sem especificação de autoria, com a intenção de que as receitas e os procedimentos terapêuticos não se perdessem.⁴ A produção de

³ Ao longo dos séculos XVII e XVIII, a Província Jesuítica do Paraguai possuía limites mais extensos que os da moderna República paraguaia, abarcando territórios do Brasil, Paraguai, Uruguai, Argentina e Bolívia.

⁴ A despeito do caráter edificante das Ânuaas e da estratégia narrativa orientada para a exaltação da resignação diante da doença e da morte, nelas encontramos descrições sobre os efeitos causados pelas epidemias, procedimentos curativos e as medidas, tais como a instalação de enfermarias, o isolamento dos doentes ou o adequado enterramento dos mortos, adotadas pelos missionários.

cópias desses receituários, bem como sua circulação revelam a preocupação desses religiosos em colocar tais saberes e práticas curativas à disposição tanto dos missionários encarregados das artes de curar quanto dos indígenas concentrados nas reduções, atuando, desta forma, como “mediateurs” (Castelnau-L’Estoile, Copete, Maldavsky y Županov, 2011, p. 9).

Conscientes da importância do cuidado dos corpos dos indígenas para o processo de conversão, os missionários não se dedicaram apenas a buscar “la salud de las almas con tanto fervor como si se tratara de salvar su propia alma” (Maeder, 1984, p. 30), mas, também, à instalação de boticas e de hospitais e à incorporação da farmacopeia e das terapêuticas curativas indígenas, como se pode constatar nos receituários e tratados de medicina e cirurgia escritos por padres e irmãos jesuítas. Em razão disso, tanto as *Ânuas*, quanto as obras como a *Materia Médica Misionera* e o *Libro de Cirugía, Tradladado de autores graves y doctos para alivio de los enfermos*, possibilitam a reconstituição do ambiente intelectual em que irmãos e padres jesuítas se encontravam inseridos na América nos séculos XVII e XVIII, e, sobretudo, a compreensão dos efeitos da experiência americana sobre as concepções de corpo e de saúde e doença que se fazem presentes nesta documentação.

O *Materia Médica Misionera* possui 458 páginas, 148 ilustrações de plantas e um frontispício com a imagem de Nossa Senhora das Dores, padroeira dos enfermos. A obra conta com cinco capítulos, além do Prólogo, sendo que os três primeiros são dedicados à nomenclatura e às propriedades das plantas, bem como às instruções sobre sua coleta e virtudes. Ele *Libro de Cirugía* permaneceu inédito até 2014, quando, confirmando as informações divulgadas por Garzón Maceda (1916) e Furlong (1947), foi localizado na biblioteca do convento San Francisco, de Catamarca, na Argentina. Neste mesmo ano, a Oficina de Patrimônio Cultural da Província Franciscana de la Asunción de la Santísima Virgen del Rio de la Plata digitalizou o manuscrito que passou a integrar a Colección Manuscritos do Arquivo Histórico dessa Província Franciscana, de Buenos Aires, Argentina.

Dentre as várias versões impressas da obra *Materia Médica*, destacamos a que foi publicada em 1888, por Ricardo Trelles (1945), e a que foi publicada por Carmen Martín Martín (1995). A cópia manuscrita do tratado *Materia Médica Misionera*, com data de 1790, que se encontra no Instituto Anchietano de Pesquisas -Unisinos- parece confirmar a circulação de cópias de obras desta natureza entre os diferentes espaços de atuação da Companhia de Jesus. Estudos já têm demonstrado que muitas das obras que integravam as bibliotecas das boticas ou colégios da Companhia foram copiadas por indígenas, contribuindo, desta forma, para a conformação de uma “rede de troca de experiências e de informações” e para a disseminação de uma série de saberes e práticas de cura. Ao compararmos a versão

de 1790 com a de 1710, percebemos que a primeira não conta com alguns dos elementos pré-textuais presentes na versão original da obra, tais como as *tablas*. O fato de a versão do final do século XVIII não ter considerado a versão integral do manuscrito pode ter resultado de certo pragmatismo ou da seleção -arbitrária ou não- do seu conteúdo quando da realização da cópia.

Além do Prólogo e das tabelas com informações geográficas das reduções da Província Jesuítica do Paraguai, o *Libro* conta com nove capítulos. O primeiro capítulo intitula-se *Dispensário Médico, conteniendo diferentes fórmulas magistrales de medicamentos, para ser administrados por via oral o em aplicaciones externas*, o segundo *Anatomía del cuerpo humano*, o terceiro *Tratado Brebe del Modo de Sangrar*, o quarto *Enfermedades de la cabeza*, o quinto *Enfermedades del Pecho*, o sexto *Enfermedades de la Cavidad Abdominal*, o sétimo *Enfermedades de las mujeres*, o oitavo *Tratado de las fiebres* e o último *Capítulo del pulso, orina y crisis. Algunos tratamientos quirúrgicos; medidas para curar el ‘morbo gálico’ y el Escorbuto*. Anexados à essa primeira parte, encontram-se o *Libro 2º de Cirugía, de los tumores en general* e um *Tratado de los Pronósticos con tablas que muestran la complexión y aspecto de los siete planetas y los doce signos celestes, entre los cuales está la luna y los días más convenientes para evacuar los humores, por medio de las sangrías o purgantes*.

A gestação e os partos nas Cartas Anuais: a busca pela salvação dos corpos e das almas

Ao longo da primeira metade do século XVIII, os jesuítas encarregados de missionar na América platina continuaram observando as Instruções relativas à instalação das reduções que haviam sido definidas em 1609 e 1610. A primeira Instrução, de 1609, teve como destinatários os missionários José Cataldino e Simão Maceta, enviados ao Guairá. A segunda, de 1610, foi dirigida a todos os jesuítas que atuavam entre os indígenas do Guairá e do Paraná e entre os Guaicuru, e recomendava que:

No sitio mais apto façam a Redução e a povoação. *Nisso advertirão primeiro que tenha água, pescaria, boas terras e que estas não sejam todas alagadiças, nem muito quentes, mas que tenham bom clima e se apresentem sem mosquitos e isentas de outros incômodos* (Rabuske, 1978, p. 24, grifos nossos).

Estas recomendações não impediram, contudo, que os indígenas, que nelas viviam, adoecessem e morressem devido a uma série de enfermidades.

Durante as epidemias, especialmente as gestantes e parturientes mereceram a atenção dos missionários, tanto em função da iminência da ocorrência de abortos, quanto pela possibilidade de, através dos partos, ser ressaltada “la eficacia de la intercesión de nuestro Santo Padre [Ignacio]” (Leonhardt, 1927, p. 53). O receio de que as crianças recém-nascidas não fossem batizadas e, assim, não tivessem

assegurada a sua salvação, fazia com que os missionários destacassem situações como esta: “*Dió a luz una criatura pequeña, pero viva. Apenas bautizada voló al cielo; mientras la madre sanó por completo*” (Leonhardt, 1927, pp. 53-54, grifos nossos). Ou, então, a que outro missionário registrou: “*Ya por tres días sufría allí una pobre india de crueles dolores de parto; pero con el contacto con una reliquia de nuestro patriarca San Ignacio dio bien a luz su criatura, bautizada en seguida*” (Leonhardt, 1927, p. 5, grifos nossos). Na mesma carta, encontramos o relato feito sobre outro parto difícil e o nascimento de gêmeos:

Así experimentó el gran poder de San Ignacio una india, la cual ya por cuatro días sentía atroces dolores de parto. Ya no hubo esperanzas de que la criatura naciera viva, y ella mismo ya no esperaba sino la muerte. Asistió a la moribunda uno de nuestros Padre. Animó la a encomendarse a nuestro santo Padre Ignacio, aplicándole una reliquia del Santo Padre. Dio a luz en seguida a dos criaturas, las cuales, juntamente con su madre, están sanas y buenas (Leonhardt, 1927, p. 41, grifos nossos).

Em algumas Ânua encontramos registros que permitem especular sobre índices de mortalidade infantil, de fecundidade e de natalidade nas reduções mantidas pela Companhia, e, também, sobre o conhecimento que os jesuítas tinham da anatomia do útero e das etapas do parto. Em uma delas, o padre informa que:

Después de haber dado a luz a su séptimo hijo, *estaba para morir una india; no pudiendo desprenderse de las secundinas [la placenta y membranas que envuelven el feto], pudriéndose ellas de un modo perceptible*. Aplicó se le la efigie de San Ignacio, y se libró y sanó (Leonhardt, 1927, p. 53, grifos nossos).

Na Ânua de 1650-1652, encontramos relatadas duas situações de complicações surgidas durante o parto. Na primeira delas, a mulher “estaba ya sufriendo por tres días, y agonizando, cuando se salvó su vida tocándola con la medalla de San Ignacio”, enquanto a segunda informa que uma mulher “*embarazada la primera vez, pero con un apostema maligno en al seno*” foi socorrida pelo padre que colocou sobre seu ventre “una reliquia de nuestro Padre Ignacio. *Nació bien el hijo, y sanó la madre por completo*” (Leonhardt, 1927, p. 11, grifos nossos). Em relação ao primeiro caso, o padre registra que “*habían ya auxiliado la moribunda*”, tendo sido chamado -tardiamente e apenas- para administrar os sacramentos (Leonhardt, 1927, p. 11, grifos nossos). Quanto ao auxílio prestado à parturiente moribunda, é preciso considerar que as mulheres prestes a dar à luz contavam com o apoio de indígenas parteiras, como se pode constatar nesta referência feita a elas na Ânua de 1659-1660: “*Había otra moribunda de parto con hemorragia. Por su extremada debilidad estaba desahuciada por las parteras, diciendo ellas, que la criatura se había muerto en el seno de ella*”. Auxiliaron a la

moribunda con los últimos sacramentos de la Iglesia, y trajeron una reliquia de nuestro Santo Padre (Leonhardt, 1927, pp. 53-54, grifos nossos).

Mas não apenas as indígenas parteiras observavam e mantinham práticas tradicionais nas reduções, também as gestantes parecem ter seguido à risca o cumprimento das funções sociais tradicionais e, conseqüentemente, dos afazeres que cabiam a elas, independentemente da sua condição de grávidas prestes a dar à luz. Sabe-se que sobre as mulheres indígenas recaíam precauções, interdições e resguardos específicos durante a gravidez e no período após o parto. Muitas delas -como as Payaguás- costumavam dar à luz sem a ajuda de outras mulheres, exceto quando houvesse complicações ou as dores aumentassem; outras, como as mulheres Lengua, “a continuación de el [o parto] no dejan de hacer sus trabajos ordinários” (Azara, 1998, p. 71). O padre Martin Dobrizhoffer (1967-1970) é enfático ao afirmar que para os Abipones, “el parto da menos trabajo a las parturientas que a sus maridos”, pois, logo após o nascimento da criança, o pai se afastava de qualquer esforço físico (p. 211). Já o padre Paucke (1943) registrou que entre os Mocovís, tão logo se iniciassem as dores do parto, o pai da criança que estava por nascer se isolava “como si él estuviere enfermo a la muerte”, cabendo à parturiente “cocinarle y darle bien de comer” (p. 222). Neste relato, o padre informa que:

Una de ellas sufrió tan crueles dolores que, si revolcaba en el suelo, como fuera de sí (...) estando en el campo fue llevada al pueblo fuera de sentidos. Invocaron entonces al Santo Patriarca, aplicando a la enferma algunas reliquias suyas; después de lo cual recobró la salud (Leonhardt, 1927, p. 53, grifos nossos).

As inúmeras referências a complicações surgidas durante partos que encontramos nas Ânuas da segunda metade do século XVII se mantêm nas cartas da primeira metade do século XVIII, como se pode constatar nesta passagem em que ficam evidentes as críticas de alguns missionários à atuação das parteiras:

Hay que mencionar en este lugar también una gracia, alcanzada por reliquias de San Ignacio. *En una estancia vecina estaba gravemente enferma de parto la esposa de Don Alonso de Alfaro. Duró ya 10 días este tormento, por la mala colocación de la criatura y la ignorancia de la partera. (...) Al saber del caso el Padre Rector Sebastián de San Martín, envió a la enferma unas reliquias de San Ignacio, alentándola a la confianza de un buen parto. Y en realidad, al acercarse a la enferma las reliquias, cobró ella nuevas fuerzas, y nació un niño llorando débilmente. No podía vivir por el destrozo de su cráneo. Fue bautizado en seguida, y al tercer día voló su alma al cielo (Leonhardt, 1927, p. 79, grifos nossos).*

Nesta mesma Ânua, encontramos menção à necessidade de ser realizada uma cirurgia, devido ao estado em que se encontrava a parturiente:

Un caso muy singular hubo el año de 1722 en el pueblo de Jesús. *Hubo allí una señora embarazada de seis meses, tan gravemente enferma, que estaba ya para morir.* Toda la familia estaba afligida, y ella más que todos, y esto por la única razón de que se le muriese su hijo por nacer, sin alcanzar el bautismo. *Habíase, en previsión de esto, preparado todo para una operación cirúrgica,* que se iba a hacer luego muerta ella, para tentar el bautismo de la criatura. Dios le inspiró un remedio más eficaz. Confesó se, y puso se después la medalla de San Ignacio, poniendo su confianza en él. *No se engañó; pues, apenas puesto la medalla, pudo dar a luz a la criatura, la cual sin demora fue bautizada.* Con esto se tranquilizó la enferma, y murió plácidamente en el Señor (Leonhardt, 1927, p. 159, grifos nossos).

A frequência com que os missionários relatam partos malsucedidos ou prematuros, hemorragias, mortes de parturientes e de seus filhos está, evidentemente, relacionada com as epidemias que atingiam as populações concentradas nas reduções. Por outro lado, o grande número de referências a partos nas Ânuas da segunda metade do século XVII e da primeira metade do século XVIII parece indicar que as reduções da Província Jesuítica do Paraguai estavam vivenciando um crescimento demográfico, como informado na Carta de 1668:

Son por todo 18 reducciones muy pobladas de gente, las que tiene que administrar la Compañía. Viven en ellas 11.036 familias, con 47.088 almas. *Nacieron este año 3.330 criaturas, muriendo entre grandes y chicos 2.000.* Muy buena señal de la religiosidad de esta gente, y de la bondad de Dios para con ellos, es que no murió ninguna criatura sin bautismo, y ningún adulto sin los últimos sacramentos (Leonhardt, 1927, p. 10, grifos nossos).

Se, por um lado, podemos considerar estes dados como evidências da consolidação do projeto evangelizador da Companhia de Jesus, por outro, o grande número de gravidezes foi, em algumas cartas, apresentado também como resultante de adultério, que, por ser veementemente condenado, acabava provocando abortos ou o infanticídio:

Había una india, la cual, cuando todavía era niña, había perdido su virginidad quedando ella embarazada, sin poder ya ocultar su estado. Temía mucho la niña a su madre piadosa y honrada, e hizo lo posible para que aquella no descubriese lo que había. *Ya cerca de dar a luz, se alejó a un valle solitario, y después de nacer la criatura, la mató con una crueldad más grande que la de un tigre, siendo ella doblemente asesina, ya que la criatura no alcanzó bautismo* (Leonhardt, 1927, p. 21, grifos nossos).

A maioria das cartas, contudo, refere mulheres que introjetaram noções de culpa, manifestada, sobretudo, quando estas se encontravam enfermas: “Había sido instruida en la religión para recibir el bautismo. *Apenas le tocó el agua saludable, cuando, juntamente con el perdón de sus pecados, fue librada de la fiebre, siendo vencido el demonio y la enfermedad*” (Leonhardt, 1927, p. 34, grifos nossos).

A predominância destes registros -de teor nitidamente edificante, pois visavam à modelação das condutas dos homens e das mulheres indígenas-, deve ser percebida com cautela, uma vez que as *Ânuas* também nos fornecem informações -dadas pelos próprios padres- sobre a atuação de mulheres indígenas como curandeiras ou parteiras. De acordo com Bárbara Tedlock (2008) “os simbolismos e os rituais que envolvem o nascimento são ricos e complexos (...) a chegada de uma nova vida, que invocava espíritos dos ancestrais, conectava os reinos do passado, presente e futuro em um ato sacramental misterioso” (p. 222). Estas menções atestam que os saberes femininos continuaram sendo adotados por elas e entre elas nas reduções, como fica evidenciado neste registro: “Había otra moribunda de parto con hemorragia. *Por su extremada debilidad estaba desahuciada por las parteras, diciendo ellas que la criatura se había muerto en el seno de ella*” (Leonhardt, 1927, p. 53-54, grifos nossos). Já as menções a mulheres tidas como “*hechiceras*” sugerem que elas, a exemplo dos xamãs homens, comprometiam o esforço catequizador e demandavam um maior investimento por parte dos missionários:

Había una vieja hechicera muy famosa y muy obstinada, la cual aseguraba que jamás quería saber algo de la religión cristiana, ni cambiar de vida. El Padre creyó inconveniente hablarle por intérprete, y se puso a estudiar aquella lengua, y después volvió a la carga en un lenguaje que ella entendía, y consiguió al fin, que aquella le suplicara llorando, la instruyera en la religión católica (Leonhardt, 1927, p. 31, grifos nossos).

A atuação de uma mulher “*hechicera*” voltaria a ser mencionada em outra carta, na qual ela é acusada de tentar impedir a cura e o batismo do filho de um cacique:

Mucho más trabajo costó el bautizar al hijo del cacique que estaba gravemente enfermo; porque una vieja de gran autoridad entre aquella gente. (...)Viendo ellos que su trabajo era inútil, mientras estaba presente aquella vieja hechicera, se les ocurrió un ingenioso estratagema. Con el pretexto de querer curar mejor al enfermo, lo hicieron sacar de su casa, y trasladarlo a la de los misioneros. Santo remedio. Al llegar allí, comenzaron ellas de nuevo a insistir al moribundo [que procurase su salvación]. Pidió aquel ser bautizado, y pronto después se fue al cielo (Leonhardt, 1927, pp. 24-25, grifos nossos).

As Ânuas, no entanto, também nos informam que alguns missionários, tanto no século XVII quanto no XVIII, não se limitaram a curar os indígenas enfermos com relíquias, orações e sacramentos, dedicando-se ao conhecimento das propriedades curativas das plantas existentes no entorno das reduções. A existência de enfermarias e de hospitais, bem como de boticas nos colégios e nas reduções jesuíticas são indicativos da aplicação, da produção e da circulação de conhecimentos médicos e farmacêuticos, visando tanto ao combate das epidemias que atingiam indistintamente indígenas e europeus, quanto ao atendimento dos doentes que buscavam os remédios e o consolo espiritual que somente os padres poderiam lhes dar.

Muitos deles, visando a um melhor atendimento dos doentes, decidiram recrutar um corpo de enfermeiros indígenas, os “*curuzuyás*”, que deveriam “enterarse cada mañana si había algún enfermo en su respectivo barrio o cuartel y como andaban los que ya se sabia que estaban enfermos”, fazer o diagnóstico e sugerir a medicação “según su saber y poder” e, inclusive, administrar todos “los sacramentos, el viático y extrema unción” (Furlong, 1962, p. 613). De acordo com Hernández (1913), os “*curuzuyás*” eram “cuatro, seis ú ocho en cada pueblo y para que pudiesen ejercitar su cargo, estaban exentos de las tareas comunes, y aun les cultivaban su chacra los otros índios” para que pudessem preparar e levar “las medicinas convenientes” aos doentes (pp. 291-292).

Na Ânuia de 1635-1637, encontramos registros do envolvimento de indígenas, inclusive daqueles que haviam buscado atendimento para suas enfermidades, em tarefas que cabiam aos enfermeiros:

el personal que vive en el colegio, por atender a los apestados se contagian a raíz de lo cual fallecen (...) [em razão disso] *las indias enfermas por su parte tenían que barrer las salas (...) limpiar los instrumentos de cirugía (...)* (Documentos para la Historia Argentina, 1929, p. 687, grifos nossos).

Muitos deles eram encarregados de “*freg[ar] los platos y pucheros en que comían y [de] lava[r] las alhajas de los que morían*” (Furlong, 1962, p. 165, grifos nossos), sendo que “los índios de la Congregación de Nuestra Señora acudían (...) a *ejercitar su mucha caridad con los enfermos, a aderazarles las camas*” (Furlong, 1962, p. 612, grifos nossos).

Apesar do treinamento que muitos destes indígenas recebiam para poderem atuar nas enfermarias, a avaliação que alguns jesuítas faziam sobre eles parece não ter se alterado significativamente, como se constata nesta passagem que relata que “Enfermóse allí el Padre Bonilla, y tuvo que sujetarse a un indio bastante rústico, el cual le cauterizó y sangró. Convalecido, se dedicó, como los demás, a su tarea apostólica” (Leonhardt, 1927, p. 37, grifos nossos).

Mas, de um relato extraído da Ânua de 1720-1730, depreende-se que as mulheres enfermas eram assistidas tanto pelo padre encarregado da redução, quanto pelas demais mulheres:

había una india enferma, auxiliada por uno de nuestros Padres. Tenía ella a un hijo, del cual se quejó mucho por dejarla abandonada. Hizo llamarle el Padre, y lo reprendió duramente. Salió le el joven con una disculpa muy original. Dijo: No he visitado mi madre, porque vienen tantas mujeres acá cuidarla; y me acordé de lo que predicán tanto los Padres, que tenemos que evitar la mala ocasión. Prefiero disgustar a mi madre por mi ausencia, que incurrir en una ofensa de Dios (Leonhardt, 1927, p. 153, grifos nossos).

A carta referente ao período seguinte menciona, inclusive, que os familiares de uma parturiente já haviam utilizado uma série de remédios para que os fetos mortos fossem expelidos, e que, por não terem alcançado êxito, recorreram ao padre para que administrasse os sacramentos à moribunda:

Había llegado a un peligro extremo de su vida cierta señora, madre de unos gemelos mellizos, muertos antes de su nacimiento, sin que ella le pudiera dar a la luz, no obstante, de todos los remedios que le habían aplicado sus parientes y conocidos. Ya que ella estaba para espirar, se llamó a uno de nuestros Padres, para administrarle los últimos sacramentos. (...) aplicándose aquella santa reliquia (...) dio ella la luz las criaturas y libró se con eso del inminente peligro de muerte con gran admiración de los de su familia (Leonhardt, 1927, p. 52, grifos nossos).

Em outro registro, tanto a criança quanto a mãe foram salvas pela intercessão de uma relíquia de Santo Inácio: “*Sufrió otra mujer de semejantes angustias de parto, aplicó el mismo papel firmado, y dio a luz con bien a una criatura viva, aunque ya se había acudido al sacerdote, para que le asistiese en la hora de la muerte*” (Leonhardt, 1927, p. 53, grifos nossos). Santo Inácio parece ter sido, de fato, bastante invocado em situações de iminência de abortos ou durante as complicações surgidas durante o parto:

Durante una epidemia en las regiones del Paraná y Uruguay había muchos abortos, que casi todos alcanzaron el bautismo, debido a una especial protección de San Ignacio, cuya medalla se cuelgan del cuello las madres, tan pronto que sienten había llegado su hora (Leonhardt, 1927, p. 140, grifos nossos).

A alta incidência de abortos em decorrência das epidemias é também relatada pelo padre Cardiel, na Carta Relação de 1747. A situação, segundo ele, acabou por colocar os padres diante de um dilema, já que algumas gestantes, após contraírem varíola, morriam um pouco antes do parto, sem que seus bebês fossem batizados.

Preocupados em garantir o batismo aos bebês que estavam por nascer, muitos missionários ofereciam às gestantes alguns goles de vinho com pimenta moída [um preparado com propriedades abortivas] para que o parto fosse apressado e o recém-nascido pudesse ser batizado, para salvação de sua alma. É plausível supor que os jesuítas boticários que atuavam nos colégios e nas reduções e, até mesmo aqueles que desempenhavam as funções de enfermeiro ou cirurgião, tivessem conhecimento das propriedades abortivas de certas plantas nativas americanas, muitas das quais passaram a ser cultivadas nas hortas e jardins mantidos pelos missionários. Vale lembrar, ainda, que, dentre as recomendações feitas pelo padre José Cardiel aos missionários que se dirigiam à América, em 1747, estava a de que trouxessem alguns livros, inclusive, um de “*medicina casera*”, o que parece explicar o conhecimento e o uso de preparados abortivos, bem como de procedimentos indicados, tanto para favorecer a expulsão dos fetos [em função dos abortos] e para contornar dificuldades surgidas durante o parto, quanto para amenizar as dores no período pós-parto (Furlong, 1953, pp. 212-213).

A adoção deste procedimento, em várias das reduções jesuíticas, teria suscitado, segundo Cardiel, um intenso debate na Universidade de Córdoba, sendo que, a partir dele, ficou estabelecido que:

Y vistas todas las circunstancias y disposiciones, respondieron los Doctores que atentas las circunstancias, *non erat directe procurare abortum, non erta intrinsece malum, y por consiguiente erat licitum. Con cuya respuesta se quitó el escrúpulo* en otros pueblos y se lograron muchas almas (Furlong, 1953, pp. 212-213, grifos nossos).

Para além das consultas feitas a obras de Teologia Moral, de Filosofia e de Medicina, que se encontravam nas bibliotecas dos colégios mantidos pela Companhia de Jesus para fundamentar procedimentos ou determinações, alguns jesuítas, versados ou dedicados às artes de curar, produziram receituários e tratados de medicina, farmácia e cirurgia. Dentre eles, se destacam os já mencionados *Materia Médica Misionera*, escrita em 1710, pelo irmão jesuíta Pedro Montenegro (Fleck, Rodrigues y Martins, 2014; Fleck, 2015), e o *Libro de Cirugía*, um manuscrito anônimo de 1725, atribuído ao irmão jesuíta Pedro Montenegro (Garzón Maceda, 1916; Furlong, 1947; Fleck, 2018, 2019 y 2022). É sobre estes tratados e as informações que eles trazem sobre o corpo humano e, em especial, as receitas indicadas para as enfermidades femininas, que nos debruçamos na continuidade.

As enfermidades femininas nos tratados médicos escritos nas reduções: receitas e procedimentos indicados

Na *Materia Médica Misionera*, Montenegro faz menção ao “pão porcino”⁵, registrando que “*Proboca el mestruo* a ora se beba o se aplique a la natura dela mujer atada su rais al muslo izquierdo dicen acelera el parto” (Montenegro, 1710; 1790, p. 23). Apesar de parecer um tanto curiosa a orientação de que não era necessária sequer a ingestão da planta para que essa provocasse o efeito esperado -desde que a raiz fosse amarrada na coxa esquerda-, constatamos que procedimentos semelhantes a este eram largamente empregados na Europa. Dentre as obras de medicina atribuídas a Pedro Hispano -formado pela Universidade de Medicina de Siena-, destaca-se o *Thesaurus Pauperum*, que data do final do século XIII e reúne orientações de autores clássicos da Medicina sobre vários temas, e que continuavam sendo adotadas no século XVII e XVIII. Numa breve consulta à edição de 1973 desta obra, patrocinada pela Universidade de Coimbra, localizamos no capítulo XLVI e XLVII, intitulados *Contra a dificuldade no parto* e *A dor depois do parto*, respectivamente, uma série de procedimentos -recomendados por Dioscórides- a serem adotados durante complicações de parto. Algumas das orientações atribuídas a ele e compiladas por Pedro Hispano -ou Papa João XXI- são:

Item 17 - atando serpentária às virilhas da parturiente, imediatamente dará à luz; item 18 - aplicar um emplastro quente de artemísia cozido em água, e imediatamente expelle o feto e as secundinas; item 33 - atar à coxa raiz de ciclame faz dar à luz mais cedo; e, se a mulher passar por cima dessa raiz terá um aborto; dar a beber a erva ou a flor da violeta branca provoca a menstruação depois do parto, extrai a criança morta e destrói a viva; item 34 - aplicar folhas de madressilva põe fora o parto; mas retirem-se logo, não vão arrastar a madre [o útero]; bebê-las expelle o feto vivo ou morto e as secundinas (Rocha, 1973, p. 276).

É plausível supor que as inúmeras situações de complicações de parto que Montenegro presenciou ou, então, as informações que obteve de outros indígenas sobre o trabalho das parteiras, tenham favorecido a descrição de plantas nativas americanas com propriedades muito similares às que eram amplamente utilizadas na Europa, tais como a serpentária, a artemísia, o ciclame, a flor de violeta branca e a madressilva, referidas por Dioscórides, autor que exerceu grande influência sobre Montenegro. O irmão jesuíta não deixará, contudo, de advertir sobre o uso

⁵ Trata-se do *Cyclamen europeum*, que possui flores róseas, perfumadas, e tubérculo emético. Também pode ser definido como o unguento feito com essa planta empregada para combater veneno de cobras, purgar a fleuma [um dos quatro humores] ou provocar a menstruação.

inadequado desta planta por mulheres grávidas, pois ela poderia provocar o parto prematuro ou mesmo o aborto. Quanto aos procedimentos adotados pelas parteiras indígenas, Montenegro (1710; 1790), refere o uso do tabaco:

La raíz del o mascando un pedacito con una pupada de ancho la mujer que no puede echar la criatura muerta o viva, tragando el sumo de ella echa luego todo lo tenido sino *es que este tan atrabesada la criatura que no pueda salir sin que la revuelvan, y esto hace con mayor eficacia y prestesa si la partera masca otro pedaso de rais y con aquella saliva le da unción en los y jares y quadriles a la paciente* al mismo tpô. q.º ella traga la saliva del rais que ella masco poniéndola en pie para q.º salga la criatura (p. 188, grifos nossos).

A menção à ajuda prestada pela parteira, mascando tabaco e ungiendo, com saliva, os quadris da parturiente, revela não apenas a manutenção de saberes e práticas tradicionais, como o papel que as mulheres viriam a desempenhar no atendimento de gestantes e de outros doentes nas enfermarias instaladas nas reduções. Sabe-se que, ainda hoje, em alguns grupos indígenas, as mulheres “ayudan con palabras de ánimo, masajes, unciones, infusiones y té a base de *yşyi y yvyhĩ*, ‘planta que machacada se torna gomosa y resbaladiza’, atributos que supuestamente facilitan el parto”. Em relação às parteiras, estas são,

reconocidas por su habilidad en reencajar la criatura en los últimos días del embarazo, haciendo que él o la bebé nazca ‘de cabeza’ y no ‘de pie’ (...) el trabajo de parto se hacía en una casita separada, construida para ese fin y proveída de fuego (Chamorro, 2009, pp. 266-267).

Se a *Materia Médica* nos oferece uma série de exemplos de receitas e procedimentos adotados durante a gestação, o parto e o puerpério das mulheres indígenas, também o *Libro de Cirugía* contribui para a identificação e discussão dos tratamentos indicados para as enfermidades próprias das mulheres. Dos nove capítulos que compõem o manuscrito, três deles são fundamentais para a identificação dos conhecimentos sobre o corpo humano que circulavam no âmbito da Província Jesuítica do Paraguai na primeira metade do século XVIII.

O segundo capítulo se constitui da transcrição de um dos capítulos da obra *Medula de Cirugía y Examen de Cirujanos*, de cirurgião Manuel de Porres, que atuou no Hospital Geral de Madri e no de Pasión, alcançando o posto de cirurgião pessoal do rei Felipe V. É autor das obras *Medula de Cirugía y Examen de Cirujanos* (1691) e *Anatomía Galénico-Moderna* (1716). As passagens inseridas no *Libro de Cirugía* (Anônimo, 1725; 2014) pelo autor-compilador foram extraídas da obra Manuel Porres (1691). Já nas páginas iniciais do capítulo, encontramos a seguinte pergunta: “O que é o

corpo humano?”, respondida da seguinte forma: “é um todo formado por muitas partes, dotado de razão” (Anônimo, 1725; 2014, p. 150). Já o termo anatomia é definido como:

Uma Doutrina que ensina a conhecer e dividir as partes do Corpo humano, uma por uma. Quantos benefícios podem-se obter da Anatomia? Quatro. O primeiro é dar graças ao Altíssimo, vendo tanto número de partes, distintas em substância, em qualidade, em localização, em forma e em função, sem que uma gere confusão em outra, tendo comunicação umas com outras. A segunda, conhecer enfermidades externas e internas. A terceira, prognosticá-las e a 4^o, curá-las (p. 150, tradução nossa).

Ao descrever os órgãos, o autor-compiler do tratado os apresenta de forma detalhada, especificando seu formato e localização, bem como a forma como se constituem. Para além do inegável didatismo da obra de Porres, acreditamos que ela possa ter sido considerada adequada para o desempenho das funções próprias de um cirurgião, na medida em que *Medula de Cirugía y Examen de Cirujanos* veiculava o conhecimento de anatomia que era exigido pelo Protomedicato na Espanha, e que, portanto, vigorava no período da elaboração e aplicação do manuscrito nas reduções. A opção pela obra de Porres nos leva a considerar que o autor-compiler do manuscrito possa ter tido acesso a ela ainda na Espanha ou, então, em alguma biblioteca mantida por uma ordem religiosa na América platina.⁶

O terceiro capítulo do manuscrito, por sua vez, consiste na transcrição da obra *Tratado brebe del modo de sangrar por Diego Perez de Bustos (?-1633), sangrador del rey, alcalde, y examinador de los barberos flebotomianos*. Seu *Tratado breve de flebotomia*, publicado, primeiramente, em Madri, em 1677, “se reduz a manifestar o modo de fazer sangrar. É um diálogo entre um mestre e um aprendiz. Mesmo que nada contenha de particular sobre os mecanismos de fazer sangrar” (Chinchilla, 1845, p. 459). No Tratado, encontramos o seguinte questionamento:

O que é humor? O líquido que flui pelas veias para fonte do calor natural e manutenção universal do corpo. E quantos são os humores? São quatro, sangue, cólera fleuma e melancolia. Onde nascem os quatro humores? Os quatro se formam no fígado mesmo que cada um deles tenha no corpo uma parte onde se encontra com maior abundância (Anônimo, 1725; 2014, p. 183, tradução nossa).

⁶ Entendemos que o autor do *Libro de Cirurgia* possa ser também compreendido como um compiler, na medida em que as partes do manuscrito intituladas *Tratados* se constituem de transcrições -na íntegra- de obras de referência já publicadas.

Nele, encontramos, também, uma descrição detalhada sobre como deveria ser realizada uma sangria, tratamento indicado no tratamento de algumas doenças e que consistia na retirada de sangue do enfermo por meio de cortes estratégicos ou do uso de sanguessugas colocadas em locais definidos a partir dos sintomas. O procedimento, segundo Perez de Bustos, deveria levar em consideração o tipo de enfermidade e o membro do corpo a ser sangrado, bem como alguns cuidados que deveriam acompanhar o processo:

Como se sangra a veia encefálica, a veia da cabeça? Deitando o enfermo do lado contrário, recolhendo sua blusa até os ombros (...) e após colocar uma cinta de um dedo de largura três dedos acima de onde vai se picar para sangrar, para logo entrar na veia longitudinalmente (Anônimo, 1725; 2014, p. 167, tradução nossa).

Há, ainda, algumas ilustrações de veias e de instrumentos cirúrgicos utilizados no procedimento, tais como o sangrador, utilizado pelos encarregados de fazer as sangrias, bem como a descrição de dietas indicadas para antes ou depois de sua execução, sendo que as mais frequentes prevêm a ingestão de vinho tinto diluído em água antes do procedimento. Alguns alimentos, contudo, não deveriam ser ingeridos, mas usados de outra forma, como se pode constatar na orientação de sua realização em uma mulher grávida:

pode-se sangrar a veia cava? Não se deverá fazer a sangria a não ser da veia comum do corpo, devendo-se colocar no seu umbigo, antes de fazer a sangria, um pouco de carne meio assada ou uma tortilha de ovos ou uma torrada de pão molhada em vinho e borrifada com canela (Anônimo, 1725; 2014; 1725; 2014, p. 173, tradução nossa).

Já no sétimo capítulo do manuscrito, intitulado *Enfermidades das mulheres*, são retomadas tanto as descrições de sintomas, quanto a composição de certos medicamentos indicados para “*afecções do útero*” e apoplexia já apresentados no primeiro capítulo do *Libro*, intitulado *Dispensatório*, no qual encontramos menções a “obstruções do útero”, “à expulsão do feto”, à “ajuda no parto para expelir a criatura”, e, ainda, à “apoplexia e paixão histérica”. Quanto aos tratamentos recomendados, são mencionados o “óleo de amêndoa para o útero”, “óleo de linho”, “lenho de junípero que ajuda as mulheres a conceberem”, “mel mercurial” e “erva de Galeno” (Anônimo, 1725; 2014, p. 32- 34, p. 63, p. 68, p. 82, p. 95).

Este capítulo, no entanto, dedica-se, especificamente, às enfermidades denominadas “*males de madre*” e às terapêuticas indicadas para cólicas e hemorragias pós-parto, além daquelas para fazer descer ou parar a menstruação. A *madre* esteve sempre associada à reprodução, como podemos perceber nas definições que o

termo recebeu. No *Vocabulário português e latino*, de 1721, *madre* é definida como sendo a “parte em que se concebe e alimento o fruto” e, ainda, como “o útero das fêmeas, onde se desenvolve o feto antes de nascer” (Bluteau, 1721, p. 240). Já em 1752, os irmãos e cirurgiões Manuel José Affonso e José Francisco e Mello publicam o *Novo método de partejar, recopilado dos mais famigerados sábios e doutores*, no qual a *madre* aparece descrita como “uma entranha de substância membranosa, figurada como uma pêra [sic] com algumas cavidades em seu centro, de forma que o seu fundo fica superior e o orifício inferior corresponde à vagina” (Affonso e Mello, 1752, p. 41). Nele, são indicadas diversas plantas e infusões, dentre as quais se encontram a canela, a camomila, o açafão, o funcho e a salsa,⁷ que são mencionadas em várias receitas, como na indicada para fazer descer a menstruação: “É também bom remédio ingerir cada manhã uma dragma de um preparado à base de mel, bebendo-se imediatamente meia taça de vinho branco ou cozimento de Artemísia” (Anônimo, 1725; 2014, p. 298, tradução nossa).

Para ajudar nas complicações durante o parto, o *Libro* recomenda uma receita que prevê a colocação de líquido de enxofre sobre as narinas ou a ingestão de três claras de ovos misturadas com uma pequena colher de sal, algo que era, segundo o autor-compiler, “*mui husado en estas doctrinas*” (Anônimo, 1725; 2014, p. 321, grifo nosso). As claras de ovos são mencionadas em receitas tanto da *Materia Médica Misioneira*, quanto do *Libro de Cirugía*.⁸ Na primeira obra, as claras são usadas em uma receita contra febres intensas, sendo que, segundo Montenegro, se usa de esta forma:

Siempre viva una onza, rosa seca, y cebada quebrantada de cada uno onza y media, ojas de guabiyú negro el menor una onza, todo muy cocido en azumbre y medio de agua, cuese hasta mermar más de la mitad, de este cocimiento se bá sacando á medio cuartillo para labativas, y con un huevo con un poco de azucar se echan labativas cuatro cada dia (1945, p. 156).

Já no *Libro de Cirugía*, elas são utilizadas na água de alume, sendo esta “muy buena para curar las llagas de las partes secretas” por meio de “batese una onza piedra alumbre con cuatro claras de huevos, hasta que se disuelva más de la mitad del

⁷ Vale lembrar que açafão, *matricaria* e *canela* eram largamente empregados em receitas para provocar a menstruação que constam em livros de medicina doméstica europeia. Para esta mesma finalidade, encontramos a indicação de plantas usadas em receitas de purgantes e vomitórios, tais como a salsaparrilha, o cardo corredor, o aipo, a raiz de salsa e o lírio.

⁸ Utilizadas em unguentos e xaropes, as claras de ovos apresentam uma grande quantidade de proteínas de origem animal, sendo eficazes na recuperação de tecidos, especialmente, o muscular.

alumbre: cuélase el licor para usarle, porque deseca los excrementos, conforta la parte, y hinche de carne la ulcera” (Anônimo,1725; 2014, p. 537). E, para deter o fluxo de sangue após o parto, há a indicação do uso de *Bálsamo de Aguaraybay*, uma planta nativa da América do Sul, que cresce no norte da Argentina, na região próxima de Córdoba, e possui propriedades purgantes.⁹

Curiosamente, e considerando que o segundo capítulo do manuscrito se constitui de cópia de um tratado de anatomia, o *Libro* não apresenta gravuras ou explicações detalhadas sobre a anatomia do corpo feminino, detendo-se, especialmente, nas terapêuticas indicadas no tratamento de enfermidades próprias das mulheres. Entretanto, em algumas passagens ficam evidenciados conhecimentos sobre a anatomia e o funcionamento do corpo feminino, como nesta menção ao “*mal de madre*”:

lo cual es causa de sofocar las, y dejarlas sin sentidos y sin movimiento de todo el cuerpo, y esto proviene por los vapores corruptos que se leuantan de la sangre menstrual podrecida, o de la simiente retenida en el útero (Anônimo,1725; 2014, p. 295, grifos nossos).

Ou, então, nesta passagem em que o autor-compiler recomenda:

Si la suprecion de Mestruos depende de la plenitud de sangre, su curacion consiste en la sangria, la qual ejecutaras al principio del brazo, vena basilica, y luego sangraras con larguesa de los tovillos, y advierte que, si la plenitud no es grande, desde los principios sangres de los Tovillos, porque siempre se satisfase de este modo el indicante de la evacuación menstrual (Anônimo,1725; 2014 p. 296, grifos nossos).

Os conhecimentos acima referidos também podem ser constatados neste trecho, no qual aparecem descritas as fases da vida fértil da mulher:

A menstruação das mulheres começa a baixar por volta dos 14 anos e dura para elas até os 40 ou 50 anos. (...) Para umas a menstruação começa a baixar aos 13 anos e em outras a partir dos 15. A mesma coisa acontece com o seu fim, já que algumas, mesmo depois dos 50, ainda menstruam. Assim mesmo a menstruação segue os tempos da Lua, as mocinhas têm ela no primeiro quarto; as moças no 2º e as de idade maior no

⁹ *Aguaraybay* ou aroeira-salso (*Schinus molle* - *Anacardiaceae*) é uma árvore nativa da América do Sul, e seu bálsamo possui propriedades purgantes, cicatrizantes, além de ser indicado no tratamento de doenças estomacais e renais. Cabe ressaltar que as propriedades emenagógicas do *aguariabay* indicam que esta planta facilita e aumenta o fluxo menstrual, divergindo, por isso da indicação do *Libro*, no qual o bálsamo aparece sendo usado para deter hemorragias após o parto.

3º e as velhas no último quarto da Lua. Daí podemos inferir que os novos devem ser sangrados na Lua Nova e os velhos ao final da Lua porque a arte tem relação com a Natureza (Giordano, fólho 267). *E quando a menstruação transcorre bem para as mulheres, que, segundo o costume, dura três dias mais o menos, então conseguem viver saudáveis, castas e são fecundas* (Anônimo, 1725; 2014, p. 299, grifos nossos).

No sétimo capítulo, encontramos, ainda, menção a cesáreas, procedimento cirúrgico descrito detalhadamente, mas não recomendado pelo autor-compiler, que se limita a afirmar que “raramente tem bom efeito” (Tratado de Cirugía [1725], 2014, p. 431). Entretanto, ele recomenda que a cesárea deveria ser empregada quando fosse constatada a morte da mãe e a criança ainda se encontrasse viva, a fim de que pudesse ser salva e batizada. A passagem que selecionamos revela, sobretudo, o conhecimento da anatomia do corpo feminino, como se pode observar nas orientações sobre como deveriam ser feitas as incisões:

No repruebo al presente, antes si se deue ejecutar lo que ejersen los sirujanos de abrir el vientre de la Madre muerta para sacar la criatura viva, lo qual se hará en la forma que se sigue. Luego que muere la Madre se lè pondrà un palo en la voca para que la tenga auierta, por que importa para que no se asgue la criatura, pues haun que es verdad que esta vive mediante el ambiente vital que resibe de las arterias de la Madre, más serrada la voca se apagan los espiritus vitales, y perese con más seleridad la criatura. Haras pues la seccion con prestesa, y seguridad de no herir la criatura, cortando dos, o tres dedos más abajo de las costillas empesando desde el lado derecho del estómago, y prociguiendo en forma de media luna, hasta por dos, o três dedos más abajo del ombligo. Echo esto doblaras lo cortado sobre el lado derecho, y con prestesa y curiosidad apartaras los intestinos, y romperas la membrana que embulbe la criatura, y descubierta viva, procurarla al punto el Bautismo por el riesgo; luego puestos los intestinos en su lugar se coserà lo cortado, y dispondrà con desencia. Si la Madre revibiere se coserà tambien el Utero, Membrana en que estubo el niño, y en sima del vientre se aplicaran confortantes, para restaurar los espiritus. Esta es la que llaman seccion cesarea, por que assi nació Julio Cesar (Anônimo, 1725; 2014 p. 431, grifos nossos).

Também este trecho refere uma série de cuidados que deveriam ser observados por ocasião da realização de sangrias logo após o parto:

Para detener el flujo de sangre repetiras las sangrias de los brazos sacando poca sangre cada vez, regulando la cantidad con las fuersas de la enferma, y al sacar la sangre, el dedo de quando em quando en la cisura, para que la sangre salga a pausas, de tal suerte, que pase una, o dos aues marias en cada detencion de la sangre, y en toda la sangria se sacaran 4, o 6 onzas, para lo qual se haran 6, o 7 pausas, y no parando el fluxo, se repetira a 4, o

*6 horas otra sangria; y esta regla de sangrar a pausas se observará en otros fluxos de sangre. Executada la sangria haras ligaduras dolorosas en los brazos apretandolas, y aflojandolas de rato en rato, y las mudaras por todo el brazo para que no cause daño la opresion de una parte detenida. Aplicaras al mismo fin una grande ventosa a los Pechos o un pan caliente remojado em aguardiente. Daras 2 onzas de sumo de llanten en el cosimiento de rosa seca, o daras una dragma de balsamo de *aguaraybay* en el cosimiento de la misma planta, o daras el cosimiento de *aguaraybay* solo, y será de mucha utilidade (Anônimo,1725; 2014, p. 433, grifos nossos).*

Se, para controlar o sangramento após o parto, são recomendados remédios e alimentos que não “derretem demasiado o sangue” (Anônimo,1725; 2014, p. 306), a fim de não debilitar ainda mais as forças da mulher, para provocar a menstruação são indicados químicos, além de vomitórios e purgantes. Deparamo-nos, também, com algumas receitas um tanto peculiares, como é o caso da que recomenda a ingestão de uma infusão de esterco de cavalo com vinho branco para que o feto morto fosse expelido:

Duas ou três bolinhas de esterco de cavalo misturadas com vinho branco, dado para beber quente expele a criatura mesmo que esta esteja morta; tenho-o também por bom remédio e seguro mesmo que seja para fazer parir a mulher cuja criatura ainda esteja viva, e será melhor que utilizem o esterco recente (Anônimo,1725; 2014, p. 302, tradução nossa).

Algumas páginas depois, o uso de excrementos de animais volta a ser indicado para a contenção de hemorragias: “Tambien siruen varios escrementos de animales tanto interiormente como exteriormente, el de Burro, de Puerco, y de Perro mezclados con vino, o con otros vehiculos astringentes son buenos” (Anônimo,1725; 2014, p. 435).

Caso ocorressem complicações durante o parto, o *Libro* orienta que a pessoa que acompanhava a parturiente deveria preparar:

unos saquillos con los simples referidos cosidos en vino, y los aplicaras calientes sobre el vientre untando dicha parte primero con aseite caliente en que haian cosido las flores de sauco con otro emoliente. Si con estos remedios no se mitigan los dolores, recurriras a la Purga, la qual dispondras infundiendo una dragma de Ruibarbo con un poco de cortesa de naranja, en la decocion de artemisa, o de Ynojo, y colado el cosimiento, hañadiras 3 onzas de Xaraue de Mosqueta, o menos si es bien eficaz (Anônimo,1725; 2014, p. 432, grifos nossos).

Para a contenção de hemorragias após o parto, o autor-compiler indica que “por último remedio aplicarás sobre los lomos un emplasto hecho con polbos de

bolo armenico, y claras de huebo” (Anônimo,1725; 2014, p. 433). E ele prossegue, recomendando que:

Si los Pechos se inflamaren, en el principio aplicarás repercusibos, pero no muy frios que dañen al corazon, por lo qual los paños mojados en oxicato aplicados sobre la Ynflamacion seran de utilidad; si primeros hases uncion sobre la parte con aseyte rosado, lauado con agua rosada, y de llanten, o con el unguento rosado, o vatiran la mantequilla fresca con sumo de llanten y unas gotas de vinagre, y la aplicarás. Si la Ynflamacion se supura aplicarás una cataplasma hecha de seuollas de asusenás, y simiente de linasa cosido en agua, despues lo majaras todo muy bien, y le añadirás arina de seuada, y aseite de asusenás, o el comun, o manteca sin sal. (Anônimo,1725; 2014, p. 433, grifos nossos).

Como se pode observar, alguns tratamentos previam o manuseio do corpo da gestante ou da parturiente, os quais, apesar de serem do conhecimento dos jesuítas encarregados das artes de curar, não eram por eles executados por razões fundadas na própria religião e na moral do período, cabendo às mulheres indígenas o atendimento das mulheres acometidas dos “*males de madre*”. Considerando que o manuscrito, como anunciado no Prólogo, destinava-se a um mais eficaz atendimento dos enfermos, em especial daqueles que viviam nas reduções da Companhia de Jesus, podemos refletir sobre as razões para que as enfermidades femininas tenham sido consideradas e incluídas no manuscrito.

Se, por um lado, a presença de elementos voltados exclusivamente às questões reprodutivas no manuscrito pode estar associada ao aumento demográfico observado nas reduções da Província Jesuítica do Paraguai nas primeiras décadas do século XVIII, por outro, as *Ânuas* do período também revelam a incidência de abortos, abandonos de recém-nascidos e natimortos. Trazem, ainda, um número expressivo de complicações durante a gestação e no momento do parto, o que parece justificar a existência de um capítulo voltado exclusivamente às enfermidades femininas em um tratado como o *Libro de Cirugía*.

No próximo tópico, apresentamos as receitas indicadas, destacando as evidências de apropriação de obras de autores clássicos e contemporâneos (do século XVI, XVII e XVIII), que abordaram as enfermidades femininas, e refletimos sobre os indícios de circulação de saberes e práticas medicinais presentes no manuscrito de farmácia e cirurgia escrito em 1725. Cabe ressaltar que não empregamos o termo circulação com o sentido de “disseminação, transmissão, ou comunicação de ideias”, mas associado a:

processos de encontro, poder e resistência, negociação e reconfiguração que ocorrem em interações entre culturas (...). Mais importante do que isso, no entanto, é que o termo circulação serve como um forte contraponto à unidirecionalidade

de difusão ou mesmo de disseminação ou transmissão de binários como a ciência metropolitana/ciência colonial ou centro/periferia, todos os quais implicam em um produtor e um usuário final. Circulação sugere um fluxo mais aberto – e principalmente a possibilidade de mutações e reconfigurações voltarem ao ponto de origem. Além disso, a perspectiva circulatória confere ação a todos os envolvidos no processo interativo de construção do conhecimento (Raj, 2015, pp. 170-171).

Os “males de madre” no Libro de Cirugía: evidências de apropriação e circulação de conhecimentos

Como já mencionado, no sétimo capítulo do *Libro*, o autor-compiler detém-se nas enfermidades das mulheres, discorrendo sobre os denominados “*males de madre*”, que envolviam a gestação e o parto. Nas indicações feitas, são mencionados vários autores, que são associados tanto a algum ingrediente, quanto a algum procedimento terapêutico tido como eficaz. No primeiro caso, destacamos a passagem em que é mencionada a “*Aqua vitae, de Matiolo, média onza en licor conveniente*” (Anônimo, 1725; 2014, p. 427, grifo nosso), e esta que faz referência ao “sumo de Mercuriales, o en su falta quatro onzas, o 6 de vino emético seran de utilidad; o prepararan las ayudas con el cosimiento de ojas de tauaco, y seran de grande efecto. “*El Médico Caritativo, pag. 137*” (Anônimo, 1725; 2014, p. 428, grifo nosso). O *Médico Caritativo* voltará a ser citado nesta passagem “Quando el asidente es rebelde usaras dichosamente el cristal del tartaro emético de 7 hasta 12 granos en vino blanco, o en agua de artemisia, porque tiene insigne virtud de abrir, purgando las partes superiores o inferiores. “*Médico Caritativo pag. 137*” (Anônimo, 1725; 2014, p. 428, grifo nosso) e algumas páginas depois: “El Aseite de Enebro de 6 a 10 gotas en vino blanco será de noble efecto. *Médico Caritativo. pag. 147*” (Anônimo, 1725; 2014, p. 430, grifo nosso).

Nesta mesma página, o autor-compiler faz menção a outro autor: “Média dragma de Mirra, y 3 Granos de canela en polbo sutil, veuase en vino es de Muequerio, *Soriano, pag. 137*” (Anônimo, 1725; 2014, p. 430, grifo nosso). Soriano voltará a ser citado nas indicações feitas para partos: “Média libra de aseite comun, y una dragma de asafran junto se veba. *Dice Soriano pag. 137* que es admirable y que siempre ha usado de el con felis suseso” (Anônimo, 1725; 2014, p. 431, grifo nosso). E, ainda, em uma receita indicada para complicações surgidas durante o parto:

Dispondras un buen remedio tomando 3 seuollas grandes hechas quartos, las coseras em buen vino, y quando esten medias cosidas sacalas, y cortalas menudamente, y assi cortadas frielas con aseite de mansanilla, o de laurel, y em falta de ellas con aseite comun, despues de fritas, aplicalas sobre el vientre

calientes. *Es de misaldo, y lo trae Soriano pag. 137, y dise assegurando como cristiano, es cosa maravillosa ver con quanta facilidad quita el dolor, y no solo a las paridas, sino aqualquiera que padese retorsijones de barriga, causadas de umores frios, y ventosidad* (Anônimo,1725; 2014, p. 432, grifos nossos).

Já o *Medico Caritativo* voltará a ser referido em uma advertência:

Quando los remedios propuestos fueren inutiles es presiso venir a la operacion chirurgica, *pero te adbierto (dise el Medico Caritativo) no huses de la seccion cesarea, por que rara ves tiene buen efecto*, y no podemos desir con la esperiencia que es operacion desesperada, supuesto muebe, Madre, y criatura (Anônimo,1725; 2014, p. 431, grifos nossos).

Outro autor referido no *Libro é Riverio*, cuja menção aparece no tratamento indicado para “*mal de Madre o sofocasion de la Madre*”:

Riverio folio 256 pone por esquisitos remedios estos dos, 1º polbos de secundinas del primer parte sacadas en la chimenea una dragma en licor idoneo tomados libran luego a la enferma; el 2º es dos partes de asufre, y una de nues noscada, echo polbos se tomarà una dragma; *tambien pone este autor por remedio, una dragma de ollin de chimenea, o de orno en un guebo*: las fecundinas mejor se secarán en orno: al tiempo del parismo se tomarán. (Anônimo,1725; 2014, p. 295, grifos nossos).

Nas indicações feitas para controlar fluxo de sangue após o parto, encontramos a primeira menção a Jean Vigier, que foi o físico-mor do rei português D. João V:

Daras 2 onzas de sumo de llanten en el cosimiento de rosa seca, o daras una dragma de *balsamo aguaraybay en el cosimiento de la misma planta, o daras el cosimiento de aguaraybay solo, y serà de mucha utilidad*. Fonseca recomienda mucho el uso de este cosimiento para detener los flujos de sangre, y demasiados mestruos. *Vigier. lo dice. pag. 251, y para misma eficacia aplicarás el dicho balsamo, o extracto sobre el empeine, y tambien enforma de cola se aplicará a la voca del utero, sobre los lomos aplicado como emplasto serà de mucha eficacia* (Anônimo,1725; 2014, p. 433, grifos nossos).

Já Felipe Borbon será mencionado em uma indicação para tratamento de outros “*accidentes*” que geralmente ocorriam após o parto, tais como hemorragias: “Nota que la Ynflamacion de los Pechos si hubiere plenitud de sangre, la sangria haras primero del tovillo, y despues de los brazos. *Borbon. pag. 150*” (Anônimo,1725; 2014, p. 434, grifo nosso). Em outra receita indicada para a mesma finalidade, encontramos menção a mais um autor versado nas enfermidades femininas:

Cosimiento exelente para veuida, cascaras de 3 naranjas asedas cosidas en 18 cuartillos de Agua hasta que merme la 3ª parte, y al fin del cosimiento le junten un manojo de Yerua pelosilla, o pedaso de Yerro ardiendo. *Ludovico Septalio dise, que es exelente beuida para las Mugerres que hechan sangre* (Anônimo,1725; 2014, p. 436, grifo nosso).

Ao deter-se nas purgações brancas, o autor-compiler do *Libro* menciona vários autores com o propósito de reforçar o acerto e conferir legitimidade às indicações feitas:

Remedio expesifico de Matiolo, toma una onza de simiente de lechuga, majola, y cuesela em una libra de agua hasta mermar la 3ª parte, al fin añadelè media dragma de cremor tartaro, y caliente lo colaras, y le mesclaras de media a una dragma de marfil en polbo sutil, y lo daras de uma ves. *Dice Soriano pag. 130 que con solas 2 veses que husò este remedio con dos señoras despues de a verlas euacuado se hallaron buenas. Tambien lo alaua Misaldo*. Si estos remedios fueren inutiles husaras los sudorificos, *para lo qual alaua Septalio el cosimiento de Palo Santo. Borbon. pag. 142*, o haras el cosimiento con el Palo Santo, y Yeruabuena, o con esta, y el rais de china, o daras una decocion de romero, governandole para haser estos cosimientos, y otros que se te ofrescan por las reglas puestas en el *Dispensatorio Medisinal pag. 29* (Anônimo,1725; 2014, p. 437, grifos nossos).

Dentre as indicações para prevenir o aborto está uma feita por Zacuto Lusitano, que “recomienda un sinto de cauallo Marino, y en su falta un de piel de lobo”. Mas, se ficam bem evidentes as influências exercidas por certos autores e as apropriações feitas, em algumas situações, o *Libro* não deixa de fazer recomendações quanto às necessárias substituições, como se pode constatar nesta passagem: “En falta de Aseite jusgo *se puede sustituir el tuetano liquido de las Bacas en la misma dosis*” (Anônimo,1725; 2014, p. 431, grifo nosso). Esta mesma recomendação pode ser encontrada nesta passagem: “Si les faltare la leche a las pobres Mugerres por falta de sustento *veberan la de vaca encantidad como maravilloso remedio*” (Anônimo,1725; 2014, p. 434, grifo nosso).

Encontramos, ainda, menções a outros autores, os quais, contudo, não são especificados, como se pode observar nesta receita indicada para hemorragias no pós-parto:

Algunos Medicos con buen suseso hacen mojar con agua fria las piernas de la enferma; lo qual se hará metiendolas dentro de una basia grande llena de agua fria. *Otros husan* de Yncresantes interiores, como de una Abe preparada, que se hase en la forma siguiente. Toma una Gallina gorda, y muerta pelada, y hechadas las tripas fuera, la llenaras de *caici* escogida, y puesta en espeton a asar, recogeras

la grasa que destilare, *para con ella untar los lomos*, y lo demas del abe estando vien seca la moleras, y haras polbo, para dar de dos dragmas hasta media onza. (Anônimo,1725; 2014, p. 434, grifos nossos).

Quanto às evidências da influência dos pressupostos hipocrático-galênicos, elas podem ser constatadas nesta passagem:

Cuando los síntomas están del todo sosegados y se quieren curar las causas de la dolencia, se deben examinar vien porque sus efectos no vienen siempre de una fuente. Cuando el fermento es mui craso que no se filtra bastantemente en la madre se husa de la artemisa, de la matricaria, del torongil, del elixir propietatis, de tintura de mirra en algunos licores de castoreo, y de azafrán, del espíritu de vino alcanjorado, y de la misma parte de los remedios que hemos mencionado; más quando procede de una grande agitación en los umores de husa con bues [sic] suceso de los espíritus acidos de nitro dulce, de vitriolo, de asufre, siete, y 8 gotas todas las mañanas en licor combeniente, y en falta de estos husará los agrios de limon, o sidra, en licor conveniente, como limonada, de la sal policresto, del cremor tartaro; esta es una parte de las causas de esta enfermedad, y la misma parte de los remedios que se hallan para curar la son los que hemos dicho (Anônimo,1725; 2014, p. 425, grifos nossos).

Para além da indicação da sangria, o *Libro* traz a recomendação de outros procedimentos adotados pelos praticantes do humoralismo, dentre os quais estão os vomitivos e, também, de “*Bevida purgante buena para provocar los mestruos*” e “*Pildoras procovantes, y purgantes*”:

Antes de la sangria limpiaras el vientre con una aiuda de cosimiento de Malbas, y Mansanilla, y si hay obstrucion en el estómago, y en los ipocondrios, daras un leue bomitorio, o un leniante, que euaque por abajo; si no es que la grande urgencia de la sangria no de treguas. Satisfecha la causa con las sangrias, y purga administraras decosiones aperitibas, para lo qual usaras con buen suseso de las raises de peregil, Ynojo, apio, y aristoloquia, de las ojas de artemisia, matricaria, o Yerua de Santa Maria, poleos garbansos rubios, simiente de visnaga, y de Ynojo, canela, nues noscada, mirra, y otros muchos (Anônimo,1725; 2014, pp. 426-427, grifos nossos).

Algumas páginas depois, o manuscrito refere uma série de outras terapêuticas identificadas com os pressupostos da teoria hipocrático-galênica:

No obrando estos remedios los sudoríficos son admirables, sobre todos el Palo Santo, las baias de enebro, de laurel, el sarsafra, y el agua de yerua buena, pero es nesesario no husar de estos remedios en tiempo que viene la regla a la doliente, pero si mucho antes, o mucho despues. Y estos remedios obraran poco, si primero no husamos de algunos

bomitorios, o de algunos purgativos, em que, entre el ruibarbo con algunos idragogos, para limpiar las primeras vías (Anônimo,1725; 2014, p. 435, grifos nossos).

Mas, se, entre os remédios simples indicados para “*males de madre*” encontramos “Artemisia, Matricaria, o Yerua de Santa Maria, Ajenjos, torongil, estas em cosimientos, cariofilata en aiuda, castoreo de cinco granos hasta 15, alcanfor de dos granos hasta 5, canela, clauo, susino de un escrupulo hasta dos, Asafran un escrupulo”, entre os químicos mencionados pelo autor-compiler estão:

espíritu volatil de sal amoniaco, espíritu de orina de 6 hasta 20 gotas, [ilegível] de sal de nitro, de vitriolo, y de asufre de 4 hasta 8 gotas. Sales volatiles de susino de viboras, de cuerno de ciervo, de tartaro, y de orina de 6 hasta 16 granos. Agua espirituosa de canela, tintura de canela de una dragma hasta 2 elixir proprietatis de gotas 5 hasta 15. Tinturas de mirra, de castoreo, y de asafran de gotas 5 hasta 15. Tintura de quinaquina hecha con vino, o con agua de una onza hasta 4, espíritu de vino alcanforado de dos gotas hasta 8. Sal policresto, sal prunela, y sal de asufre de un escrupulo hasta dos. Agua de torongil en que se haya extinto 5 o 6 veces un grano de Alcanjor ensendido de una hasta seis onzas. Antiético de Poterio dos escrupulos es contra los ruines fermentos (Anônimo,1725; 2014, p. 425, grifos nossos).

Há, também, outras indicações, que prevêm banhos e unguentos, como os que são recomendados “si la preñada teme tener mal parto”:

puede el último mes de su preñado husar algunos Baños de cosimientos de Yéruas emolientes para que ablanden las partes, y que con facilidad se desaten las fibras de los musculos, y membranas del utero, para lo qual son buenas las malvas, corona de rey, mansanillas, seuollas de asusenias, y malvaviscos. En el cosimiento destas Yéruas dentro de una tina se Bañará hasta la cintura, refregandose con las manos mientras está en el Baño los lomos, y todo el vientre hasta los muslos, y por la voca del utero, y que sea con suavidad dentro del Baño estará como quatro credos, y que el agua esté poco más caliente que tibia. Para el mismo fin quando ya enpiesan a correr las aguas untaran la voca de la Madre con unturas emolientes, y confortantes, como son el aseite de Almendras dulces, la Ynjundia de Gallina, el tuetano de sieruo, o de ternera, y con una Mecha se untará la parte interior del cuello, atandola con un Ylo para que no se quede dentro, y se pueda sacar (Anônimo, 1725; 2014, pp. 429-430, grifos nossos).

Dentre as orientações dadas para evitar o aborto, aparecem as sangrias e a ingestão de laxantes:

Mas como las causas ordinarias del aborto son la acrimonia de la colera, y fermentacion de la sangre, estas se podran precauer en los principios del Preñado, estorbando los alimentos

demasiadamente, y *husando los atemperantes, frescos, y algunas sangrias del braso, y tisanas laxatibas, como medicamentos capases de impedir los movimientos irregulares de los umores* embotan la acrimonia que causa dichos fermentos y movimiento irregular (Anônimo, 1725; 2014, p. 437, grifos nossos).

O *Libro* menciona, também, procedimentos que deveriam ser adotados em mulheres que tivessem problemas relacionados com a amamentação:

Si la leche se quagula haras fomentaciones con el cosimiento de raises de rauanos, malvabicos, semilla de Ynojo, y flor de mansanilla hecho en agua, y un poco de bino blanco, O aras cataplasma de las plantas dichas, y un poco de oximiel. O lo haras solo con la Mansanilla, arina de abas, de seuada, y oximiel en falta de los otros ingredientes. El torocaá cosido en vinagre, y arina sin servir, y aplicado desase la duresa de los Pechos. También la Yerua por si so la aplicada. Para lo mismo aplicarás como cataplasma las hojas de apio mojadas con arina de Trigo sin sernir, de la misma manera te podras servir de la Yerba buena o coseras los salvados en cosimiento de ruda, y en consistencia de papas los aplicarás, añadiendo un poco de vino blanco, o unas gotas de vinagre. Pero si faltare por eseso de calor templaras los humores con las sangrias, y daras algun Purgante (Anônimo, 1725; 2014, p. 434, grifos nossos).

Por fim, abordamos as evidências de circulação de saberes e de ingredientes que compunham as receitas indicadas para as enfermidades femininas, apontando tanto para uma atuante rede comercial que ligava diferentes regiões dos impérios coloniais ibéricos e, conseqüentemente, as áreas de atuação da Companhia de Jesus, quanto para a apropriação e as adaptações impostas pela inexistência dos componentes (simples e químicos) ou, então, pelo elevado custo de muitos deles.

Uma das indicações, por exemplo, previa a ingestão da “*Bevida de Amato Lusitano*, una clara de huebo batida con 2 onzas de Agua rosada, y média dragma de *Almasiga de la Yndia* se repita; *el caici se podrá poner en falta de Almasiga*” (Anônimo, 1725; 2014, p. 436, grifos nossos). Em relação aos ingredientes que compõem as receitas deste capítulo, encontramos aqueles que provinham do Oriente, tais como a canela, a noz moscada, o açafreão, a verdolaga [beldroega],¹⁰ o sassafrás, o sândalo a “almaciga de la Yndia” e a raiz da China, ou, então, do continente europeu, como a artemísia, matricaria [camomila], “agua de la reyna de ungria”.¹¹ “alcanfor”, “Mansanilla”,

¹⁰ Beldroega ou beldroega (*Portulaca oleracea*) é uma planta originária da Ásia. Muito apreciada na culinária, a *Portulaca oleracea* também apresenta virtudes medicinais, sendo indicada no tratamento de doenças hepáticas e renais por sua ação diurética.

¹¹ Este tônico corporal é formulado à base de uma tintura alquímica de alecrim, que promove efeitos

“malvas”, “mirra”, “raises de peregil, y de lírio”, “la Piedra de Aguila”, “seuollas de asusenás” e “orosus”.¹² Em muitas das indicações, no entanto, são mencionadas plantas nativas do continente americano, sendo que algumas aparecem, inclusive, registradas nas línguas nativas. Dentre elas, destacamos a jalapa,¹³ a quina,¹⁴ o palo santo,¹⁵ o tabaco, a salsaparrilha, a canafistula,¹⁶ o malvavisco, o “sangre de drago”, a “yerba de Santa Maria” [mastruz], o “arrayan”,¹⁷ a “ysica del Paraguay”, “caycí”, “aguarayby”, “torocaà”, “bálsamo do Brasil”, “abati camba”, “yba”, “ybiaguasu” e a “almaciga blanda del Brasil” e a aristoloquia uma “herva medicinal, a que fe atribue a virtude de facilitar os partos, há dela 3 especies” (Bluteau, 1721-1728, p. 112). Vale lembrar que entre os efeitos das viagens realizadas para o Oriente e para o Novo Mundo está a identificação de produtos que podiam ser utilizados como mercadorias e, conseqüentemente, a catalogação e a observação das plantas, bem como de seus usos pelas populações nativas. Além de espécies desconhecidas pelos europeus, foram identificadas algumas que eventualmente se assemelhavam em forma, cor e odor às já conhecidas, determinando a sua circulação enquanto mercadorias, bem como dos saberes a elas associados, entre as diferentes regiões dos impérios coloniais ibéricos e a Europa. A criação, não apenas de redes de intercâmbio global de conhecimentos, mas, também, de redes comerciais, vinculadas à venda de

revigorantes, refrescantes e vitalizantes. Recebeu esta denominação por ter sido fabricado por alquimistas para a rainha Elizabeth da Hungria, famosa em toda a Europa por sua beleza.

¹² *Oruzú*, em espanhol, ou *regaliz* e *alcaçuz*, em português, são alguns dos nomes comuns da planta (*Glycyrrhiza glabra* L.). Utilizada em confeitos e na preparação de medicamentos, a planta possui propriedades anti-inflamatórias, antiespasmódicas, expectorantes, antissépticas, diuréticas e laxantes.

¹³ A *mirabilis jalapa* é extraída do tubérculo *Operculina macrocarpa*, e sua resina moída é, comumente, indicada no tratamento de afecções hepáticas, cólicas, contusões, escoriações, feridas, herpes e leucorreia.

¹⁴ Das cascas da planta conhecida como Quina ou Chinchona se extrai um alcalóide com propriedades antitérmicas, antimaláricas e analgésicas.

¹⁵ O *Palo Santo*, cujo nome científico é *Bursera graveolens*, é uma árvore nativa das florestas da América do Sul, da qual é extraído um óleo essencial e são fabricados incensos. Utilizado pelos nativos americanos e apropriado pelos europeus, apresenta virtudes depurativas, antirreumáticas, antissépticas e antifúngicas.

¹⁶ A canafistula (*Peltophorum dubium*), também conhecida como angico-amarelo, chuva de ouro ou cássia imperial, se destaca por suas propriedades cicatrizantes e purgativas.

¹⁷ *Arrayán* ou *arrayán palo colorado* (*Luma apiculata*) é uma árvore da região dos Andes chilenos. A infusão de sua casca é indicada no tratamento de hemorragias e de feridas internas, devido a sua propriedade adstringente.

medicamentos tem sido destacada nos trabalhos de Olarte (2006) e Boumediene (2016).

A menção a estas plantas nas receitas deste capítulo do *Libro* parece confirmar que os jesuítas que se dedicavam às artes de curar não contavam apenas com boticas abastecidas com instrumentos e livros para o atendimento das mulheres acometidas dos “*males de madre*”, mas, também, com produtos originários da Europa, do Oriente e de outras regiões da América. Assim, para além das obras clássicas de Medicina, referidas por meio da menção a seus autores, encontramos também uma infinidade de plantas e procedimentos adotados pelos indígenas, tanto para favorecer o aborto, quanto para garantir a continuidade da gravidez e assegurar um bom parto.

Ao referir-se aos tratamentos indicados para tumores, o autor-compiler afirma que “*Abierto el tumor se le aplique el Balsamo de Asufre, o la Grasa compuesta con asufre, o el balsamo Cayci, y otro*” (Anônimo, 1725; 2014, p. 418, grifos nossos), o que aponta para sua familiaridade com a farmacopeia nativa e com os saberes nativos adotados no tratamento de determinadas enfermidades. Como se pode constatar nesta passagem, saberes e as práticas curativas nativas, apesar de terem sido, inicialmente, alvo de depreciação e da enfática condenação, devido ao seu caráter mágico-ritual, foram, não apenas adotadas, como também alvo de estudos por parte dos missionários, empenhados em garantir tanto a saúde das almas, quanto a dos corpos dos indígenas enfermos. Quanto ao emprego das denominações de plantas e animais nas línguas nativas ao longo do *Libro*, é plausível supor que visasse tanto a facilidade de sua localização pelos indígenas que viviam nas reduções -muitos deles, encarregados de exercer funções como as de coletores e de enfermeiros-, quanto a sua correta utilização nas receitas indicadas nos tratamentos das enfermidades e nos procedimentos cirúrgicos. Cabe, no entanto, advertir que, apesar das várias menções aos saberes e às observações de práticas curativas nativas, as vozes indígenas que ecoam no manuscrito -como informantes- são contidas e disciplinadas pelos referenciais da História Natural e da Medicina do período e pelos procedimentos científicos daquele que o concebeu, que ficam evidenciados nas inúmeras referências intertextuais e na própria forma que ele veio a assumir, a de uma biblioteca portátil.

Conclusão

Ao longo do Setecentos, as Instruções definidas em 1610 continuaram sendo observadas pelos missionários jesuítas, que procuraram concentrar as populações indígenas longe da umidade danosa dos pântanos e a adotar também algumas medidas de caráter profilático, como o isolamento de doentes, o adequado

enterramento e a assepsia dos ambientes. Conscientes da importância do cuidado dos corpos dos indígenas para o processo de conversão, os missionários se dedicaram à instalação de boticas e de hospitais e à incorporação da farmacopeia e das terapêuticas curativas indígenas. À esta conciliação entre caridade e ciência, entre teorias médicas europeias, somadas aos procedimentos ritualísticos cristãos, e experiências com plantas medicinais realizadas nos espaços missionais, pode-se atribuir a incontestável originalidade da atuação da Companhia de Jesus nas artes de curar nos séculos XVII e XVIII.

Tanto nas *Ânuas*, quanto nos receituários e tratados de botânica médica e de cirurgia, escritos por jesuítas que atuaram nas reduções que mantiveram na Província Jesuítica do Paraguai, constatou-se que enfermidades femininas, os “*males de madre*”, que afetavam o útero feminino, envolviam a gestação e o parto e, ainda, situações como hemorragias excessivas após o parto ou em consequência de abortos, mereceram uma especial atenção. Mas, se na *Materia Médica* e no *Libro* estão bem evidentes os conhecimentos sobre a anatomia e o funcionamento do corpo feminino, a apropriação de obras de autores clássicos e contemporâneos e a circulação de saberes e práticas curativas, nas *Ânuas* seiscentistas e setecentistas, apesar de predominarem os registros que referem o uso de relíquias e a administração de sacramentos em gestantes e parturientes, encontramos também menções a procedimentos adotados por curandeiras e parteiras indígenas, os quais, a despeito de sua condenação ou depreciação, foram largamente adotados nas reduções da Companhia de Jesus.

Referências

- Affonso, M. J. y Mello, J. F. de. (1752). *Novo método de partejar, recopilado dos mais famigerados sábios e doutores*. Miguel Rodrigues.
- Anônimo. (1725; 2014). [Libro de Cirugía: Trasladado de autores graves y doctos para alívio de los enfermos: Escrito em estas Doctrinas de la Compañía de Jesús, año 1725]. Archivo Histórico de la Provincia Franciscana (Colección Manuscritos), Buenos Aires, Argentina.
- Azara, F. de. (1998). *Viajes por la America Meridional*. El Elefante Blanco.
- Bluteau, R. (1721-1728). *Suplemento ao Vocabulario portuguez, e latino*. Parte II. Patriarcal Oficina da Música.
- Boumediene, S. (2016). *La colonisation du savoir: une histoire des plantes médicinales du “Nouveau Monde” (1492-1750)*. Éditions des Mondes à faire.
- Bustos, D. P. de. (1677). *Tratado breve de flebotomia*.
- Castelnau-L’Estoile, C., Copete, M.-L., Maldavsky, Aliocha y Županov, I. G. (Dirs.). (2011). *Missions d’évangélisation et circulation des savoirs. XVIe -XVIIIe siècle*. Casa de Velázquez.

- Chamorro, G. (2009). *Decir el cuerpo: Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní*. Tiempo de Historia, Fondec.
- Chinchilla, A. (1845). *Annales historiques de la médecine en général. Biographique-bibliographique de la Espagnola en particulier*. Imprenta de D. José Mateu Cervera.
- Documentos para la Historia Argentina. (1929). *Cartas Ánuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Provincia de la Compañía de Jesús*. Tomo XX. Talleres Casa Jacobo Preuser.
- Dobrizhoffer, M. (1967-1970). *Historia de los Abipones*. Universidad Nacional del Nordeste.
- Fleck, E. C. D. (2022). *Libro de Cirugía Trasladado de autores graves y doctos para alivio de los enfermos*. Oikos Editora Ltda.
- _____. (2019). Evidências de circulação e apropriação de saberes farmacológicos e médico-cirúrgicos em um manuscrito anônimo (América platina, século XVIII)”. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, (26), 349-384.
- _____. (2015). *Entre a caridade e a ciência: a prática missionária e científica da Companhia de Jesus (América platina, séculos XVII e XVIII)*. Oikos Editora Unisinos.
- Fleck, E. C. D. e Obermeier, F. (2018). O Livro de medicina, cirurgia e botica: um manuscrito anônimo de Matéria médica rioplatense da primeira metade do século XVIII. *Revista Antíteses*, 11(21), 132-156.
- Fleck, E. C. D., Rodrigues, L. F. M. y Martins, M. C. B. (2014). *Enlaçar mundos. Três jesuítas e suas trajetórias no Novo Mundo*. Oikos Editora Unisinos.
- Furlong, G. (1962). *Misiones y sus Pueblos de Guaranies*. Ediciones Theoria.
- _____. (1953). *José Cardiel y su Carta Relación (1747)*. Librería del Plata.
- _____. (1947). *Médicos argentinos durante la dominación hispánica*. Huarpes.
- Garzón Maceda, F. (1916). *La Medicina en Córdoba. Apuntes para su Historia*. Tomos I-II-III. Talleres Gráficos Rodríguez Giles.
- Hernández, P. (1913). *Organización Social de las Doctrinas Guaranies de la Compañía de Jesús*. Gustavo Gili Editores.
- Iparraguirre, I. (1952). *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Leonhardt, C. (1937). Los Jesuítas y la Medicina en el Río de La Plata. *Estudios*, (57), 101-118.
- Maeder, E. (Dir.). (1984). *Cartas Ánuas de la Provincia del Paraguay (1637-1639)*. Fecic.
- Millones Figueroa, L. y Ledezma, D. (2005). *El saber de los jesuítas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Iberoamericana.
- Montenegro, P. (1710; 1790). [*Materia Médica Misionera*]. Archivo do Instituto Anchietano de Pesquisas/ Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Manuscrito), São Leopoldo, Brasil.
- _____. (1945). *Materia Médica Misionera*. Edición de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires.
- Olarte, M. (2006). *Remedios para el Imperio: Historia Natural y la apropiación del Nuevo Mundo*. Siglo del Hombre Editores.

- Paucke, F. (1943). *Hacia allá y para acá. Una estadía entre los indios mocobíes (1749-1767)*, Tomo II. Universidad Nacional de Tucumán.
- Pereira, M. (1973). *Obras Médicas de Pedro Hispano*. Acta Universitatis Conimbrigensis.
- Porres, M. de. (1961). *Medula de Cirugía y Examen de Cirurgianos*.
- Rabin, S. (2014). Early Modern Jesuit Science. A Historiographical Essay. *Journal of Jesuit Studies*, 1(1), 88-104.
- Rabuske, A. (1978). A Carta Magna das Reduções Jesuíticas Guaranis. *Estudos Leopoldenses*, 14(47), 21-39.
- Raj, K. (2015). Além do Pós-colonialismo e Pós-positivismo Circulação e a História Global da Ciência. *Revista Maracanan*, (139), 164-175.
- Tedlock, B. (2008). *A mulher no corpo de xamã: O feminino na religião e na medicina*. Rocco.
- Tratado de Cirugía. [1725] (2014). *Trasladado de autores graves y doctos para alivio de los enfermos. Escrito en estas Doctrinas de la Compañía de Jesús, en 1725*. Colección Manuscritos. Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de la Santísima Virgen del Río de la Plata. Ediciones Castañeda.
- Waddell, M. A. (2015). *Jesuit Science and the End of Nature's Secrets*. Ashgate.

10. Cuerpos negros en la Argentina colonial y posmoderna. Una comprensión histórica y autoetnográfica¹

Enrique Normando Cruz²

Resumen

Viví mi adolescencia y primera juventud en la ciudad de Libertador General San Martín (Jujuy, Argentina). Y allí me gané los apodos de “Kunta Kinte” y “Negro” -entre otros-, que hoy ya nadie recuerda salvo yo; y tal vez mis amigos y amigas escolares que hoy me llaman por mi nombre o bien, me dicen “negrito”. En este artículo se desarrolla un primer abordaje transdisciplinar al tema histórico del cuerpo de los esclavos y libres negros, afros y afroindianos del periodo colonial. Para ello, utilizo mis vivencias registradas autoetnográficamente para identificar temas que refieran al *corpo* en una amplia muestra de documentos históricos escritos -reglamentaciones del cabildo, juicios criminales y testamentos-, con el objetivo de discutir hipótesis historiográficas sobre la sociedad esclavista colonial del Orbe Indiano del siglo XVIII. Enfocando la generación de problemas en mi propio cuerpo reputado recientemente como “marrón” y, realizando reflexiones históricas sobre los cuerpos negros y mulatos esclavos y pardos y zambos libres de una región -donde viví y vivo-, que está ubicada en el medio del tráfico infame que conducía ‘piezas’ a los mercados peruanos.

Palabras clave: Cuerpo, Negro, Autoetnografía, Argentina.

Our body is not only a surface or a closed object, but in constant internal and external movement. We are our body, and active introspection creates consciousness in a broad sense, above all, understanding of the self and others (Koeltzsch, 2021, p. 4).

¹ Proyecto “El cuerpo como libro. La creación de una biblioteca corporal desde la danza”, Universidad Nacional de Jujuy, 2023-2024.

² Universidad Nacional de Jujuy e IES N° 5. E-mail: profecruz@yahoo.com.ar.

Introducción

En una síntesis sobre el mestizaje de cuerpos negros, indios y portugueses -blancos-, Paiva (2011) sostiene que se trató de un proceso histórico fruto de una intrincada red de relaciones sociales y sexuales, que coloca a investigadores ante el desafío de una investigación que revise conceptos y la historiografía (p. 89). Tomando nota de su invitación, este estudio explora reflexivamente los conceptos del historiador, como vía para construir los registros documentales y revisar los planteos de la historiografía producida al respecto de los cuerpos negros en América durante el periodo colonial.

Para realizar esta tarea, se elaboró una autoetnografía de mi vida adolescente en una ciudad de la provincia de Jujuy (Argentina). Una época en la que recibí los apodos de “Kunta Kinte”³ y “Negro”, que hasta hoy me acompañan en el apelativo más cariñoso -pero no por ello menos racial- de “Negrito”. En particular, se identifican las referencias etnográficas que reflexiono memorísticamente respecto de mi cuerpo, reputado como “negro”, para identificar temas que refieran al *corpo* en una amplia muestra de documentos escritos históricos que refieren todos a la sociedad esclavista del siglo XXVIII de la provincia de Tucumán del Perú y luego del Río de la plata, con particular énfasis a la ciudad de Jujuy.

El objetivo de este abordaje transdisciplinar es discutir hipótesis historiográficas sobre la sociedad esclavista colonial del Orbe Indiano del siglo XVIII. Enfocando la generación de problemas en mi propio cuerpo y realizando comparaciones históricas con los cuerpos negros y mulatos esclavos y pardos y zambos libres de una región (Noroeste Argentino) -donde viví y vivo-, que está ubicada en el medio del tráfico infame que conducía ‘piezas’ desde el puerto de Buenos Aires a los mercados peruanos.

El resultado de esta propuesta y tarea de investigación se presenta de la siguiente manera. Primero, describo el contexto espacial y temporal que refieren los datos históricos de las fuentes. Segundo, expongo en una capa el relato del informe científico (histórico e historiográfico) y en otra la reflexividad autoetnográfica (con base en la memoria personal y datos externos); en un formato narrativo que considera la autoetnografía de Rambo Ronai (2019) y la metodología reflexiva practicada por Koeltzsch (2021).

³ Kunta Kinte es el personaje de la novela *Raíces: la saga de una familia estadounidense* (publicada en 1976) de Alex Haley. La miniserie posterior se difundió en Argentina en los años primeros de mi adolescencia.

Negros cuerpos en el Jujuy del siglo XVIII

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, en la frontera que el vecindario de la ciudad de Jujuy -distrito al sur de Charcas y norte del Río de la Plata-, conformó con las sociedades indígenas y criollas de la región del Chaco -hacia el Este de los altiplanos, serranías y valles de los Andes meridionales-, se instalaron fuertes, misiones, haciendas y estancias que cuentan con esclavos negros. Como la hacienda de San Pedro con 19 esclavos negros (*Inventario de la hacienda de San Pedro*, 1798); la hacienda de Río Negro con más de diez negros y mulatos especializados en el “beneficio” y producción de azúcar (Zegada, 1794) y la estancia de San Lucas, que al momento de la expulsión de los jesuitas reúne familias de 13 esclavos negros y mulatos (*Temporalidades de Jujuy* 1767-1807).

También entre los que se toma testimonio en una sublevación contra la Corona del año 1781, hay un par de soldados mulatos, varios negros capataces y leales al rey de España y otro par de pardos campesinos y labradores provenientes de diversas partes del distrito jujeño y vecinos de la gobernación del Tucumán (Cruz, 2010).

Se trata de un amplio panorama para un distrito que era de intenso tráfico de esclavos desde el puerto de Buenos Aires y probablemente Río de Janeiro, hacia los mercados mineros de la audiencia de Charcas hasta la ciudad de Lima (Tardieu, 2005; Cruz, 2021). Por eso, además de los esclavos de haciendas y sublevados y leales a la Corona en la frontera, se reconoce una archicofradía de negros y mulatos y un importante sector de menestrales en el casco urbano, y arrenderos, cocineras, esposas, peones y “vagamundos” esclavos, libres y manumitidos entre la dehesa y el ejido de Jujuy desde la Puna a los Pericos. Toda una plétora que en la segunda mitad del siglo XVIII se establece entre un 15% y un 29% de la población de la ciudad de Jujuy (Larrouy, 1923).

Respecto de esta realidad, las fuentes no son un problema. Los reglamentos de las autoridades capitulares, de la gobernación del Tucumán y de los virreinos del Perú y del Río de la Plata siempre los mencionan (Anzoátegui, 2004), también los documentos eclesiásticos del tipo aranceles de derechos eclesiásticos distinguen a estos y otros actores dominadores y subalternos (Cruz, 2002), en los testamentos e inventarios de bienes se los identifica y contabilizan, lo mismo que en remates de, por ejemplo, los bienes jesuitas, y en juicios civiles y criminales los enuncian como protagonistas.

Una de las muestras que se utiliza en este estudio consta de 3 documentos de 22 que integran la colección “Temporalidades de Jujuy” (Archivo General de la Nación Argentina) y la otra considera una selección de 20 expedientes criminales del siglo XVIII que involucran directamente a negros y mulatos esclavos y pardos y zambos libres (Archivo de Tribunales de Jujuy).

Tampoco lo es el desarrollo historiográfico americanista referido al caso local de Jujuy, que ha contrastado hipótesis sobre el mestizaje, su rol en la economía, el sincretismo religioso, la violencia ejercida sobre ellos, y las estrategias de adaptación en resistencia como la música y el baile y de abierta resistencia como la rebelión y el cimarronaje (Garcés, 2007; Santamaría, 1996; Cruz, 2021). Es posible identificar nuevos temas, como el del cuerpo negro, pero no solo como *locus* evidente de la violencia, injusticia y texto de la dominación colonial, sino como aquel que realiza *performances* que, por su carácter contextual e instantáneo, resultan difíciles de conocer. Para ello recurro a la autoetnografía, para plantearme problemas respecto de ingentes documentos escritos que refieren al cuerpo de negros y mulatos esclavos y pardos y zambos libres, aunque no son generados por ellos, y también para discutir de otra manera cánones de la historiografía americanista.

Cuerpos de negros y negro de cuerpo

El cuerpo, en especial el desnudo, fue una preocupación de las autoridades respecto del orden social y gubernamental en el Orbe Indiano en el periodo colonial. Por ejemplo, el gobernador intendente de Córdoba del Tucumán, pauta en un quinto ítem de un bando del 6 de mayo de 1793: “Que no se bañen junto los hombres y mujeres, ni se permitan los corrillos de aquellos con las lavanderas, ni estas usen desnudez notable y deshonesta con pretexto de la faena de lavar” (Anzoátegui, 2004, p. 413).

Se tratan de cuerpos mestizos, indígenas y de negros, mulatos y pardas, como los que se encuentran en el año 1754 en el río Chico de la ciudad de Jujuy, protagonistas de la denuncia que la lavandera y natural -denominación para los indígenas de tradición andina agrícola y ganadera-, hace ante el cabildo que “le arrebató la ropa un mulato llamado por el mal nombre Cascarilla, adelante de una parda llamada Cristina” (*Juicio del cabildo*, 1754).

Al respecto, entiendo muy bien la preocupación social y gubernamental respecto de este río, porque fue el mismo, en torno al mundial de fútbol del año 1978, que me refrescó numerosos veranos de pubertad. Y sus grandes piedras -probablemente similares a las que usaban las lavanderas pardas o naturales para secar la ropa que mulatos robaban 200 años antes-, secaban nuestra ropa mientras mirábamos nuestros cuerpos desnudos y oscurecidos por estar toda la tarde bajo el sol. Actualmente, en el año 2023, tengo 55 años, y continúo aseolándome cuando concurreo a las piscinas públicas de la ciudad de Salta -Argentina- donde vivo. Por lo que una amiga me dijo/preguntó en tono de broma: ¿ese es tu color? ¿o tomaste sol?

En particular, los cuerpos en contacto son peligrosos para el orden social y gubernamental colonial cuando están desnudos. De allí que se ha interpretado que los negros esclavos del Buenos Aires posrevolucionario de 1810, con su vestimenta crearon un discurso (Yáñez, 2013), una narrativa corporal que preocupa a las

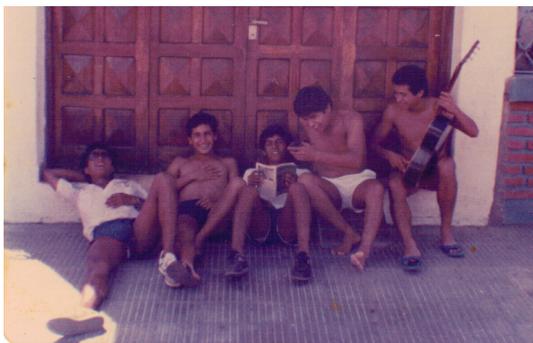
autoridades. Es lo que señala el artículo 11 del bando del virrey del Río de la Plata don Rafael de Sobre Monte en la capital virreinal de Buenos Aires el 30 de julio de 1804: que,

habiéndose observado por las calles públicas los negros bozales de ambos sexos casi desnudos causando no poco escándalo, ordeno que precisamente se les vista con honestidad, y que se proceda contra el dueño no sólo para reparar el defecto sino para exigirles ocho pesos de multa por cada uno de los que sean encontrados con indecencia (Anzoátegui, 2004, p. 334).

Cuerpos negros que *a priori* por la indecencia, se obligaban reglamentariamente vestir en distintas partes del Orbe indiano. Como a los artesanos que acordaban con negros libres menores de edad contratar como aprendices en la capital novohispana (García, 2014); que la administración de las Temporalidades de Buenos Aires también procurara seguir haciendo aunque fuere con “unos ponchos de lana” (Ciliberto, 2020, p. 92) y, en Jujuy, la Junta Provincial de las Temporalidades declarara que además de los “365 pesos 4 reales” que “se gastaron en el mayordomo y gente de la estancia de San Lucas”, es decir, entre 11 y 13 esclavos a los que además de dinero se les dio “especies y efectos” y “se les dio a los negros de dicha estancia tres sombreros más que a razón de tres pesos cada uno suman 9” (*Cuenta de los gastos impendidos de la real hacienda*, 1769).

Imagen 1

Adolescentes (Argentina)



Fuente: fotografía del autor, 1986.

Entre los 10 y los 18 años de pubertad y adolescencia, viví en la misma región en la que los jesuitas tenían su estancia atendida por trabajadores negros esclavos y en la que indígenas de lengua del Chaco, guaraníes y wichí, agenciaban sus estrategias de poder para establecer una frontera con las

sociedades hispanas del Tucumán que instalaron fuertes, haciendas y misiones. Allí conviví con sus gentes, comí sus comidas y me bañé en conjunto en sus ríos, arroyos y acequias de los cañaverales. Una de esas vivencias que involucran la vestimenta y la desnudez, es el recuerdo que, para hacerme el pescador en los ríos del Chaco, una vez entre los 17 y 18 años, me compré un sombrero camuflado, pero de gorras no me acuerdo y remeras menos. Pues una sola prenda se requiere en las “pampas” de cañaverales que hoy reemplazan las estancias de ganado que los jesuitas tenían en la frontera de la ciudad de Jujuy con el Chaco: un pantalón corto, un short. Todo lo demás es superfluo a 40 grados centígrados de temperatura ambiente. Por eso, siempre cuento que en cada verano no me ponía negro, sino “azul”, y nadie nos trataba de indecentes, porque todos los varones andábamos casi “desnudos”, vestidos solo con un pantalón corto.

Los cuerpos casi desnudos son omnipresentes en la frontera que la ciudad de Jujuy, al igual que las otras de la gobernación del Tucumán (Salta, Tucumán y Santiago del Estero) y también vecinas de Tarija, arman con el espacio indígena del Chaco. Un contexto corporal que se relaciona con unos hábitos sociales, conyugales y sexuales pleno de “casados que están dispersos de sus mujeres”, “amancebados”, “divididos y separados” de sus mujeres, sin hacer “vida maridable”. En “concubinatos” (*Minuta con lista de casados s/f.*; *Bando del cabildo de Jujuy*, 1768, f. 1-2; Matorras, 1771-1774; *Bando de los alcaldes*, 1783; Mestre, 1788).

Se trata de cuerpos de hombres casados que conviven con cuerpos jóvenes y masculinos, de personas libres “hijos de familia”, criados mestizos y esclavos negros. Lo expresan los alcaldes de Jujuy el 12 de enero de 1783: “Que los hijos de familia, criados y esclavos no los consientan beber ni les vendan aguardiente, ni otra bebida, pero ni tampoco les fien cosa alguna, con prendas o sin ellas sin expreso consentimiento de sus padres y amos” (*Bando de los alcaldes de primer y segundo*, 1783).

Jóvenes que, en seis de veinticinco reglamentos publicados por el cabildo de Jujuy en el siglo XVIII, se identifican en los cuerpos de hombres que empeñan, quieren vender o apostar en las tiendas y pulperías; joyas que sustrajeron y/o robaron, o reciben como pago por un servicio doméstico (*Bando del cabildo de Jujuy*, 1768, f. 1-2; *Auto y Bando de los alcaldes*, 1778; *Auto de buen gobierno*, 1781; Luz, 1806 y 1807).

Sobre esta cuestión de joyas pertenecientes a una familia. Recuerdo que una tarde de esas tórridas en Ledesma, escuché el boceo o pregón: “compramos oro, plata, joyas, cadenas, aros...” Y pensé: mi hermana tiene varias joyas... Presto, busqué un par de aros y se los llevé al “viborero”,⁴ y le pregunté: ¿Qué le parece esto? Contestó: ¡Sí, está bien!, ¿una alfombra o un acolchado quieres? Le contesté/pregunté si no tenía algo más, y me dijo: tengo relojes digitales y camisas. Le volví a

⁴ Así denomina mi padre a los vendedores ambulantes que concurrían a vender sus productos a una estación de combustible en la que trabajaba en ciudad de Libertador General San Martín (Argentina).

preguntar: ¿cuál, esa camisola celeste? Me contestó: ¡Sí! Y el celeste, pienso, siempre destacó mi oscura imagen y, además, la camisola mostraba bien el marrón de mi pecho, sin vello ni músculos marcados, pero piel al aire al fin, que lucí en las fiestas primaverales.

Haciendo un paréntesis, de acuerdo con el sistema educativo argentino, luego de la escolarización básica sigue el secundario, que prepara para estudios superiores y/o el ejercicio laboral. Estudios que realicé en la Escuela Técnica “Herminio Arrieta”, que entre los años 1980 a 1986 tenía un régimen segregado de hombres y mujeres y en cuya institución me gradué de técnico mecánico.

Imagen 2

Fiesta “Elección reina de los estudiantes”, 1986 (Libertador General San Martín, Argentina)



Fuente: fotografía del autor, 1986.

La ciudad colonial de Jujuy alberga en su población a un cuarto de negros, mulatos, pardos y zambos esclavos y libres, algunos que se desempeñan como menestrales. Al respecto, no solo se reconoce su existencia y composición exclusiva de cuerpos masculinos, de allí que las autoridades en los autos de buen gobierno, continuamente los mencionan respecto del control necesario de ejercer en un ambiente puro de cuerpos masculinos, sino también, a fines del periodo colonial, se consagra un cambio de estatus que ha llevado a plantear la vinculación de los talleres con la revolución porteña de Buenos Aires de mayo de 1810 (Johnson, 2013). Y que en el caso de la de Jujuy se conoce en 1794 el destaque de la nueva honorabilidad moderna para con las castas que laboraban los oficios artesanales y/o gremiales:

Que estando expresamente declarado por su majestad en Real Cédula dada en Pardo a 18 de marzo de 1783 que los oficios de zapatero, sastre, herrero, carpintero, y otros a este modo son honestos y honrados, que el uso de ellos no envilece a la familia ni las personas del que los ejerce, ni los inhabilita para

obtener los empleos municipales de la República, en que estén avecindados los artesanos, o menestrales que los ejerciten, y que tampoco han de perjudicar las artes y oficio para el goce y prerrogativas de la hidalguía a los que la tuvieren legítimamente no deben ser vejados en Jujuy los que se dedican a este honesto y honroso ejercicio antes si estimados y distinguidos conforme a la calidad, y méritos personales (García Pizarro, 1794).

Sobre este tema de los artesanos y el ascenso social. Recuerdo que yo era el hijo que hacía los mandados en casa. No me desagradaba para nada, me gustaba vagar por las calles, y con mi bicicleta no reconocía grandes distancias en la ciudad. Por eso, una mañana, mi madre me dijo: lleva estos zapatos para arreglar con Agucho. ¿El zapatero amigo del papá? Pregunté. Me contestó: sí. Ensartijado el cabello tenía el zapatero, igual que su hijo creo que mi compañero de la escuela primaria. Debe haber sido bueno en el oficio o en otros, pues, así como los menestrales coloniales, él cambió su estatus de zapatero a concejal de la ciudad de Libertador General San Martín. ¡Bien por Agucho!⁵

Imagen 3

Estudiantes de la escuela primaria “Enrique Wollman”



Fuente: fotografía del autor, 1980.

La ciudad de Jujuy, en sus tres espacios coloniales de casco urbano, ejido y dehesa, alberga a cuerpos jóvenes que *performan* las masculinidades de “hijos de familia, criados y esclavos” que tienen acceso a joyas y que “vagamundean” en pulperías y fandangos, en conjunto con mulatos esclavos y pardos oficiales y ayudantes menestrales. En el ejercicio de estas masculinidades se reconocen las violencias

⁵ En la moderna República Argentina, los establecimientos educativos de carácter público suelen albergar de manera indiferenciada las diversas clases sociales locales.

patriarcales de hombres sobre las mujeres. Como el “goce violento” del pardo o mulato (en el expediente criminal se lo denomina de una u otra manera) José Alderete sobre la “cholata”⁶ María Joaquina Rojas (López de Velasco, 1780). Y las violaciones de mujeres negras por parte de vecinos hispanos, como lo denuncia una hija de esclavo que el amo de su padre “en cuya casa me crie y con caricias y fabulosas razones me hizo caer a sus garras y me violó, y habiéndome hecho parir tres hijos” (Oloya, 1758-1759).

Además, en esta pujante urbe mercantil de la economía minera regional del sur del espacio peruano (Assadourian, 1983, p. 161), también residen numerosas esposas que no viven con sus maridos (Mestre, 1790). Entre ellas, 14 vecinas, comerciantes y viudas declaran, en sus testamentos y se registra en los inventarios de sus bienes, que poseen negros y mulatos como esclavos. Es el caso de Eugenia Ferreira, que luego de enviudar de Francisco Álvarez, se casa con el esclavo Mateo y además vende alhajas y vestuario para levantar la hipoteca sobre su hogar (Ferreira, s/f). Por lo que me pregunto, la estructura patriarcal devenida de las relaciones de género, además de reconocer el cuerpo femenino como fuente de gozo coactivo colonial (Lavallè, 1999; Socolow, 2016), ¿también identifica para ello los cuerpos que actuaban las masculinidades en el ámbito de lo negro u afro?

En el año 2009 viajé y residí un tiempo en la región católica renana de Alemania. Donde, una noche, en una confitería bailable de salsa escuché a mi acompañante circunstancial que me susurraba “sexpuppe”. ¿Cómo? Le pregunté. Y me señaló un joven cuerpo negro con los músculos marcados que apenas cabían en una musculosa blanca y un jean. Él, apoyado en una barra del bar de salsa en el que estábamos bailando, disfrutaba, ¿era disfrutado?, del abrazo con evidente goce de una joven fémica que bien pasaba por nativa de la ciudad de Bonn.

Ese verano del año 2009 pude reconocer un anticipo de la película “Paráiso: amor” (Paradies: Liebe). Un film dirigido por Ulrich Seidl del año 2012, respecto del cual se ha reseñado analíticamente que trata de las construcciones culturales posmodernas de mujeres austriacas en los “cuerpos” de amantes afros (Andrés Cortell, 2016). Sobre esta cuestión de las racialidades apreciadas en los cuerpos negros en mi visita al bar de Bonn y el film, la única vez que en mi viaje y estancia posdoctoral en Alemania sentí que reconocían como moreno/negro/poderoso/peligroso mi cuerpo, fue muy lejos de Alemania. Al regresar a la capital de Argentina y en la estancia previa al abordaje del vuelo de cabotaje paseando por la ciudad autónoma de Buenos Aires, una blanca mujer argentina actuó con temor y movió su cuerpo blanco lejos de mi cuerpo moreno al darse cuenta de que

⁶ Chola o cholo es un término usado con recurrencia en la documentación del siglo XIII para identificar a las personas que del sur del Perú transitaban por el Tucumán del virreinato del Río de la Plata.

caminaba con énfasis atrás de ella. En los tres meses en que viví en Alemania ninguna persona y menos una mujer había expresado públicamente sentimientos similares para con mi cuerpo “negro”.

En el trámite de remate del año 1773 de los bienes jesuitas semovientes esclavos de la estancia de San Lucas, una mujer se dirige a la “Junta” que administraba las propiedades para comprar a su marido negro esclavo y también, la libertad de su suegra la “negra Marcela también esclava” de 49 años tasada en 30 pesos:

Marcela Morel, mujer de Justo negro esclavo que fue de los Padres de la Compañía de Jesús [...] que deseando el alivio de dicho mi marido (y por verlo muy enfermo como se ve de manifiesto) por el amor que le tengo y sacarlo de la esclavitud en que se halla con el fin de evitar de que lo saquen a otros Países, y donde es evidente se ha de empeorar su enfermedad, y resultar de esto su muerte, y por mantenerme en su compañía, ofrezco por su libertad la cantidad en que Vuestras mercedes se hubiesen servido tasar, la mitad al contado, y la otra entregare dentro del término de seis meses, para cuyo seguro ofrezco por fiador a don Tomas Martiarena Barranco (Junta municipal de temporalidades de Jujuy, 1773, f. 18-19).

Imagen 4

Pescando en el río Sora (región del Chaco de Argentina)



Fuente: fotografía del autor, 1985.

Por lo que cabe preguntarse, entre los cuerpos de españoles, indios y negros, ¿cuál prefieren las mujeres para casarse y “tener amor”? Al respecto, en Tierra Firme y en el marco de la política de colonización fronteriza borbónica de mediados del siglo XVIII, el gobernador de Darien Miguel Remón, promueve la instalación de haciendas con esclavos negros porque así “[...] las indígenas cunas se mezclarían

con los negros ‘ya que son muy inclinadas a toda la gente del color’ razón por la cual ‘ellos tienen todas las mujeres que se les antoja, a las cuales hacen trabajar’” (Castillero, 2008, pp. 45-47).

En Jujuy, Bartolina de Amusatogui, hija de españoles y que argumenta ser “pobre de solemnidad”, está casada y “preñada” de un indio y solicita la protección del cabildo porque otra de sus hijas quiere ser puesta en encomienda (Amusatogui, 1718). María Ana, casada con el mulato libre Juan Carrillo, es “hurtada” dos veces por el indio tupi Félix Cardozo, preferencia de María por el cuerpo de Félix que a él le costara “cien azotes diez en cada esquina para que sirva de castigo a su delito y de ejemplar a los demás y a servir en un fuerte seis meses con ración y sin sueldo para que sea satisfecha la vindicta pública” (*Juicio por hurto de mujer casada*, 1752). En otro caso del año 1731, son todos los cuerpos involucrados los que reciben los azotes: el de la india ladina Juana de Romero 10 y es enviado en depósito a “casa segura” por estar en concubinato con el indio ladino llamado Juan de la Cruz compañero de abigeato del mulato ladino Lorenzo Maiora, ambos que son condenados a ser paseados por las calles públicas con los cueros echados al cuello y azotados en cada esquina con cuatro azotes con la penca (hoja alargada de cactácea) que para ese fin lleva el verdugo (*Juicio por abigeato, Jujuy*, 1731).

En cuanto a la mulata esclava Chabela Cobos, que vive de manera autónoma en el casco urbano de la ciudad de Jujuy donde tiene una tienda para vender comida. Ella elige para estar en concubinato el cuerpo del pardo y oficial de sastre Joaquín Medina, pero también el cuerpo de un “fulano Casas” para “dormir” y sirve comida a los menestrales de la ciudad (Mena, 1754). En el rural y puneño paraje de Yavi, una mulata esclava del marqués del Valle de Tojo, elige para “jugar” de manera peligrosa al cuerpo de un indígena con quien además está casada (*Juicio contra Rueda*, 1778). Y en el año 1751, una mulata libre y su esposo un mulato esclavo, piden que el esclavo sea vendido a otro amo porque ella es tratada como esclava sin serlo, ha sufrido violencias excesivas y, en particular, su marido quiere alejarla del mayordomo español con quien ella le es adúltera (*Causa criminal*, 1751).

Estas “elecciones” en el marco de un patriarcalismo histórico me animan a pensar en actuaciones históricas que revelan una dinámica de poder en las relaciones de género del pasado. Tal como las que, ahora en el presente, como hombre escucho y leo en la letra y música de esta rítmica y afro canción:

Papi yo quiero tener tu cuerpo, en paralelo.

Que me agarres por el pelo.

Digan lo que digan, me cambiaste la vista.

Las caricias más ricas de mi vida.

Cuando me rozas me llevas a volar.

*Como tú quieres no hay otro igual.
Báilame a este ritmo de Mina.
Sabes que tienes la flaca más fina.*⁷

Así, como persona masculina americana y morena, actúo con géneros los machismos occidentalizados latinoamericanos, que tiene una génesis, en general, en el patriarcalismo colonial (Lipsett-Rivera, 2019) y, en particular, actuaciones que corresponden a una subalternidad indígena nativa andina (Cruz, 2022). Se tratan de performances subalternas que desde tiempo hace me llevan a reflexionar desde mis vivencias sobre el ejercicio del poder femenino en los marcos patriarcales occidentales y no occidentales burgueses.

En la ciudad colonial de Lima, los negros son los únicos maestros de baile en los círculos de la aristocracia (Rivas Aliaga, 2002, p. 55), así como en las funciones de las cofradías, en las que además para atraer público se exhibían “maricas” (Estenssoro Fuchs, 1995, p. 43). En la ciudad de Salta -eje nodal del mercantilismo peruano al sur de Charcas-, uno de los negros esclavos que había pertenecido a los ignacianos expulsos, se destacaba por ser músico, profesor de danzas francesas y, además, sastre (Mata de López, 1994, p. 83). En Jujuy, en el hogar del tesorero oficial de las cajas reales casado con Magdalena Calvimonte, se encuentran entre los ocho negros esclavos uno que es cantor y “oficiador de misa en la matriz” (Lacunza, 1746); y, en la hacienda de Perico, la familia Martínez de Iriarte posee 43 esclavos, de los cuales se manifiesta que uno ha muerto, tres se encuentran en la ciudad y, en la estancia quedan 39 que la mayoría son músicos (Delgado, 2004, p. 170).

Aunque no se desarrolle como tema específico en el resumen de los “Afro-Latin American Art” (De la Fuente, 2018), la música y el baile son considerados actualmente por la mayoría de los estudios culturales como dos elementos indisolublemente relacionados al “color”, uno que en América se tonalizó como “mulatería” (Quintero Rivera, 2009, p. 81), y que cuenta con registros históricos como el que hace “Concolorcorvo” en el año 1776 sobre los bailes de negros en el Perú: “y sus danzas se reducen a menear la barriga y las caderas con mucha deshonestidad, a que acompañan con gestos ridículos, y que traen a la imaginación la fiesta que hacen al diablo los brujos en sus sábados” (Carrijo de la Vandra, 1985, p. 176).

Sin embargo, la relación histórica y colonial centrada en la función de la música y el baile antes que, en el ritmo y contexto de los *performer*, otros autores la desvinculan, al considerar que en la modernidad y en el *pop* no hay relación necesaria entre el ritmo, el sexo, el cuerpo y la danza (Frith, 2014).

⁷ Disponible: <https://youtu.be/aZyGvjCP8OE>

El Turco Z., Cale R., Collie C. y Gallego J. eran reputados como los mejores bailarines de mi colegio secundario. Por sus apodos, se darán cuenta de que el único “Kunta Kinte”, “Zombi”, “Pulpo Negro” o “Negro” a secas, era yo y, a pesar del color de mi piel atezada por el sol, no era reconocido como buen bailarín, aunque sabía hacerlo. Pues, primero cuando niño en las reuniones familiares mi madre y tías me enseñaron a moverme al ritmo del tango y el folclor del Noroeste de Argentina -de tradición andina-. Segundo, para socializar mejor en la adolescencia, aprendí los pasos y las coreografías de la música pop y bailaba todos los fines de semana en fiestas, clubes y boliches. Posteriormente, en mi adultez y en los albores de la “tercera edad” -actualmente en el año 2023 tengo 55 años- seguí y sigo “moviéndome”, hasta hoy, cuando compenso mi falta de timing -según mi instructora de zumba-, con un desmedido entusiasmo, que bien puede interpretarse, en palabras de Shakira, como “búsqueda de protagonismo” (Shakira y Ozuna, 2022). Aunque ello no compense que no soy un buen danzarín, por más “negro” que me llamen.

Imagen 5

Bailando



Fuente: fotografía del autor, marzo de 2021.

Conclusiones

Un canon de los estudios históricos acerca de los negros y negras en el periodo colonial, es la idea que su historia está llena de “geografías”, “levantamientos”, “elecciones” y “resistencias” (Lavallè, 1999). La autoetnografía realizada con mis recuerdos y vivencias actuales como “Kunta Kinte”, “Negro” o “Negrito”, permite considerar en los documentos históricos otros *topoi* historiográficos.

El primero refiere a la afectación social respecto del cuerpo, del cuerpo desnudo y del cuerpo negro. Al respecto, si bien la documentación utilizada de tipo estatal -fuere coronista o eclesiástica-, destaca las prohibiciones, la realidad del extendido oficio de lavanderas y el tórrido clima fronterizo de Jujuy, nos debe llevar a imaginar un lugar pleno de cuerpos casi desnudos y, por lo tanto, a una consideración social positiva. Probablemente similar a la que viví cuando andaba casi desnudo en mi adolescencia.

Segundo. Los cuerpos de indios, negros y blancos socializan en muchos lugares coloniales: pulperías, casas de familia y en establecimientos de las fronteras como ranchos, puestos y estancias jesuitas. En carácter de cuerpos de hombres casados adultos que no conviven con sus esposas, y con los de mancebos, algunos de ellos esclavos de mujeres comerciantes. En una evidente predominancia de tensiones gerontocráticas sexuales antes que étnicas.

Tercero. Entre las cinco compañías de milicianos que el cabildo y la intendencia de Salta del Tucumán conforman para hacer frente a una sublevación contra la Corona española en torno al año 1780 (*Documentos que comprueban la data*, 1781), encontramos una de menestrales, que podemos suponer que en Jujuy estaba integrada por las castas por la gran cantidad de artesanos que eran negros, mulatos esclavos y pardos libres (Santamaría 1996). Dando cuenta, en el terreno económico, del blanqueamiento que más evidentemente se puede apreciar en la cuarta observación respecto de la preferencia femenina de los cuerpos. En los casos históricos de Jujuy hay una notable confusión: mujeres españolas eligen a indios, indias eligen a pardos, mulatas a pardos y criollos, esposas de mulatos a indios *tupi-guaraní*, mulatas libres casadas con mulatos esclavos a mayordomos españoles, y mujeres libres por amor compran la libertad de sus esposos negros esclavos jesuitas.

Quinto. En relación con la vinculación de los estudios americanistas entre lo somático y el baile y la música. Si bien los registros históricos coinciden en cierta especialidad del cuerpo negro respecto del baile y la música, ello mejor se relaciona con las posibilidades mayores que ofrece este oficio para el blanqueamiento, antes que en una determinante étnica respecto del ritmo, sexo, cuerpo y raza (Frith, 2014).

En síntesis, el juego adolescente de enfrentarme a los insultos por ser un poco más o menos negros que mis compañeros/competidores mancebos, rebela, estimo, un esfuerzo por integrarme, por blanquearme manteniendo mi negritud. Tal vez como los jóvenes afros que en musculosas blancas seducen a europeas occidentales en Bonn y en los films que tratan de féminas austriacas y, tal vez, que históricamente también realizaron los cuerpos de los negros, mulatos, pardos y zambos del Jujuy colonial del siglo XVIII, quienes desempeñando oficios, casi desnudos, bailando y compitiendo con cuerpos indios y de españoles; se esforzaran ellos y todos por integrarse, por mestizarse, manteniendo, porque era inevitable su fenotípica, su color, su cuerpo. Algo que no puede fácilmente blanquearse, y que tal vez ni siquiera se necesitara o se buscara o buscáramos...

Referencias

- Amusatogui, B. de. (1718). [Declaración de Bartolina de Amusatogui hija de españoles pobre de solemnidad casada y preñada con un indio, acerca de que una de sus hijas quiere ser puesta en encomienda, Jujuy, 1718]. Archivo de Tribunales de Jujuy (28-897), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Andrés Cortell, X. (2016). Intersecciones en el paraíso sexual. *Asparkia. Investigación Feminista*, (28), 107-126. <http://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/1714>
- Antonio García, G. (2014). La protección de negros y mulatos libres menores de edad en la capital virreinal, siglos XVI y XVII. *Alteridades*, (24-47), 21-30.
- Anzoátegui, V. T. (2004). *Los bandos de buen gobierno del Río de la Plata, Tucumán y Cuyo (época hispánica)*. IIHD.
- Assadourian, C. S. (1983). *El sistema de la Economía Colonial. El mercado interior. Regiones y espacio económico*. Editorial Nueva Imagen.
- Auto y Bando de los alcaldes ordinarios de primer y segundo voto de la ciudad de Jujuy*. (1778, 7 de febrero). Archivo de Tribunales de Jujuy (Carpeta 52, legajo 1723), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Auto de buen gobierno del teniente de gobernador Tadeo Fernández Dávila y alcaldes de primer y segundo voto de la ciudad de Jujuy* (1781, 10 de enero). Archivo de Tribunales de Jujuy (carpeta 54, legajo 1765), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Bando del cabildo de Jujuy* (1768, 8 de enero). Archivo Histórico de Jujuy (XLII, Legajo 2, 4 folios.), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Bando de los alcaldes de primer y segundo voto de la ciudad de San Salvador de Jujuy*. (1783, 12 de enero). Archivo Histórico de Jujuy. (ARR, LC, legajos sin numerar), San Salvador de Jujuy.
- Castillero Calvo, A. (2008). Agresión externa y poblamiento en Panamá. Frontera y ordenamiento territorial en la segunda mitad del siglo XVIII. *Tareas*, (129), 33-59.
- Causa criminal*. (1751). Archivo del Obispado de Jujuy (22- 26 (5- 1) 19 folios), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Ciliberto, M. V. (2020). ‘Con la esperanza de que los P.P. han de volver’: los esclavos de los jesuitas expulsos bajo la administración laica de Temporalidades (Buenos Aires, 1767-1775). *Revista Brasileira de História*, (40-83), 79-99.
- Carrio de la Vandra, A. (1985). *El lazarillo de ciegos caminantes*. Biblioteca Ayacucho.
- Cruz, E. N. (2010). Diversidad y distinción social en una rebelión indígena y mestiza. El caso de la rebelión toba de 1781 en la frontera del Chaco de Jujuy (Argentina). *Estudios Sociales*, (IV-7), 169-190.
- Cruz, E. N. (2021). Una performance afroindiana en la garganta del Perú. Pregoneros negros en Tucumán (Jujuy, siglos XVII-XIX). *Resgate*, 29(00), 1-33. DOI: 10.20396/resgate.v29i00.8664000

- Cruz, E. N. (2022). Los alféreces del cristianismo andino y su performance en los curatos andinos de Jujuy (siglos XVI-XVIII). *Autoctonía*, 6(2), 551-590. <https://doi.org/10.23854/autoc.v6i2.235>
- Cuenta de los gastos impendidos de la real hacienda y caja matriz de Jujuy en la habilitación y transporte de los padres jesuitas expulsos de los colegios de Tarija procuradores de Potosí y doctrina de Chiriguano. Real Contaduría de Jujuy.* (1769, 6 de mayo). Archivo General de la Nación (Sala IX División Colonia, Temporalidades de Jujuy, 1767- 1807 (22.6.1). Expediente 6. 4 folios), Buenos Aires, Argentina.
- De la Fuente, A. (2018). Afro-Latin American Art. In: Alejandro de la Fuente and George Reid Andrews (Eds.), *Afro-Latin American studies. An introduction* (pp. 348-405). Cambridge University Press.
- Delgado, F. (2004). Análisis sobre los estudios de la población africana y afroandina en el noroeste Argentino. El caso de la jurisdicción de Jujuy. Un estado de la cuestión y líneas temáticas que se perfilan. En UNESCO. *Los afroandinos de los siglos XVI al XX* (pp. 160-175). UNESCO.
- Documentos que comprueban la data de lo satisfecho a las milicias que estuvieron de guarnición en esta plaza durante la rebelión de indios tobas que importan 903 pesos 2 reales* (1781). Archivo General de la Nación (Sala XIII, 32-6-2, Colonia, Jujuy, Cajas Reales, 1781. Real Hacienda N° 389), Buenos Aires, Argentina.
- Estenssoro Fuchs, J. C. (1995). La plebe ilustrada: el pueblo en las fronteras de la razón. En Charles Walker (Comp.), *Entre la retórica y la insurgencia: Las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII* (pp. 33-66). Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
- Fernández Dávila, Tadeo. (1781). [Auto de buen gobierno del teniente de gobernador Tadeo Fernández Dávila y alcaldes de primer y segundo voto de la ciudad de Jujuy, Jujuy, 10 de enero de 1781]. Archivo de Tribunales de Jujuy (carpeta 54, legajo 1765), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Ferreira, E. (s/f). [Carta de venta de solar de Eugenia Ferreira casada con Francisco Alvarez y luego con el esclavo Mateo]. Archivo de Tribunales de Jujuy (1178), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Frith, S. (2014). *Ritos de interpretación: sobre el valor de la música popular*. Paidós.
- Garcés, C. A. (2007). Los esclavos africanos y su participación frente al delito y la punición en el Tucumán colonial. En *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Disponible en: <https://www.academica.org/000-108/834>. Acceso el: 30 ene. 2020.
- García Pizarro, R. (1794). [Auto de la intendencia de Salta del Tucumán de Ramón García Pizarro, Salta y Jujuy, 10 y 11 de abril de 1794]. Archivo de Tribunales de Jujuy (ARR, XLII, Legajo 1, 8 fojas (11-14)), San Salvador de Jujuy, Argentina.

- Inventario de la hacienda de San Pedro.* (1798). Archivo del Obispado de Jujuy (27 (10-1) 2), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Koeltzsch, Grit K. (2021). The body as site of academic consciousness. A methodological approach for embodied (auto)ethnography. *Academia Letters*, (Article 2819).
- Johnson, L. L. (2013). *Los talleres de la revolución. La Buenos Aires plebeya y el mundo del Atlántico, 1776-1810.* Prometeo libros.
- Juicio del cabildo de Jujuy por robo de ropas, Jujuy.* (1754). Archivo de Tribunales de Jujuy (39-1270), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Juicio por abigeato, Jujuy,* (1731). Archivo de Tribunales de Jujuy (33-1084), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Juicio por hurto de mujer casada, Jujuy.* (1752). Archivo de Tribunales de Jujuy (38-1245), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Juicio contra Rueda por muerte de su esposa, Yavi.* (1778). Archivo de Tribunales de Jujuy (52-1716), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Junta municipal de temporalidades de Jujuy. (1773). [Auto de remates actuado por esta junta municipal de temporalidades de Jujuy. Segundo cuerpo. Corresponde al legajo de Jujuy 23, Jujuy, 1773]. Archivo General de la Nación (Sala IX División Colonia, Temporalidades de Jujuy, 1767- 1807 (22.6.1). Expediente 14. 43 folios), Buenos Aires, Argentina.
- Lacunza, A. de. (1746). [Testamento e inventario de bienes, Jujuy]. Archivo de Tribunales de Jujuy (36-1191), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Larrouy, A. (1923). *Documentos del Archivo de Indias para la historia del Tucumán, vol. I (1591-1700).* L.J. Rosso y Cía. impresores.
- Lavallè, B. (1999). *Amor y opresión en los andes coloniales.* IEP/IFEA/UPRP.
- López de Velasco, D. (1780). [Causa criminal contra José Alderete (mulato o pardo libre), alcalde de la Santa Hermandad Domingo López de Velasco, Jujuy, 1780]. Archivo de Tribunales de Jujuy (ARR, XXXVIII-I), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Luz, R. de la. (1806-1807). [Auto y Bando de Buen Gobierno del intendente y gobernador de la provincia de Salta, don Rafael de la Luz, Salta, 9 de diciembre de 1806 y 19 de enero de 1807]. Archivo General de la Nación (IX, 39.5.6 exp. 8), Buenos Aires, Argentina.
- Mata de López, S. (1994). Mano de obra rural en las estancias del Colegio de Salta, 1768-1770. En Carlos A. Mayo (Comp.), *La historia agraria del interior. Haciendas jesuíticas de Córdoba y el Noroeste* (pp. 79-101). Centro Editor de América Latina.
- Matorras, G. de. (1771-1774). [Auto y Bando de la Real Audiencia de Charcas sobre vida maridable de las personas de la frontera, La Plata, 14 de enero de 1771. Toma de razón y repetición del gobernador del Tucumán Gregorio de Matorras, Salta, 26 de

- septiembre de 1774]. Archivo Histórico de Jujuy (ARR, IX, Legajo 2, Documento del año 1774, 11 fojas), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Mena, A. de. (1754). [Juicio criminal llevado adelante por el Alcalde Ordinario de Segundo Voto Antonio de Mena contra Joaquin Alquisalete oficial de sastre por puñalada a su concubina Isabel Cobos, mulata esclava de María de los Cobos y de Juan de los Cobos, en su casa y robo de trastes, 1754, Jujuy]. Archivo de Tribunales de Jujuy (C.39, L. 1271), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Mestre, A. (1788). [Real Cédula: Delito de concubinato. Madrid, 21 de diciembre de 1787. Rey. Toma de Razón en Salta Andrés Mestre, 1 de julio de 1788]. Archivo Histórico de Jujuy (ARR, XLV, LXII), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- _____. (1790). [Auto del Gobernador Andrés Mestre, 26 de febrero de 1790]. Archivo Histórico de Jujuy (ARR, XLIV, L. 1), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Minuta con lista de casados del cabildo de la Villa de Tarija al cabildo de Jujuy, sin fecha, Jujuy.* (s/f). Archivo Histórico de Jujuy (Archivo Ricardo Rojas, VII, Legajillo 11), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Oloya, G. (1758-1759). [Denuncia de Gregoria Oloya vecina de la ciudad de Jujuy contra Pedro Martin de Liendo, Jujuy, 1758-1759]. Archivo del Obispado de Jujuy (1-33), San Salvador de Jujuy, Argentina.
- Paiva, E. F. (2011). Por una historia comparada de la esclavitud moderna. En Marisa Pineau (Comp.), *La Ruta del esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural* (pp. 117-128). Universidad Nacional de Tres de Febrero.
- Quintero Rivera, Á. G. (2009). *Cuerpo y cultura. Las músicas “mulatas” y la subversión del baile.* Iberoamericana.
- Rambo Ronai, C. (2019). Múltiples reflexiones sobre el abuso sexual infantil: Un argumento para una narración en capas. En Silvia M. Bénard Calva (Ed.), *Autoetnografía. Una metodología cualitativa* (pp. 123-152). Universidad Autónoma de Aguascalientes y COLSAN.
- Rivas Aliaga, R. (2002). “Danzantes negros en el Corpus Christi de Lima, 1756 ‘Vos estis Corpus Christi’, (1 Cor. XII, 27)”. En Jorge Carrillo Mendoza (ed.) *Etnicidad y discriminación racial en la historia del Perú* (pp. 35-64), Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva Agüero/Banco Mundial.
- Sakira y Ozuna. (2022). *Monotonía.* Sony Latin.
- Santamaría, D. J. (1996). Artesanos y esclavos en la sociedad colonial de Jujuy, siglos XVII-XVIII. *Población y Sociedad*, (4), 225-234.
- Socolow, S. (2016). *Las mujeres en la América Latina colonial.* Prometeo libros.
- Sonya L.-R. (2019). *The Origins of Macho. Men and Masculinity in Colonial Mexico.* University of New Mexico Press.

- Tardieu, J.-P. (2005). Los “inicios del ministerio de negros” en la provincia jesuítica del Paraguay. *Anuario de Estudios Americanos*, 62-1, 141-160.
- Temporalidades de Jujuy*. (1767-1807). Archivo General de la Nación (Sala IX División Colonia, 22.6.1), Buenos Aires, Argentina.
- Yáñez, A. E. (2013). La vestimenta de los esclavos en el Buenos Aires posrevolucionario: un análisis a través de los avisos de fugas y extravíos publicados en *La Gaceta Mercantil* de Buenos Aires (1823-1831). *Anuario del Instituto de Historia Argentina* (13), 1-28.
- Zegada, G. de. (1794). [Inventario de bienes de la sucesión de Gregorio de Zegada en el curato del Río Negro, 29 de julio de 1794]. Archivo del Obispado de Jujuy (Caja 12, legajo 7), San Salvador de Jujuy, Argentina.

Las y los autores

Dra. Grit Kirstin Koeltzsch

Centro de Estudios Indígenas y Coloniales (CEIC), UE-CISOR-CONICET y Universidad Nacional de Jujuy (UNJu), Argentina

E-mail: gkoeltzsch@fhycs.unju.edu.ar

Doctora en Ciencias Sociales, magister en Teoría y Metodología de las CS y licenciada en Antropología. Posdoctora en Ciencias de la Actividad Física (Universidad Salgado de Oliveira, Niterói, Brasil). Profesora concursada y directora del CEIC de la Universidad Nacional de Jujuy. Ha dictado seminarios de posgrado en México sobre el tema de cuerpo, biopolíticas y el método autoetnográfico (COLSAN, CIESAS Occidente, Universidad de Guadalajara y la UMSNH) y en Argentina (UNJu). Ha obtenido la beca doctoral interna del CONICET y una beca de investigación con estancia académica en la Universidad de Florida (UF).

Dr. Fernando Olvera Charles

Universidad Autónoma de Tamaulipas

E-mail: folvera@uat.edu.mx

Doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (2007). Ha ejecutado proyectos de investigación y realizado estancias académicas en repositorios documentales, nacionales y extranjeros. Sus líneas de investigación son Procesos de colonización y poblamiento del noreste de México, siglos XVIII-XIX y Sociedades nativas y sus estrategias de resistencia, siglos XVIII-XIX. Derivado de estas temáticas ha publicado un libro y varios artículos y capítulos de libro. Ha impartido cursos en los niveles de licenciatura y posgrado, particularmente maestría. Actualmente es profesor-investigador en la Universidad Autónoma de Tamaulipas (UAT), y es editor de *Septentrión. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, que publica el Instituto de Investigaciones Históricas (UAT). Ostenta la categoría de “Investigador Nacional 1”, del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), del CONACYT.

Dra. Marcia Sueli Amantino

Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO) e Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Brasil

E-mail: marciaamantino@gmail.com

Doutora em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora do Programa de Pós-Graduação em História da UNIVERSO e da

graduação da UERJ. É autora dos livros *A Companhia de Jesus no Rio de Janeiro: o caso do Engenho Velho, século XVIII* e *O Mundo das Feras: os moradores do sertão Oeste de Minas Gerais, século XVIII* e coorganizadora de outros títulos. Possui artigos publicados em periódicos brasileiros e internacionais, destacando-se, nos últimos anos, as produções sobre a economia e inserção social da Companhia de Jesus e de seus egressos na capitania do Rio de Janeiro.

Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

E-mail: ecdfleck@gmail.com

Graduada e mestre em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos e doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. É pesquisadora do CNPq e integra os Grupos de Pesquisa-CNPq Jesuítas nas Américas, *Imagens da Morte: a morte e o morrer no mundo ibero-americano e Tempo, Memória e Pertencimento (IEA-USP)*. É membro da *Rede de Investigadores da Sociedade Internacional de Estudos Jesuíticos* e da Rede Brasileira de Estudos em História Moderna. Suas pesquisas enfocam a História Moderna e a História da América colonial, privilegiando temas relacionados à História da Saúde e das Doenças, à História das Ciências e à História das Religiões e Religiosidades.

Dr. Miguel A. Valerio

Universidad de Washington en St. Louis, EE.UU.

E-mail: m.a.valerio@wustl.edu

Profesor auxiliar de Estudios hispánicos en la Universidad de Washington en St. Louis, EE.UU. Es autor de *Sovereign Joy: Afro-Mexican Kings and Queens, 1539-1640* (Cambridge University Press, 2022) y su investigación ha aparecido en *Slavery & Abolition*, *Colonial Latin American Review*, *The Americas*, *Journal of Festive Studies* y otras revistas académicas. Es co-editor, con Javiera Jaque Hidalgo, de *Indigenous and Black Confraternities in Colonial Latin America: Negotiating Status through Religious Practices* (University of Amsterdam Press, 2022).

Dra. Vitória Schettini

Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO) e Bolsista Jovem Cientista do Estado do Rio de Janeiro (FAPEERJ)

E-mail: vfschettini@yahoo.com.br

Líder do Grupo de Pesquisa: Sociedade, cultura e trabalho na região da Zona da Mata mineira, séculos XVIII-XX e do Grupo de Pesquisa Política, sociedade e economia no Brasil oitocentista. Membro da Diretoria da Associação Brasileira

de Pesquisadores em História Econômica (ano 2021/2023). Possui Graduação em Filosofia e Graduação História. Pós-Graduação em Fundamentos Educacionais, Mestrado em História. Doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA), com Estágio Doutoral na Universidade do Minho. Pós doutora em História na Universidade do Minho-Portugal e pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

Dr. Hernán Maximiliano Venegas Delgado

Universidad Autónoma de Coahuila, México

E-mail: *hvenegasdelgado@yahoo.es*

Profesor de la Universidad Autónoma de Coahuila e Investigador Nacional Nivel I, SNI/CONACYT, México. Investigador Titular, Academia de Ciencias de Cuba; profesor invitado en Venezuela, República Dominicana, Francia, Nicaragua y México. Ha escrito siete libros sobre metodología de investigación en historia regional y uno en coautoría sobre los nómadas del noreste novohispano esclavizados en Cuba y *c.* setenta artículos científicos y capítulos de libros en publicaciones reconocidas de Cuba, Venezuela, México, República Dominicana, Colombia, Brasil, Argentina, España, Alemania, Francia, Chile y Túnez.

Dr. Caio da Silva Batista

Secretaria de Estado de Educação do Rio de Janeiro, Brasil

E-mail: *caiodasilvabatista@gmail.com*

Professor Docente I da Secretaria de Educação do Estado do Rio de Janeiro (SEEDUC/RJ). Membro dos grupos de pesquisa do Conselho Nacional de Pesquisa: Sociedade, cultura e trabalho na região da Zona da Mata mineira, séculos XVIII-XX e Política, Sociedade e Economia do Brasil no longo século XIX. Possui graduação em História. Pós-Graduação em Filosofia e Sociologia. Mestrado e Doutorado em História. Pós-Doutor em História pela Universidade Salgado de Oliveira.

Dr. Vinicius Maia Cardoso

Universidade Salgado de Oliveira, Brasil

E-mail: *maia-vinicius@hotmail.com*

Graduado em História pela Universidade Salgado de Oliveira, São Gonçalo-Brasil (2004). Pós-graduado Lato Sensu em História Moderna pela UFF, Niterói, Brasil (2006). Mestre em História, com a dissertação “Fazenda do Colégio: Família, Fortuna e Escravidão no Vale do Macacu - Séculos XVIII e XIX, pelo Programa de Pós-Graduação em História-PPGH da Universidade Salgado de Oliveira -

UNIVERSO, Niterói- Brasil (2008). Doutor em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira - PPGH, Niterói, Brasil (2022), com a tese “Pouco conhecido, montuoso e emboscado: poder e economía no Sertão do Macacu- 1786 a 1790”.

Doctor (c) Rafael González Romero

Centro de Estudios Históricos y Ciencias Sociales (CEHYCSO)

E-mail: rafaelgonzalez1087@gmail.com

Doctor (c) en Historia por la Universidad de Tarapacá, donde es becario (2021-2024). Es profesor de Historia y Geografía por la Universidad Pedro de Valdivia, y magíster en Historia por la Universidad de Santiago de Chile. Se desempeña actualmente como investigador del Centro de Estudios Históricos y Ciencias Sociales (CEHYCSO), editor de la *Revista Norte Histórico* y director de las Jornadas de Historia Regional y Social.

Doctor (c) Rafael Contreras Mühlenbrock

Universidad de Concepción

E-mail: rafa_acm@yahoo.com Web: www.baileschinos.cl

Doctor (c) en Historia por la Universidad de Concepción. Becario de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (2021-2024). Es antropólogo y documentalista por la Universidad de Chile. Desde 2019 integra la Red de Estudios Sociales Contemporáneos sobre Creencias, Religiosidades y Movilidades en la Patagonia. Es investigador independiente y director de Kamayok Ediciones, instancia especializada en la publicación de investigaciones en ciencias sociales, humanidades, fotografía y patrimonio cultural.

Dr. Enrique Normando Cruz

Argentina

E-mail: profecruz@yahoo.com.ar

Doctor por la Universidad de Sevilla con Posdoctorado en la Universidad Federal de Goiás y la Universidad Salgado de Oliveira de Brasil. Profesor de la Universidad Nacional de Jujuy, investigador categoría Independiente del CONICET y profesor de Historia del IES N° 5 de Argentina. Fue becario de residencia de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla y becario posdoctoral en la Universidad de Bonn. Ha publicado recientemente sobre las *performances* en el tiempo social americano colonial en *Resgate, Latinoamérica, Autoctonía y Tiempos Modernos*.

Cuerpos amefricanos. Estudios de sus dinámicas históricas (siglos XVII-XX) de
Grit Kirstin Koeltzsch, Fernando Olvera Charles,
Enrique Normando Cruz, coordinadores,
publicado por la Universidad Autónoma de Tamaulipas y
Editorial Fontamara en junio de 2024. La revisión y diseño editorial
correspondieron al Consejo de Publicaciones UAT.



Los seres humanos a lo largo de la historia han padecido la opresión y explotación por parte de otros semejantes. Los efectos de estos padecimientos se manifiestan de diversas formas, pero, se vuelven más evidentes en los cuerpos de las personas, cuyo efecto es perceptible a través de los cambios y transformaciones que el cuerpo humano ha experimentado. Invitamos al lector a adentrarse en estas temáticas por medio del libro que aborda esta problemática desde una perspectiva teórica partiendo de un enfoque multidisciplinario, donde convergen la historia, la etnografía, la antropología, la lingüística, privilegiándose el estudio de la memoria pasada, presente y futura del propio cuerpo y su cultura. La obra va más allá, porque el cuerpo es analizado no sólo cómo materia física, donde se reflejó la dominación y explotación, sino también como un medio para la generación de códigos, símbolos, expresiones y comportamientos, que remiten a procesos de resistencia, adaptación y cambio que las sociedades originarias de América, y las resultantes del proceso colonial, manifestaron a lo largo del tiempo, desde el periodo indiano hasta el siglo XX.

ISBN 978-607-736-891-5



9 786077 368915

ISBN UAT: 978-607-8888-38-2

ISBN FONTAMARA: 978-607-736-891-5



**Consejo de
Publicaciones**