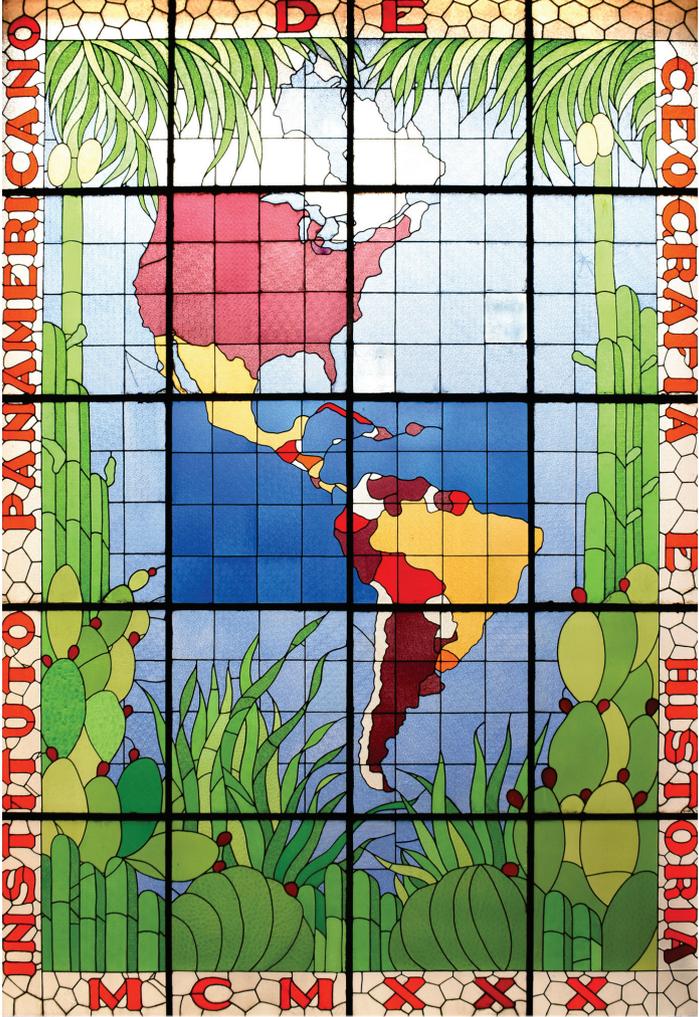


revista de
Historia de América



número 153
enero-diciembre 2017

Instituto Panamericano de Geografía e Historia



**AUTORIDADES DEL
INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
2018-2021**

PRESIDENTE	Lic. Israel Sánchez Moreno	Panamá
VICEPRESIDENTA	Mag. Alejandra Coll Escanilla	Chile
SECRETARIO GENERAL	Mag. César F. Rodríguez Tomeo	Uruguay

COMISIÓN DE CARTOGRAFÍA

(Costa Rica)

Presidente:
Msc. Max Lobo

Vicepresidente:
Geod. Álvaro Álvarez

COMISIÓN DE HISTORIA

(México)

Presidenta:
Dra. Patricia Galeana Herrera

Vicepresidente:
Mtro. Rubén Ruiz

COMISIÓN DE GEOGRAFÍA

(Estados Unidos de América)

Presidenta:
Dra. Patricia Solís

Vicepresidenta:
Mag. Jean W. Parcher

COMISIÓN DE GEOFÍSICA

(Ecuador)

Presidente:
Dr. Mario Ruiz

Vicepresidente:
Dra. Alexandra Patricia Alvarado

MIEMBROS NACIONALES DE LA COMISIÓN DE HISTORIA

Argentina	Dr. Roberto Cortés Conde	Haití	Dr. Watson Denis
Belice		Honduras	Ing. Tomás Rojas
Bolivia	Cnel. DAEN Claudio Pacheco Pérez	México	Antrop. Diego Prieto Hernández
Brasil	Dr. André Figueiredo Rodrigues	Nicaragua	Dra. Margarita Vannini
Chile	Dra. Luz María Méndez Beltrán	Panamá	Dr. Osman Robles
Colombia	Mauricio Tovar González	Paraguay	Dr. Herib Caballero Campos
Costa Rica	Dra. Ana María Botey Sobrado	Perú	Dra. Lourdes R. Medina Montoya
Ecuador	Dr. Jorge Augusto Moreno Egas	Rep. Dominicana	Lic. Filiberto Cruz Sánchez
El Salvador	Lic. Pedro Escalante Arce	Uruguay	Lic. Uruguay Vega Castillos
Estados Unidos	Dr. Erick Detlef Langer	Venezuela	Prof. Aristides Medina R.
Guatemala	Lic. Celso Lara Figueroa		

GRUPOS DE TRABAJO DE LA COMISIÓN DE HISTORIA

Comité de Historia Política Económica y Social

Historia Política:	André Figueiredo
Historia Económica y Social:	Erick Langer
Relaciones Interamericanas:	Hernán Silva

Comité de Historia Cultural

Historia Comparada:	Liliana Weinberg
---------------------	------------------

Comité de Historiografía

Historiografía Americana:	Luz María Méndez
Enseñanza de la Historia:	Reinaldo Rojas

Comité de Historia Ambiental y Cambio Climático

Historia Ambiental y Cambio Climático:	Francisco Enríquez
---	--------------------

Comité de Patrimonio Cultural

Patrimonio Cultural: Archivos:	Jorge Sánchez Roger Nonori
-----------------------------------	-------------------------------

Patrimonio Cultural Intangible:	Giselle Chang
------------------------------------	---------------

Comité de Antropología y Arqueología

Antropología y Arqueología:	Ernesto Vargas
-----------------------------	----------------

Otros

Cartografía Histórica:	Luis Valenzuela
------------------------	-----------------

INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

REVISTA DE HISTORIA DE AMÉRICA



INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

COMISIÓN DE HISTORIA

Presidenta: Dra. Patricia Galeana Herrera

Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (México)

Vicepresidente: Mtro. Rubén Ruiz

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe,
Universidad Nacional Autónoma de México (México)

REVISTA DE HISTORIA DE AMÉRICA

Publicación semestral fundada en 1938

Es distribuida en canje a instituciones científicas y culturales

Fundador: Dr. Silvio Zavala

Redactores Honorarios

Dr. Ernesto de la Torre Villar, Dr. Guillermo Morón,
Dr. Jorge Salvador Lara, Clte. (R) Laurio H. Destéfani

Para correspondencia, ediciones y noticias, dirigirse a:

Editor de la Revista de Historia de América

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe,
CIALC-UNAM, Torre II de Humanidades, piso 8, Ciudad Universitaria, C.P. 04510
Ciudad de México, México, correo electrónico: ruizg@unam.mx

Para canje, ventas y distribución de publicaciones, dirigirse a:

Instituto Panamericano de Geografía e Historia

Secretaría General

Apartado Postal 18879, C.P. 11870 Ciudad de México, México

Teléfonos: (5255) 5277-5791 / 5277-5888 / 5515-1910

Correo electrónico: publicaciones@ipgh.org Página web: <http://www.ipgh.org>

Las opiniones expresadas en notas, informaciones, reseñas y trabajos publicados en la *R.H.A.*, son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. Los originales que aparecen sin firmar ni indicación de procedencia, son de la Dirección de la Revista.

Descripción de portada: Vitral decorativo en el edificio sede de la Secretaría General del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1930.

Description of Cover: Decorative stained glass window in the headquarters building of the General Secretariat of the Pan American Institute of Geography and History, 1930.

D.R. © 2018 Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Revista de Historia de América, núm. 153, enero-diciembre 2017, periodicidad anual, editada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Ex-arzobispado núm. 29, Col. Observatorio, Delegación Miguel Hidalgo, C.P. 11860, Ciudad de México, México. Tels. (52-55)5277-5888, 5277-5791, 5515-1910, www.ipgh.org, publicaciones@ipgh.org. Editor Rubén Ruiz Guerra, ruizg@unam.mx. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo núm. 04-2015-100913042900-102, ISSN 0034-8325 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título y contenido: en trámite. Impresa por Cargraphics, Red de Impresión Digital, Aztecas núm. 27, Col. Santa Cruz Acatlán, C.P. 53150, Naucalpan, Edo. de México, este número se terminó de imprimir el 28 de marzo de 2018 con un tiraje inicial de 84 ejemplares.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

REVISTA DE HISTORIA DE AMÉRICA

NÚMERO 153

ENERO-DICIEMBRE 2017

ÍNDICE

NOTA EDITORIAL	5
ARTÍCULOS	
FERNANDO PÉREZ MEMÉN.- Núñez de Cáceres: de liberal moderado a liberal radical	9
ARTURO VILCHIS CEDILLO.- Anarquistas y educación: aproximaciones con los movimientos andinos en Puno, Perú	23
ÁNGEL ADALBERTO JUÁREZ RODRÍGUEZ.- La fe cristiana como fuerza de liberación histórica en El Salvador	49
ROGER PITA PICO.- Cartas, sentimientos y peripecias de los emigrantes españoles a territorio neogranadino, siglo XVI	71
VERÓNICA CREMASCHI.- Representaciones fotográficas del habitar en Mendoza, Argentina. Registros en la Revista <i>La nueva era</i> (1907)	103
RICARDO A. PÉREZ NAVARRO.- Construcción de una comunidad: judíos askenazi en Costa Rica (1939-1948)	127
Convocatoria <i>Dossier</i> : Silvio Zavala y el arte de historiar	173

Definición

La *Revista de Historia de América* fue fundada en 1938 por el doctor Silvio Zavala, por ello es una de las revistas de historia de más larga tradición en el continente americano. Se publica bajo el patrocinio de la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH). El ámbito de la Revista se circunscribe a la historia y otras disciplinas afines que puedan convertirse en aportes para las personas que realizan investigación histórica, asimismo, se ha convertido en un referente para los historiadores, debido a que se puede publicar en los cuatro idiomas oficiales del IPGH y a su difusión continental en las principales bibliotecas y centros de estudio.

Arbitraje

Una vez que el editor recibe un artículo para publicar, lo somete a consideración de dos evaluadores, cuando él mismo da su criterio, se remiten las observaciones al autor, si no las hubiera, se alista para el proceso de edición y publicación.

NOTA EDITORIAL

En este número se han conjuntado dos grandes temáticas. Inicialmente se presentan acercamientos a distintas maneras de pensar, de hacer, de recordar las luchas por la independencia y la autonomía. Posteriormente, se reúnen trabajos que ofrecen miradas a formas de vivir, sentimientos, emociones, seguridades o expectativas vitales.

En la primera sección, en Núñez de Cáceres: de liberal moderado a liberal radical, Fernando Pérez Memén hace una rápida revisión de la trayectoria vital-ideológica de José Núñez de Cáceres, prócer de la Primera Independencia dominicana, quién fuera uno de los primeros promotores de la integración latinoamericana, y, exiliado en México, se convirtiera en férreo defensor del federalismo como sistemas gobierno. En “Anarquistas y educación: aproximaciones con los movimientos andinos en Puno, Perú”, Vilchis estudiando papel de la educación como generadora de conciencia y alentó de lucha en defensa de identidad y medios de sustento de comunidades quechuas y aymaras en la región de Puno. En “La fe cristiana como fuerza de liberación histórica en El Salvador”, Juárez Rodríguez ofrece un panorama de las transformaciones y reorganizaciones de la Iglesia católica de El Salvador al hacer su opción preferencial por los pobres.

En “Cartas, sentimientos y peripecias de los emigrantes españoles a territorio neogranadino, siglo XVI”, Roger Pita Pico, nos introduce en el mundo de los colonizadores de América durante la segunda parte del siglo XVI. El análisis de la correspondencia enviada desde “las Indias”, permite acercarnos a la soledad, la nostalgia, los temores y las esperanzas de quienes se habían trasladado miles de kilómetros para hacerse e nueva vida. La distancia, la incertidumbre, la fragilidad de la vida, resaltan en cada frase transcrita y analizada por el autor. Por su parte, en “Representaciones fotográficas del habitar en Mendoza, argentina. Registros en la *Revista La nueva era* (1907)”, Verónica Cremaschi utiliza la fotografía para estudiar formas radicalmente distintas de organizar el espacio vital. Separadas por un abismo económico y social, los conventillos y los “petite hotels” de la Mendoza de inicios del siglo XX se muestran como ámbitos generados por la adopción de una modernización esencialmente inequitativa. Finalmente, en “Construcción de una comunidad: judíos askenazi en Costa Rica (1939-1948)” Pérez Navarro ofrece una interpretación de las dificultades en la conformación de una comunidad migrante.

Rubén Ruíz Guerra
Editor

Artículos

NÚÑEZ DE CÁCERES: DE LIBERAL MODERADO A LIBERAL RADICAL

*Fernando PÉREZ MEMÉN**

Recibido el 14 de marzo de 2017; aceptado el 17 de junio de 2017

Abstract

Núñez de Cáceres is considered the Father of the First Dominican Independence. He probably was the brightest man in his generation. He gave the first steps towards the integration of Latin America and the Caribbean. At the very beginning, his mind was moderate, but encompassed secularization and anticlericalism. After the failure of his emancipation scheme, Núñez de Cáceres went to Venezuela. Afterwards, in 1831, he moved into Mexico. There, his thinking evolved from illustrated or moderate into radical liberalism in the context Mexico's first Reformation, led by Valentín Gómez Farías in 1833. After that, he became a fervent defender of the Federal system. He lived his later years performing several different duties in the federal state of Tamaulipas, Mexico.

Keys words: *Ephemeral Independence, liberal, moderate, radical, Cubanacán, Boriquen, Latin American integration, unification, federalism, centralism.*

Resumen

Núñez de Cáceres es el Padre de la Primera Independencia Dominicana. Fue posiblemente el intelectual más brillante de su generación. Él dio los

* Historiador, periodista y diplomático. Ha sido catedrático, profesor e investigador en diversas universidades en el Caribe, embajador de la República Dominicana en México y, actualmente, El Salvador. Es miembro de Número de la Academia Dominicana de la Historia; y Miembro Correspondiente de las Academias de Historia de Colombia, Bolivia, Paraguay y el Salvador.

primeros pasos en favor de la integración de América Latina y el Caribe. Inicialmente, en lo ideológico su proyecto era liberal moderado, pero secular y anticlerical. Tras fracasar su proyecto emancipador, Núñez de Cáceres se trasladó a Venezuela. Posteriormente estuvo en México en 1831. Allí pasó del liberalismo ilustrado o moderado al liberalismo radical en el contexto de la primera Reforma liberal de carácter radical, encabezada por Valentín Gómez Farías en 1833. Poco después, se convirtió en fervoroso defensor del sistema federal. Vivió sus últimos años desempeñando diversos encargos de los poderes del estado mexicano de Tamaulipas.

Palabras claves: *Independencia, efímera, liberal, moderado, radical, Cubanacán, Boriquen, integración latinoamericana, unidad, federalismo, centralismo.*

Cuando el doctor José Núñez de Cáceres proclamó la Independencia de Santo Domingo, el 1° de diciembre de 1821, hacía once años que el padre Miguel Hidalgo había iniciado el proceso de emancipación de México, es decir, el 16 de septiembre de 1810, y dos meses y tres días que Agustín de Iturbide, a saber, el 27 de septiembre de 1821, había entrado victorioso a la ciudad de México, consumándose la independencia en base al Plan de Iguala y los tratados de Córdoba que establecían la independencia, la unión de españoles y mexicanos y la religión católica.

Núñez de Cáceres es el Padre de la Primera Independencia Dominicana. Con él se inició el proceso de nuestra emancipación, que continuó con Juan Pablo Duarte y los trinitarios el 27 de febrero de 1844 frente a Haití y culminó el 16 de agosto de 1863, cuando en el cerro de Capotillo, un grupo de patriotas izó el lábaro patrio, dando apertura a la lucha contra la dominación española, cuyo periodo se cerró con la victoria definitiva de los héroes de la Restauración de la República. Pedro Henríquez Ureña extiende el proceso hasta el 1873, cuando el pueblo derrotó a Buenaventura Báez y con él toda idea de anexión o de protectorado. En esa fecha de conformidad con su opinión, nuestro país reveló haber alcanzado “la intelección nacional”,¹ es decir, un alto grado de conciencia patriótica, en relación a la defensa de nuestra soberanía y autodeterminación.

¹ Pedro Henríquez Ureña, “Literatura histórica”, *Obra Crítica*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1960, pp. 136-137.

Núñez de Cáceres, antiguo catedrático, y rector en los años 1815 y 1816 de la Universidad Primada de América, la de Santo Tomás de Aquino, fundada el 28 de octubre de 1538, fue posiblemente el intelectual más brillante de su generación y de acuerdo con el doctor Joaquín Balaguer “el más notable de los escritores anteriores a la proclamación de la República”.

Su idea de unir el Estado Independiente de Haití Español a la Gran Colombia, le da valoración continental a su proyecto político. En opinión de Balaguer, que nosotros compartimos, es quien dio los primeros pasos en favor de la integración de América Latina y el Caribe tres años antes que Simón Bolívar convocara a Colombia, México, Río de la Plata, Chile, y Guatemala al Congreso Anfictiónico de Panamá, a saber, el 7 de diciembre de 1824,² cuando propuso a los gobernadores de Cuba y Puerto Rico proclamar la independencia, y a Jean Pierre Boyer, presidente de Haití, a firmar un tratado de paz, amistad, comercio, navegación y defensa mutua, y unidos por ese instrumento enfrentar cualquier intento de reconquista de las potencias colonialistas de la Santa Alianza que no reconocieron en base a la doctrina del legitimismo de Metternich y de Tayllerand a los gobiernos que habían alcanzado el poder por medio de la revolución.³

Él nos integró a la corriente emancipadora del continente americano que tuvo apertura con la independencia de las trece colonias del norte el 4 de julio de 1776, y en América Latina con la de Haití, el 1° de enero de 1804, y se extendió hasta el 1903, cuando Panamá logró su emancipación.⁴

Su proyecto emancipador de Santo Domingo sólo duró nueve semanas. Boyer, en desacuerdo con Núñez de Cáceres por su pretensión de integrarnos a la Gran Colombia, y en contra del principio de la Constitución haitiana de 1816 relativo a que “la isla es una e indivisible”, principio establecido

² Fernando Pérez Memén, *El pensamiento democrático de Duarte y otros temas de historia dominicana y de Haití*, Santo Domingo, República Dominicana, Banco de Reservas, Amigos del Hogar, 2005, pp. 107. Documento N° 9. *Invitación del Libertador de Colombia y Encargado del Mando Supremo de Perú del Congreso de Panamá, Lima, 7 de diciembre de 1824*, en Germán de la Reza, *Documentos sobre el Congreso Anfictiónico de Panamá*, República Bolivariana de Venezuela, Biblioteca Ayacucho, Editorial Arte, 2011, pp. 40. El Congreso se celebró entre el 22 de junio y el 15 de julio de 1826, Supra p. XLVIII.

³ Pérez Memén..., *El Pensamiento democrático de Duarte...*, p. 107.

⁴ Joaquín Balaguer, *Los próceres escritores*, 2da. edición, Buenos Aires, Argentina, Gráfica Guadalupe, 1971, p. 30. Nota 2, Pérez Memén, *El Pensamiento democrático de Duarte...*, p. 107.

a partir de la constitución de Toussaint L'Ouverture de 1801, y reiterado por las constituciones de 1805, 1807, y 1811. Principio que fue tomado por el padre Moliere y el padre Marini, redactores de la referida carta magna de Toussaint, de la carta substantiva de 1795, de la Francia revolucionaria.

Varias fueron las causas del fracaso del Estado Independiente de Haití Español, como lo denominó Núñez de Cáceres tanto en la "Declaratoria de Independencia" del 1º de diciembre de 1821, como en el Acta Constitutiva. El movimiento emancipador sólo fue apoyado por un sector de la clase media mayoritariamente profesional e intelectual; el otro sector de la clase media emergente, en particular en el Cibao, vio más favorable a sus intereses económicos a un régimen que además de respetar y garantizar la propiedad individual, también les aseguraba buenos mercados para el intercambio comercial, como lo era el de Haití: en ese tenor, contrarios al proyecto de Núñez de Cáceres fueron los comerciantes catalanes dirigidos por Manuel Pers en Santiago y en Santo Domingo por Buen Jesús. Se quejaban, de que el caudillo del movimiento independentista "no los tomó en cuenta para el ejercicio del poder en el nuevo régimen, y también por el empréstito forzoso que les impuso de 60 mil pesos para enfrentar los gastos del nuevo gobierno, apoyado por estos comerciantes Pers tomó el Fuerte de San Luis en Santiago, e izó la bandera haitiana, como acto demostrativo de que la región cibaeña se integraba a la República de Haití, según el historiador José Gabriel García en su *Historia de Santo Domingo*.⁵

Otra de las causas del desplome del Estado Independiente de Haití Español fue la falta de apoyo de parte del arzobispo Pedro Valera y Jiménez, y de los demás eclesiásticos, los cuales fueron contrarios al movimiento emancipador. Núñez de Cáceres no aprovechó la difícil situación que padecía la iglesia en España por el gobierno liberal anticlerical que a partir de 1820 estaba tomando muchas medidas desfavorables a los intereses del clero, implementadas tanto en la metrópoli como también en las colonias, y en base a esto buscar la alianza con el clero. Por el contrario, mostró un pensamiento y una actitud fuertemente negativa ante los eclesiásticos. Su "Declaratoria de la Independencia" y su "Acta Constitutiva" hacían omisión del clero. Su proyecto en sentido ideológico era liberal moderado, pero secular y anticlerical. Adoptó un comportamiento beligerante frente a los eclesiásticos, como se revela en su proclama del día de la Independencia

⁵ Pérez Memén, *El Pensamiento democrático de Duarte...*, pp. 101-102; José Gabriel García, *Historia de Santo Domingo*, Santo Domingo, República Dominicana, 1893, vol. 2, p. 72.

—1 de diciembre de 1821— en la que exhortaba al pueblo a no prestar oídos a las críticas de los sacerdotes, y no apoyar cualquier conjura o movimiento conspirativo.⁶

Actuó de manera diferente a Simón Bolívar quien aprovechó el disgusto del clero español y de las colonias españolas en América para atraerlos a su causa, lo cual le ayudó a lograr la emancipación de Colombia, cuya constitución promulgó en agosto de 1821; y a la formación más adelante de la Gran Colombia, constituida por Nueva Granada, Venezuela y Panamá, que se unieron en noviembre de 1821, y Quito en mayo de 1822. El Libertador Bolívar logró obtener una gran simpatía de parte de varios prelados y otros miembros del clero, de tal manera que, del obispo, Laso de la Vega, de Mérida, Venezuela, se decía que “está más patriótico que Bolívar”, y del obispo de Popayán, Salvador Jiménez de Enciso, Bolívar declaró que es “muy buen patriota ya”.⁷

El caudillo de la Primera Independencia Dominicana actuó también diferente al coronel Agustín de Iturbide en México, que aprovechó la política del liberalismo anticlerical de la revolución de Rafael de Riego, y de las Cortes españolas en el trienio (1821-1823), para conquistar a la mayoría de los obispos y a unos cuatrocientos sacerdotes del clero secular y regular, lo cual le ayudó a lograr la emancipación de la antigua Nueva España en base a los tratados de Córdoba y del Plan de Iguala, como se recordará.⁸

Otro de los errores de Núñez de Cáceres fue la no abolición de la esclavitud. Los mulatos y los esclavos negros, que en un principio mostraron alegría y entusiasmo con el hecho emancipador, su actitud positiva cambió fuertemente a negativa, al ver que Núñez de Cáceres en el Acta Constitutiva unía al país a la Gran Colombia y mantenía la esclavitud. En este sentido el canónico Carlos Nouel, en su *Historia Eclesiástica de Santo Domingo*, expresa que:

La revolución del 1 de diciembre fue acogida por todos los pueblos con general aplauso; más apenas se conocieron las bases del Acta Constitutiva que

⁶ Carlos Nouel, *Historia Eclesiástica de Santo Domingo*, Edición de 1979, vol. II, p. 273; Fernando Pérez Memén, *La Iglesia y el Estado en Santo Domingo*, República Dominicana, 2da. edición, 1997, p. 434.

⁷ Pérez Memén... *La Iglesia y el Estado...*, pp. 439, 440, 457 y 458.

⁸ Fernando Pérez Memén, *El Episcopado y la Independencia de México*, México, El Colegio de México, 2011, pp. 150, 161 y 162.

sujetaban la nueva nacionalidad a la República de Colombia y mantenía la esclavitud, empezó a manifestarse el desagrado de todos...⁹

La obra de Núñez de Cáceres se ha infravalorado. Entre otros juicios negativos se ha argumentado que su intención de ligarnos a la Gran Colombia es una negación de la independencia, que no abolió la esclavitud y que su proyecto fue un fracaso. En cuanto a lo primero se ha de tener presente que durante dos meses y una semana fuimos independientes; que la unión federal era una tendencia ideológica liberal de la época. Se ha de tomar en cuenta además, que el proceso formativo de una federación pasa por tres etapas, como bien lo plantea Ignacio Burgoa en su libro: *El Estado*, a saber: la independencia previa de los Estados que se unen, la alianza que conciertan y la nueva entidad “distinta y coexistente”, producto de la alianza.

La idea de la unidad Federal fue una de las más importantes en el inicio y en el desarrollo del proceso independentista de las nuevas naciones hispanoamericanas. Se abrió con los trabajos colombianos de “Unión, Liga y Confederación perpetua”, continuó con el Congreso Anfictiónico de Panamá de 1826, y las gestiones de México denominadas como el “Pacto de la Familia”; de 1846 al 1848 sesionó el Congreso Americano de Lima; en 1856 se hicieron dos tratados continentales, el dominicano Felipe Fernández Dávila de Castro, en su Proyecto de pacificación de los Estados Hispanoamericanos (1857) propuso la unión federal de los mismos; el panameño Justo Arosemena en su libro: *Idea de una liga Americana* (1864) propugnó por un federalismo hispanoamericano como garantía de la independencia de las nuevas repúblicas. En este contexto en favor del Federalismo se celebró el segundo congreso de Lima de 1865 a 1866.¹⁰

En relación a lo segundo, la no abolición de la esclavitud fue un grave y costoso error del líder del proyecto independentista de 1821. Él no tomó en cuenta que en el vecino país, el negro y el mulato eran libres; que en nuestro país estos habían gozado de la libertad entre el 1801 hasta el 1805, en el régimen de Toussaint L'Overture en Santo Domingo; y además, que el segmento de la población mulata y negra era mayoritaria en ese entonces, como lo es hoy. Pero esto no es razón para subestimar su proyecto, pues ningún caudillo de la primera etapa de la independencia de Hispanoamérica lo hizo, excepto el cura Hidalgo, que liberó a los esclavos en los lugares

⁹ Carlos Nouel. *op. cit.*, p. 273. Pérez Memén..., *La Iglesia y el Estado en Santo Domingo...*, p. 434.

¹⁰ Pérez Memén, *El Pensamiento democrático de Duarte...*, pp. 108-109.

donde iba dominando en México; y el sacerdote Morelos continuó esta política social.

Al parecer Núñez de Cáceres estuvo condicionado por su pretensión de integrar su proyecto emancipador a la Gran Colombia, por el prestigio de ésta, y del genio político y militar de Bolívar,¹¹ base de su impresionante carisma. Y además por la idea de la abolición gradual de la esclavitud. En este sentido nos referimos a la Ley de manumisión datada el 21 de julio de 1821, misma que estableció la libertad de vientres, y por la que liberó a los hijos al cumplir los 18 años de edad, y prohibió la importación y la exportación de esclavos.¹²

En referencia al desconocimiento de su obra, por falta de éxito, podríamos considerar que el fracaso jamás puede nublar la pureza y trascendencia de un ideal. El mismo Bolívar fracasó en un primer momento y en el ocaso de su vida se preguntaba si acaso había arado en el mar, asimismo Hidalgo en México, y Francisco de Morazán con su proyecto de Federación centroamericana. El fracaso de Núñez de Cáceres, en rigor, fue relativo. Juan Pablo Duarte y sus compañeros recobraron el ideal emancipador como dice Rodríguez Demorizi, en su libro: *Santo Domingo y la Gran Colombia*, que decayó con la Anexión a España, pero se revitalizó con Gregorio Luperón y los restauradores en 1863.

El proyecto Independentista de Núñez de Cáceres en Cuba y Puerto Rico

El Proyecto de Núñez de Cáceres influyó y estimuló a seguirlo en Cuba y Puerto Rico. A mediados de 1823, José Francisco Lemus planteó en tres proclamas la creación del Estado Independiente de Cubanacán unido a las nuevas repúblicas hispanoamericanas. Al igual que el líder dominicano, Lemus creyó que para mantener vivo su Estado Insular era necesaria “la unión cordial y una alianza sólida con todas las nacientes repúblicas que afortunadamente nos han precedido al fundamento del imperio de la razón, de la libertad y de las luces en este dichoso medio mundo”.

En la segunda proclama del gobierno provisional de Cubanacán, se propuso la abolición gradual de la esclavitud y por la vía legislativa comenzar

¹¹ Germán De la Reza, “El intento de integración de Santo Domingo a la Gran Colombia (1821-1822)”, *Secuencia*, núm. 93, septiembre-diciembre, 2015, p. 73.

¹² Pérez Memén, *El Pensamiento democrático de Duarte...*, pp. 107-108.

“por aliviar el horroroso destino de los esclavos”, en tanto “que los representantes de nuestra Patria propongan los medios de su redención”.¹³

El proyecto de emancipación cubana de ese entonces se estrelló en el fracaso, el 18 de agosto de 1823, por causa de la denuncia de un oficial de la imprenta donde se estaban tirando los documentos revolucionarios.¹⁴ Las autoridades coloniales tomaron medidas drásticas, tales como la expulsión de 602 personas compromisorias con el plan de independencia. Entre los expulsados estuvo el poeta José María Heredia, de origen dominicano, por cierto, y uno de los principales exponentes del romanticismo hispanoamericano. El número de los expulsados es signo revelador de que el movimiento no era pequeño ni débil.¹⁵

El proyecto independentista cubano de Lemus derivó de la sociedad secreta o logia Rayos y Soles de Bolívar, entidad divulgadora de las nuevas ideas políticas de signo liberal y democrático. La institución fue el modelo que siguió el padre de la patria dominicana Juan Pablo Duarte para la creación de la Sociedad patriótica La Trinitaria, el 16 de julio de 1838, eficaz instrumento para el logro de la Independencia dominicana de conformidad con el jurista, filósofo e historiador Pedro Troncoso Sánchez, en su obra *Vida de Juan Pablo Duarte*.¹⁶

Es importante considerar que en 1823 hubo un tercer proyecto libertario en las Antillas hispanas, a saber, en Puerto Rico acaudillado por Antonio Valero de Bernabé con el apoyo de la sociedad Rayos y Soles de Bolívar, que tenía por objetivo la independencia de la isla y la incorporación a la Gran Colombia con el nombre de “Estado Independiente Borinquen”.¹⁷

Junto con otros patriotas puertorriqueños, Valero pasó a Colombia, allí el vicepresidente Francisco de Paula Santander, el que recibió al enviado de Núñez de Cáceres, Antonio María de Pineda, años antes, no hizo compromisos algunos, solo le comunicó las prioridades del ejército colombiano guiado por Bolívar en la jornada por la independencia del Perú. Valero se integró a la milicia liberadora con el rango de general de brigada, y participó en la batalla de Ayacucho el 9 de diciembre de 1824. Al término de ésta

¹³ De la Reza, *op. cit.*, p. 77.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*; Pedro Troncoso Sánchez, *Vida de Juan Pablo Duarte*, Santo Domingo, D.N y R.D. Instituto Duartiano, Premio Nacional de Historia 1976, 3a. edición, p. 61.

¹⁷ De la Reza, *op. cit.*, p. 78.

procuró la realización del proyecto emancipador de Puerto Rico sin éxito alguno, por causas, entre otras, de la gravitación de la política exterior de los Estados Unidos que proponía a los hispanoamericanos dejar a Cuba y a Puerto Rico sujetas a España, a cambio de que concediera una tregua indefinida, además por falta de fuerzas organizadas al interior de la isla y las crecientes dificultades que enfrentaba Colombia, de tal manera que al morir Bolívar en 1830 se dividió en tres Estados, estas fracturas influyeron vigorosamente en el ánimo de Valero para desistir del plan liberador de su país.¹⁸

Estos factores imposibilitaron el logro de uno de los principales objetivos del Libertador Bolívar, y que estableció en la agenda del Congreso Anfictionico de Panamá, la emancipación de Cuba y Puerto Rico, por lo cual se coaligo con México, y apoyado firmemente por este país.¹⁹

Núñez de Cáceres y la Primera Reforma liberal de México

Tras fracasar su proyecto emancipador, Núñez de Cáceres se trasladó a Venezuela, un año después del inicio de la dominación haitiana en Santo Domingo. Antes de su salida, en agosto de 1823, envió de manera secreta una carta al presidente de Venezuela, Carlos Soublette, a fin de que comunicara a Bolívar la real situación por la invasión de Boyer, la que además de ser una ofensa a su patria, también lo era a la Gran Colombia al ser arriada su bandera y desconocida su soberanía proclamada en el Acta Constitutiva de la Independencia.²⁰

Junto a sus hijos José, Gregorio y Gerónimo llegó a México en una etapa difícil y compleja en el proceso de consolidación de su independencia. Era el año 1827, gobernaba Guadalupe Victoria, primer presidente bajo el sistema federal, establecido por la Constitución de 1824. Llegaron a Veracruz, pasaron a Puebla, donde residieron por dos años, estuvieron en San Luis

¹⁸ *Ibidem*, p. 79.

¹⁹ Germán de la Reza (compl.), *Documentos sobre el Congreso Anfictionico de Panamá*, Venezuela, Fundación Biblioteca Ayacucho y Banco Central de Venezuela, 2010, pp. XXV, XXVII, XLVIII, 94 y 96.

²⁰ Octavio Herrera Pérez, *Tamaulipas y República Dominicana: Núñez de Cáceres: un vínculo de Independencia...*, México, Instituto Tamaulipeco por la Cultura y las Artes, 2013, p. 81.

Potosí un tiempo, luego en la ciudad de México, y finalmente se establecieron en Tamaulipas.

Su llegada se inscribió en el contexto de la inestabilidad política y el faccionalismo a causa de los conflictos de las logias masónicas y los levantamientos militares. Yorkinos y escoceses estaban en grandes contradicciones. En ese ambiente, en 1828, se realizaron las elecciones para la primera sucesión presidencial que no alcanzaron éxito.

Este torneo electoral favoreció a Manuel Gómez Pedraza, pero el general Antonio López de Santa Ana se pronunció en Veracruz en favor de Vicente Guerrero, el congreso *motu proprio* designó a Guerrero presidente, y a Anastasio Bustamante vicepresidente. El primer mandatario expulsó a los españoles y enfrentó la expedición de reconquista española dirigida en 1825 por Isidro Barradas. Los generales Mier y Terán y Santa Ana lograron dominar al ejército español. Junto a este triunfo se promulgó el decreto de abolición de la esclavitud, abolida para siempre en México en 1829.

En ese año el ejército de reserva se levantó contra Guerrero. En enero de 1830, el vicepresidente Bustamante asumió el Poder Ejecutivo, y designó como Secretario de Relaciones Exteriores a Lucas Alamán, uno de los líderes del pensamiento conservador, quien organizó la hacienda pública, renegoció la deuda externa, fundó el Banco de Avío y estimuló las inversiones de carácter industrial.²¹

Por causa de los convenios de Zavaleta del 21 de diciembre de 1832, dos días después cayó el gobierno de Bustamante y tras el régimen de tres meses de Gómez Pedraza, resultaron elegidos Antonio López de Santa Ana, presidente de la República y Valentín Gómez Farías, vicepresidente. Esta administración tuvo inicio el 1° de abril de 1833. Con ella y bajo el liderazgo político de Gómez Farías, quien en ausencia de López de Santa Ana, tuvo funciones ejecutivas, se realizó la primera reforma liberal en México en los años 1833 y 1834, antecesora de la de Benito Juárez. Los liberales de ese tiempo procuraron superar la vieja sociedad corporativa de signo colonial, y establecer la democracia de carácter secularista y basada en criterios individuales.

Con este objetivo procuraron secularizar la sociedad y el Estado. En este sentido se esforzaron en despojar al clero de su influencia en el orden político y social quitándoles sus fueros y privilegios, asimismo sus propiedades,

²¹ Josefina Zoraida Vázquez, *De la Independencia a la Consolidación Republicana. En Nueva Historia Mínima de México*, México, Secretaría de Educación del Gobierno del Distrito Federal, El Colegio de México, 2008, pp. 275 y 276.

los llamados bienes de manos muertas, la educación, la libertad absoluta de opiniones, la tolerancia de cultos, y reducir los días feriados de fiestas religiosas.

El liberalismo es la ideología de la burguesía. El gran filósofo de la Primera Reforma Liberal en México, José María Luis Mora, expresó en 1833 que los liberales luchaban por una reforma económica y política que limitara el poder de los grupos que se mantenían al margen del orden constitucional.

De manera que no querían que hubiesen pequeñas sociedades dentro de lo general, con pretensiones de su existencia de independencia con respecto de ella, que los poderes sociales destinados al ejercicio de la soberanía se hiciesen derivar de los pueblos y clases existentes sino, por lo contrario, que éstos derivasen del poder soberano preexistente y no pudieran alegar tener derecho contra él.²²

En ese contexto histórico es que se había naturalizado Núñez de Cáceres. De conformidad con Herrera Pérez, en 1831 fijó residencia definitiva en Ciudad Victoria, capital del Estado de Tamaulipas, así nominada en honor del presidente de México, Guadalupe Victoria. Allí tuvo apertura la última etapa de su vida y su paso del liberalismo ilustrado o moderado al liberalismo radical.

En Tamaulipas ocupó importantes puestos administrativos y políticos. Fue fiscal de la Suprema Corte de Justicia de esa entidad, oficial mayor del Gobierno estatal, con funciones de secretario general, con esta posición se convirtió en el segundo funcionario más importante en ese Estado. Mediante el proceso eleccionario en 1833, fue electo senador por Tamaulipas del Quinto Congreso Constitucional.

Entre el 1833 y 1834, Valentín Gómez Farías ejerció el poder en calidad de vicepresidente en funciones de presidente, en ausencia del titular del Ejecutivo Antonio López de Santa Ana. Es el periodo en que se realizó la primera Reforma liberal de carácter radical, la que apoyó Núñez de Cáceres, cuyo anticlericalismo se mostró en su fracasado proyecto emancipador

²² Moisés González Navarro, *México: el capitalismo nacionalista*, México, Universidad de Guadalajara, 2003, p. 15.

de Santo Domingo y luego en su exilio en Venezuela, donde escribió artículos anticlericales en el periódico que redactaba, *El Relámpago*.²³

Núñez de Cáceres continuó interesado en la liberación de Cuba, pues consideraba que, independizada esa isla, en vía de consecuencia le seguiría Santo Domingo. En este sentido redactó y sometió un proyecto detallado junto con otros políticos, en el que ponderó las ventajas de éxito que se obtendría particularmente si se abolía la esclavitud de los negros.²⁴

El proyecto no logró concretarse a pesar del interés de la liberación de Cuba y Puerto Rico de los gobiernos de Guadalupe Victoria y Vicente Guerrero, lo cual se debió a varias causas internas y externas. De las primeras hay que destacar las contradicciones políticas entre liberales y conservadores, y sobre todo, el triunfo de los últimos que establecieron la República centralista; y como causa externa, hay que ponderar el acercamiento a España del gobierno conservador que derivó en el reconocimiento de la independencia de México el 28 de diciembre de 1836, tras ser reconocida el 29 de noviembre de ese año por la Santa Sede en el pontificado de Gregorio XVI.²⁵

Uno de los puntos principales del liberalismo mexicano fue la implementación del sistema federal. Núñez de Cáceres lo apoyó. En este sentido, al ser instalado como Oficial Mayor, firmó el decreto del 19 de Marzo de 1832 junto con el gobernador en el que dejó establecida su posición del valor de la plena autonomía estatal, en el marco de la rebelión contra el régimen del presidente Bustamante caracterizado por su faceta de despotismo ilustrado y centralista.²⁶

En el último tramo de su vida, y de su impresionante trayectoria intelectual y política, fue reconocido como “Ciudadano Benemérito del Estado” por los distinguidos servicios que ha prestado a éste y a la Federación. Esta distinción también se hizo en el mismo decreto a su hijo José Núñez de Cáceres, y a su discípulo y amigo Simón de Portes, asimismo a los destaca-

²³ Herrera Pérez, *op. cit.*, p. 94; René Lepervanche Parpacén, *Núñez de Cáceres y Bolívar. El Proyecto de incorporación del “Estado Independiente de Haití Español a la Gran Colombia”*, Caracas, Venezuela, Editorial Bolívar, 1939, p. 105.

²⁴ Herrera Pérez, *op. cit.*, p. 87.

²⁵ Mercedes de Vega (coord.), Rojas, Rafael y Ana Covarrubias, *Historia de las Relaciones Internacionales de México. El Caribe. 1821-2010*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores de México, Dirección General de Acervo Histórico Diplomático, vol. 3, pp. 37 y 38; Pérez Memén, *El Episcopado y la Independencia de México...*, p. 332.

²⁶ Herrera Pérez, *op. cit.*, pp. 93 y 94.

dos liberales mexicanos, Guadalupe Victoria, Lorenzo de Zavala, Andrés Quintana Roo, Manuel Crescencio Rejón entre otros. Este último título lo ratificó en 1848, y mandó grabar en letras de oro su nombre en el Congreso.²⁷

A causa de la imposición del sistema centralista por López de Santa Ana a principios de 1835 y el nuevo estatuto constitucional denominado *Las Siete Leyes*, Núñez de Cáceres que había sido elegido por segunda vez senador federal por Tamaulipas en la VI Legislatura Nacional, obviamente en esta ocasión no pudo ocupar esta posición.

En octubre del precitado año, sin embargo, el gobernador José Antonio Fernández Izaguirre, le designó asesor general para capacitar a los jueces de primera instancia, por falta de buenos magistrados y de las leyes claras, lo cual favorecía a los delincuentes. Más adelante, en 1840, con el triunfo de los liberales federalistas, fue electo “Gobernador por aclamación por una Junta Popular, que fue convocada por el Gobierno Civil Provisional”.²⁸

En los últimos años de su vida continuaba en el cargo de asesor jurídico del gobierno, y ratificado el 3 de enero de 1838 como ministro propietario del Tribunal Superior de Justicia del Departamento de Tamaulipas por autorización de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Al quebrantarse su salud, la Asamblea Constitucional del Estado de Tamaulipas acordó pensionarlo en reconocimiento a sus valiosos servicios prestados a esa entidad.

Sufrió dos ataques cerebrales que le incapacitaron el movimiento de sus piernas. En esta dolorosa incapacidad tuvo el alivio y la complacencia al saber que su patria dominicana había alcanzado su liberación del dominio haitiano y reasumida su soberanía, gracias al pensamiento y la acción de Juan Pablo Duarte y sus compañeros de la Sociedad Patriótica La trinitaria el 27 de febrero de 1844; así también, por el regreso a la nación mexicana de su apreciado amigo y líder político de la Primera Reforma Liberal en México Valentín Gómez Farías en 1845, con el que mantuvo un valioso

²⁷ *Decreto de Congreso de Tamaulipas, 26 de noviembre de 1833.*- reproducido por Herrera Pérez, *ob. cit.*, p. 91. Su hijo José, como su padre, comulgó con las ideas liberales radicales de la Primera Reforma Liberal en México. Una carta de Juan Molano a Gómez Farías en la que le informaba del nombramiento del Gobernador de Tamaulipas a José Núñez de Cáceres hijo, ponderaba sus ideas y cualidades, y acotaba: “Es liberal...y por principios federalista...” Emilio Rodríguez Demorizi, *Santo Domingo y la Gran Colombia. Bolívar y Núñez de Cáceres*, Santo Domingo, República Dominicana, Editora del Caribe, A.C., 1971, pp. 189 y 190.

²⁸ Herrera Pérez, *ob. cit.*, p. 98.

intercambio epistolar, en el que reiteró su profesión de fe política bajo el signo del liberalismo radical o puro.

El 11 de septiembre de 1846 atravesó el sepulcro en Ciudad Victoria. En una comunicación sobre el fallecimiento del distinguido prócer dominicano y mexicano que envió Juan Álvarez a Gómez Farías, lo calificó de honrado y virtuoso ciudadano que ha dejado “en este país una memoria eterna por su decisión a la libertad de la República”²⁹. En el panegírico que pronunció su paisano, discípulo y entrañable amigo, Simón de Portes, impresionante síntesis de la vida y la obra política de Núñez de Cáceres, a quien denominó “sabio” como muchos de sus contemporáneos lo conceptuaron, lo calificó además, de “Hidalgo dominicano” y de “amante de la independencia y libertad de América”; y refirió que el prócer dominicano murió cerca de donde finalizó la vida del otro héroe de la Independencia de México, Agustín de Iturbide, es decir, en Padilla, y acotó: “Núñez de Cáceres nació en la parte española de la isla de Santo Domingo; no dudó en 1821 sacrificar su fortuna y brillante posición social a la causa general de América, proclamando la independencia de la República hoy Dominicana, y sacó de la opresión colonial aquel país.”³⁰

²⁹ Rodríguez Demorizi, *op. cit.*, p. 90.

³⁰ *Ibidem*, pp. 33 y 34, un fragmento de este panegírico también reproducido por Herrera Pérez, *op. cit.*, p. 100. En el epílogo de su oración fúnebre, Simón de Portes agradeció la acogida que México dio al “Primer Héroe de su Independencia”, e hizo votos “al cielo” para que nuestro país recordara “este suceso para estrechar los lazos que deben unir como a dos hermanos ambos pueblos”.

ANARQUISTAS Y EDUCACIÓN: APROXIMACIONES CON LOS MOVIMIENTOS ANDINOS EN PUNO, PERÚ

Arturo VILCHIS CEDILLO*

Recibido el 14 de marzo de 2017; aceptado el 11 de mayo de 2017

A Erre Ah
por su aliento
Pachan sayañaapa, alaxpachan saraqapa
“somos capital del mundo y sucursal del cielo”
Jach'a jaquirus, jisk'a jaquirus jaqirjamaw uñjañaxa
“Tanto a las personas grandes como a los pequeños,
hay que mirar como a gente”

Abstract

This document studies the articulations between anarcho-Communists and aymara and quechua rebellions in Puno, Peru, during the first decades of the 20th century. The seed of these links was education, one alien to colonization processes, that would give way to the conscience and liberation of Andean communities.

Keys words: *Anarcho-communism, education, Aymara, articulations.*

Resumen

Se plantean las articulaciones entre los anarco comunistas y los movimientos de rebelión de aymaras y quechuas en el departamento de Puno, Perú, durante las primeras décadas del siglo XX, la simiente de estas relaciones

* Universidad Autónoma Chapingo, México, correo electrónico: art_rendon@yahoo.com.mx

fue la educación, una educación ajena a todo proceso colonizador, que permitiera la conciencia y liberación de las comunidades andinas.

Palabras clave: *Anarco comunismo, educación, aymaras, articulaciones.*

Introducción a manera de invocación

Los movimientos indígenas, de los levantamientos y de las rebeliones en el departamento de Puno,¹ a principios del siglo XX y durante las primeras décadas del mismo siglo, son un tópico analizado por diversos estudiosos y especialistas de los procesos de insurrección.² Intentaremos aproximarnos al factor educativo que confluyó de forma directa e indirecta en los movimientos andinos en la zona de Puno, donde se presenta una relación *sui generis*, pues confluyen en los movimientos, no sólo el carácter educativo sino la perspectiva de los adventistas y los anarco comunistas.³ La intención no es dar un punto final a este proceso, sino una apertura para una nueva rediscusión y análisis de la historiografía.

Movimientos de rebelión

Los movimientos aymaras y quechuas de rebelión⁴ que tuvieron lugar entre 1900 y 1930, en la zona del departamento de Puno, fueran éstos grandes o pequeños, no fueron brotes aislados de otros movimientos que surgieron en

¹ El departamento de Puno en Perú, se localiza en el sur fronterizo con Bolivia, entre 3,600 a 4,200 metros sobre el nivel del mar, en su territorio confluyen históricamente aymaras y quechuas, como poblaciones mayoritarias para principios del siglo XX.

² Existe una diversidad de investigaciones, en artículos, folletos, libros y tesis sobre y acerca de los movimientos indígenas en el sur andino peruano, desde Perú y transfronteras.

³ Son pocos aún los trabajos que marcan una articulación entre el anarquismo y los movimientos de pueblos originarios en el Perú, destacan los trabajos primordiales de Wilfredo Kapsoli, *Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina*, Tarea, Lima, 1980 (recientemente reeditado) y Ricardo Melgar Bao, *Sindicalismo y Milenarismo en la región andina del Perú (1920-1931)*, INAH, Ediciones Cuicuilco, México, 1988.

⁴ El concepto de rebelión, para el caso específico de la región del Kollasuyo que circunscribe en la territorialidad aymara lo que hoy se conoce como el Departamento de Puno, no se reduce a la acción de sublevación y levantamiento, sino a diversas formas de rebelión que no siempre implican el uso de la violencia.

otros departamentos del Perú, o en territorio de la actual Bolivia.⁵ Tampoco se pueden clasificar como formas de un estallido aislado e irracional de violencia comunitaria, sino como procesos de uno de los momentos de un ciclo de mayor amplitud de resistencia, el cual implicó una acumulación histórica, ideológica y organizativa.

Éstos, y su difusión, rebasó los límites de la zona andina, incluso se llegó a tener noticia de ellos en México, tal como señalaba una comunicación transcrita en *El Machete*: “Una carta fechada en enero dice de Lima: Últimamente se han producido grandes levantamientos en Huancané y Azángaro que han sido dominados con los implacables abanicos de la metralla”.⁶ Como procesos, los movimientos no fueron ajenos a los quehaceres políticos económicos, culturales e ideológicos en la circunstancia donde se implicaron, encontramos así cuatro instancias o causas semejantes en ellos: 1) la defensa de las tierras comunarias de origen; 2) una legislación agraria que intentó borrar la existencia del *ayllu*, de la comunidad aymara y quechua, desde la territorialidad y espacialidad, que además, fundamentaba una sobreexplotación laboral; 3) la injusticia de las autoridades locales; 4) la mentalidad predominante del darwinismo positivista y del individualismo liberal (como ideologías fundadas no sólo en los grupos de élite, sino en gran parte de la sociedad peruano-boliviana) que provocó en mantener al aymara, al quechua y a otras civilizaciones originarias, al margen de la sociedad. Como ideología el darwinismo social⁷ en su versión de racismo y

⁵ Así podemos encontrar en Bolivia, diversas sublevaciones, por mencionar sólo dos: la de Jesús de Machaca (1921) y la de Chayanta (1927). Por su parte, lejos de las sublevaciones armadas o por vía violenta, encontramos el proyecto de los caciques apoderados que inició desde fines del siglo XIX. Sobre rebeliones en Bolivia, es diversa la bibliografía y los estudios, véase Roberto Choque Canqui, *La masacre de Jesús Machaca*, Chitakolla, La Paz, 1986; Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos: lucha del campesinado aymara y quechua, 1900-1980*, Hisbol-Csutcb. La Paz, 1984. Sobre caciques apoderados véase Taller de Historia Oral Andina, *El indio Santos Marka T'ula. Cacique principal de los ayllus de Qallapa y Apoderado General de las comunidades originarias de la República*, Ediciones THOA, La Paz, 1984.

⁶ “El Regalo de Leguía”, *El Machete*, Comité ejecutivo: Xavier Guerrero, David Alfaro Siqueiros, Diego Rivera, México, D.F., 1a. quincena de marzo de 1924, p. 2.

⁷ El darwinismo social que cuestiona la idea de la creación y fundamenta a través de la teoría de la evolución, la conformación de una sociedad donde sobrevive el más fuerte y en donde es imposible la existencia de igualdad entre los hombres desde lo integral, tuvo entre sus principales adversarios en la teoría ácrata a los naturalistas y geógrafos anarquistas: Eliseo Reclús y Piotr Kropotkin. Al respecto véase A. Vilchis, “¿Ecolo-

las prácticas que lo acompañaron fueron producto de las fuerzas históricas y de grupos de élite que buscaban justificar la desigualdad de accesos al poder y recursos, haciendo creer que esta desigualdad era natural, producto de un origen plasmado en la raza y/o en la cultura, y enajenando a la sociedad quienes acabaron asumiendo los prejuicios acerca de la consideración física y mental del aymara, del quechua y de las comunidades originarias de América.

Considerar al indio como incapaz de entender el significado del “proceso de desarrollo” occidental, fue desgraciadamente “tan común” desde fines del siglo XIX y durante el siglo XX, como lo refería un joven periodista puneño de simpatía anarquista: “antojáseles a muchos —y esto lo digo con la mayor sencillez— que en el cerebro del indio la cantidad de materia gris, es ínfima”.⁸ Discursos que se mantuvieron en el imaginario de la sociedad y que aún en nuestros días continúa vigente. Nos encontramos desde entonces con la continuidad de una filosofía política de la práctica científica.

Reconfiguración de una territorialidad

La propiedad comunitaria, como sistema de organización económica-social, no sólo fue atacada directamente con la legislación anti-comunitaria, sino además sufrió un ataque de desprestigio contra los tradicionales tipos de organización comunitaria. El ayllu organización económica y social de raíz ancestral fue percibido como organización que debía desaparecer, inadecuada para los tiempos de progreso y desarrollo.

Quitar tierras a los “ignorantes o salvajes” con el objetivo de adjudicárselas a “gente emprendedora” y “productora” se tradujo en actos completamente lícitos para las jurisdicciones regionales y estatales no sólo del Perú, sino que traspasó las fronteras y se involucró a su vez en la nación boliviana.

Frente al despojo legal e ilegal de tierras, surgieron diversas insurrecciones indígenas que estaban estrechamente relacionadas con la problemática agraria en cuanto a la tenencia de la tierra, la cual no sólo era una cuestión

gía? una crítica a su configuración desde los ácratas libertarios”, *Ecologías de combate*, Universidad Autónoma Chapingo, en publicación.

⁸ Arturo Peralta, “El Indio”, *La voz del obrero*, año I, núm. 7, Puno, 15 de marzo de 1915, p. 3.

económica, sino también política y social. En un complejo parámetro, la unidad en los diversos métodos de resistencia y de rebelión, de estos movimientos nos remite a una ancestral territorialidad —preincaica—: el Kollasuyo. Los aymaras y quechuas buscaron en su defensa la antigua conformación de la organización administrativa, social y económica de las *markas*, los *ayllus* y los *suyos*.⁹

Un espacio-territorio que en la concepción del anarquismo¹⁰ se articuló con la idea de Federación o principio federativo: “Han de ser la vuelta al *ayllu*, a la comunidad libre, al municipio comunista, confederado, en lo administrativo”.¹¹ Ello implicaba, un movimiento contrario al principio estatal de organización, es decir, se funda en una organización social y territorial basada en el libre acuerdo, que va desde la base local, lo familiar, hasta los niveles intermedios de la región y de la nación. El principio de Federación en los comunistas libertarios además, implica la autogestión de

⁹ En lo que actualmente hoy se reconoce como territorio boliviano, desde 1912, empezaron a actuar los caciques apoderados y su lucha por las tierras comunitarias de origen, así como su petición como demandantes de la creación de escuelas indígenas en sus comunidades, principalmente, no como formas de aculturación, sino como medio para conocer las leyes del país y sus derechos. Destacó la aparición de Eduardo Leandro Nina Quispe, desde 1928, quien se ocupó en la creación de escuelas en diferentes poblados del Departamento de la Paz, pero principalmente en la constitución de la Sociedad República del Qullasuyu y su obra dinámica educacional. Desde este proyecto, se planteó una reconfiguración y renovación integral: territorial, educacional, administrativa, etc. Una “renovación de Bolivia”, a través de la educación. Nina Quispe planteó que Bolivia era Qullasuyu, y por lo tanto era necesario renovarla. Delimitó una Bolivia donde estuvieran presentes tanto la mayoría aymara-quechua, los demás indígenas de oriente y selva, así como la minoría de habla español. Véase sobre E. Nina Quispe, Carlos B. Mamani Condori, *Taraq 1866-1935. Masacre, guerra y “Renovación” en la biografía de Eduardo L. Nina Quispi*, Ediciones Aruwiyiri-THOA, La Paz, 1991. Así como Roberto Choque Canqui, Cristina Quisbert Quispe, *Líderes indígenas aymaras. Lucha por la defensa de tierras comunitarias de origen*, Unidad de Investigaciones Históricas UNIH-PAKAXA, La Paz, 2010.

¹⁰ Concebimos una diversidad de anarquismos existentes en el desarrollo historiográfico de la humanidad. Pero precisamos que el tipo de anarquismo que se articuló con los movimientos indios en Puno y en algunas regiones circunvecinas del lado boliviano fue el anarco comunismo, también conocido como socialismo libertario, comunismo libertario y/o comunismo anarquista. Cualesquiera de estas cuatro nomenclaturas serán las usadas en este análisis.

¹¹ Av, “Los problemas de la cuestión social en el Perú. El Problema indígena”, *La Protesta*, núm. 86, Lima, 2a. quincena de febrero de 1920.

los medios de producción por parte de los productores libremente asociados.

Sin embargo, jamás se tuvo la idea de un retorno completo a la organización preincaica, o incaica del Tawantinsuyu, sino retomar los fundamentos de organización y asimilarlos a la realidad concreta de la época. Como señalaba Julián Nina, delegado del Comité Pro-derecho Indígena Tahuantinsuyo:

Pues la raza indígena ya tiene entendido que en esta América joven y llena de promisiones, en el crisol de las democracias socialistas, tienen que fundirse todas las razas y amalgamarse todos los colores, para hacer la Patria Universal de la Humanidad, pese á los blancoides y a los que creen que nosotros[sic] en pleno siglo de grandes cataclismos sociales y políticos del mundo que nos enseña las emancipaciones de toda clase de esclavitudes, vamos a pensar á la reconstitución del desmoronado imperio de otras horas. **Estas ñoñeses las reservamos para los que creen que seguimos durmiendo.**¹²

Retomar del pasado, para reconstruir el presente. Haciendo uso del recurso irónico, como táctica más que de amedrentamiento, de reconocimiento de su lucha y de su causa, era la intención de los anarco comunistas como lo señalaba el delegado, es importante destacar la última frase en abierto sentido irónico en contra del pensamiento dominante de la época quienes desde una epistemología prejuiciada acerca de las comunidades originarias andinas, seguían difundiendo en el imaginario la idea de una vuelta a la época incaica, y la destrucción de toda modernidad por parte de los pueblos originarios.

Los anarco-comunistas¹³ consideraban para la época y continuaban haciéndolo para los años sesenta del siglo XX, que el *ayllu* como organización

¹² Copia de una *Carta del Secretario General Julián Nina L. del Sub-Comité Departamental de Puno Pró Derecho Indígena Tahuantinsuyo al Señor Obispo de la Diócesis Monseñor J.P. Riquelme, Pututo. Revista mensual Pro-Indígena*, año I, núm. 1, Puno, 29 de agosto de 1922, p. 4. Las negrillas son nuestras.

¹³ El anarco comunismo, socialismo libertario, comunismo anarquista o comunismo libertario, se fundamenta antes que sólo una ideología o movimiento político, en la filosofía práctica, en una ética; un constructo moral que se desarrolla desde tres aspectos articulados entre sí: uno individual (de los deberes de cada uno hacia sí mismo), otro social (de los deberes de cada uno hacia los demás), y el tercero, de los deberes individuales y colectivos hacia la naturaleza. No son normas o leyes, sino deberes, actos voluntarios de acuerdo mutuo en el ser individual y en el ser colectivo.

básica preexistía a pesar de los diversos métodos para exterminarlo: “El indio sabe adaptarse a la vida moderna, sin apartarse de los principios del *ayllu* y cómo la supervivencia rebasa la línea defensivo-vegetativa para colocarse abiertamente en el campo determinante de la vida del país”.¹⁴

En este sentido, los socialistas libertarios apoyaron la reconfiguración del Tawantinsuyu/Pusisuyu,¹⁵ no se opusieron a una nación, si ésta se concebía o se concibe desde la idea de que no hay una unidad más real que la de la especie humana. Nación se comprendía desde los vínculos afectivos, a la tierra y con ello se refiere no sólo al paisaje, sino a sus tradiciones, a la lengua. Se oponía a la consideración de la nación y el estado nacional como un valor supremo, que investido desde la legalidad desarrollaba un discurso de autoridad y de homogeneidad de la sociedad.

Educación

Hacia principios del siglo XX en el departamento de Puno, la educación se vinculó con las comunidades aymaras y quechuas. La escuela fue el mecanismo que surgió en la búsqueda de una estrategia de defensa de su propio proyecto de sociedad fundado en una restitución de las tierras usurpadas así como en las tradicionales formas de organización económica, política y social.

Las comunidades quechuas y aymaras de Puno, Perú y de algunas áreas del altiplano boliviano aspiraron contener el analfabetismo, ya que en gran parte era el culpable del abuso y el engaño por parte de los latifundistas y los mestizos, quienes cometían robo, adulteración de documentos y trámites legales para el despojo hacia las comunidades andinas. Los aymaras y quechuas en su mayoría sin saber leer y escribir, y en combate a la usurpación de la que eran objeto, recurrían hasta entonces a escribanos, *qilqiris* o tinterrillos y a abogados mestizos, quienes la mayoría de las veces actuaban coludidos con los hacendados-gamonales para despojar a las comunidades de sus propiedades.

¹⁴ Víctor García, “El espíritu comunitario del ayllu y su trascendencia”, *Tierra y libertad*, número extraordinario 231, México, agosto de 1962, p. 29.

¹⁵ Tawantinsuyu en quechua, Pusisuyu en aymara, es la constitución del territorio andino y todo lo que le circunscribe desde lo político, económico, medios naturales y energías cósmicas.

En diversas rebeliones quechuas y aymaras situadas en el Departamento de Puno, de 1890 a 1927,¹⁶ la defensa legal de las propiedades comunitarias era fundamental para la sobrevivencia de aymaras y quechuas. Por tal motivo, percibieron la educación como un medio de acceso al conocimiento de las leyes fijadas desde la colonia y las impuestas por el Estado liberal. La educación como instrumento de defensa se articuló con la aparición de dos grupos sociales: el grupo religioso de los adventistas y los anarquistas libertarios y/o socialistas libertarios quienes participaron desde diversos métodos y formas en el apoyo a los aymaras y quechuas y en la propagación de las escuelas.

Lazos mancomunados entre anarquistas y adventistas

El anarquismo en su vertiente del anarco-comunismo, combate al estado, al clero, al ejército, y a la escuela o educación, que transmite prácticas de servilismo y colonización. Porque para los ácratas la ignorancia es el alimento de la esclavitud, retoman el papel decisivo de la cultura como herramienta para terminar con una sociedad opresora. En esta lucha contra la ignorancia, la iglesia católica en el Perú se convirtió en un aliado del Estado y de los latifundistas, gamonales o hacendados que se oponían a la educación de aymaras y quechuas, como matizaba el obispo de Puno, Valentín Ampuero:

Nunca fue intención de Dios que los indios fuesen a la escuela y aprendiesen. Han de ocuparse de pastorear las ovejas y cuidar las cosechas, y si siguen yendo a la escuela, las cosechas se dañarán y la peste matará a sus ovejas.¹⁷

¹⁶ Aún si nos situamos años anteriores a esta fecha, son diversas las movilizaciones y rebeliones, haremos mención de sólo algunas de ellas, las de mayor documentación y estudio: Huancané (1867-1868, más difundida como rebelión de Juan Bustamante), Zepita y Pomata (1904), Ilave (1905), Chucuito (1905), Chupa (1909); Azángaro (1910), Juli (1912), Huancané (1913), Isla Amantaní (1914), San José (1915), Santiago de Pupuja (1916), Hankoyo (1917), Ayavirí (1920), Putina (1921), Huancané (1922), Wancho-Lima (1923).

¹⁷ Samuel Escobar, *La fe evangélica y las teologías de la liberación*, Casa Bautista de publicaciones, Lima, 1987, p. 18.

Para los anarquistas o comunistas libertarios a favor de la causa de las comunidades aymaras y quechuas,¹⁸ el trabajo educativo emprendido principalmente por Manuel Z. Camacho, la fundación de “una escuela libre”,¹⁹ fue visto con simpatía y se percibió como un soporte fundamental en el proceso educativo:

Existe en el distrito de Chucuito un hombre ingenuo, uno de aquellos que ama el bien por el bien, que se sacrifica sin ostentaciones por el progreso de la Humanidad; se llama Manuel Zúñiga Camacho. Es un indígena y ha fundado en el *ayllo* Platería una Escuela de la que es preceptor y en la que pasa los días en medio de la miseria y de las privaciones, enseñando gratuitamente a leer, escribir y contar.²⁰

Manuel Z. Camacho o Manuel Alca, fundó una escuela en Utawilaya y Platería, en la provincia de Chucuito, Puno, fue un adventista que posteriormente fue expulsado de su iglesia por retornar a sus tradiciones y costumbres aymaras. Impartió clases en 1902, 1904, 1906 y 1908, mismas veces en que su escuela fue clausurada.²¹ Posteriormente participó con el pastor Fernando Stahl y la escuela fue reinstalada.²²

¹⁸ Sobre el principio de la educación y la moral de los adventistas, ya el oficial del ejército Teodomiro Gutiérrez quien posteriormente se autonombró Rumi Maki Ccori Zonko, ya había escrito. Véase a Teodomiro Gutiérrez, “La influencia de los pastores evangelistas en la educación moral de los indígenas”, *El Mensajero*, vol. I, núm. 4, marzo de 1915, pp. 10-11.

¹⁹ Charles Teel, “Las raíces radicales del adventismo en el Altiplano peruano”, *Allpanchis Phuturinka. Poder y autoridad en los andes*, año XXI, primer semestre, núm. 33, 1989, p. 210.

²⁰ Comnavelech [Manuel Caracciolo Lévano], “Los inquisidores de Puno atormentando a los redentores de nuestros siglos”, *El Oprimido*, año II, núm. 26, Lima, 14 de noviembre de 1908.

²¹ Héctor Elías Núñez Núñez, “Presencia protestante en el altiplano peruano. Puno 1898-1915. El caso de los adventistas del Séptimo Día”, tesis de Antropología, Universidad Mayor de San Marcos, Lima, 2008, pp. 159-160.

²² El entonces joven ácrata Arturo Peralta, posteriormente reconocido como Gamaliel Churata, albergó en la casa de su padre Demetrio Peralta, al pastor Fernando Stahl, al llegar por primera vez a Puno desde Bolivia (véase Héctor Elías Núñez, *op. cit.*, p. 161), Arturo Peralta-Gamaliel Churata recordará este encuentro tanto con Manuel Z. Camacho como con Fernando Stahl: “Nosotros llegamos a ver aún pintada de blanco y sobre ella, los números toscamente pintados y el abecedario, con que este Apóstol cambió las condiciones de sus hermanos”, Arturo Peralta, “La misión evangélica”, junio 4 de 1922, *Anales de Puno 1922-1924*, s/f. Así como: “Pasaré a la Historia del Perú

La escuela de Manuel Alca, independientemente de que fuera parte de una educación adventista, fue vista con simpatía por los ácratas frente a una Iglesia católica que se oponía a que los indígenas ingresaran a sus seminarios:

El indio que es quien más contribuye a los derechos parroquiales, fomentando toda clase de fiestas, no disfruta ni de una sola beca en los seminarios y centros docentes católicos, al revés de lo que ocurre con las escuelas protestantes, que habiendo abierto puertas amplias, en once años nos han enseñado, muchas de las cosas que los mistes y supuestos blancos no quieren olvidar en clubes y cantinas.²³

La creación de la escuela fue un espacio que se irradió a diversas regiones,²⁴ de 1916 con una asistencia de 2,200 alumnos de la ribera sur del lago, a 1923, año de la rebelión de Wancho-Lima con 3,619 alumnos en la ribera norte del lago.²⁵ Manuel Alca, no sólo fue un educador, también contribuyó en la defensa de las comunidades andinas, al presentar innumerables memoriales ante las autoridades de la nación donde estipulaba “la abolición de servicios, la restricción de fiestas de iglesia obligadas”, así como la defensa de las escuelas establecidas”.²⁶

la *Escuela de Jutawilaya* rinconzuelo de ayllu donde vive ese hombre apostólico que es Manuelito Camacho Alca. La revolución de Platería que con sobrada superficialidad se atribuye a los yankees evangelistas, es, en puridad, obra de Alca”, Gamaliel Churata —Arturo Peralta—, “Prólogo a José Antonio Encinas”, *Un ensayo de Escuela Nueva en el Perú*, *op. cit.*, p. 11. Arturo Peralta hizo el prólogo al texto en 1930.

²³ “Copia de una carta de Secretario General Julián Nina L.”, *op. cit.*, p. 5.

²⁴ Z. Camacho fue un traductor ante la comunidad de las prácticas de Fernando Stahl y su esposa, las escuelas se propagaron a otras comunidades y estuvieron guiadas por indígenas egresados de Platería: “Chucuito, Juan Huanca, con 70 alumnos; Taccasaya a cargo de Rufino Pacho con 80 alumnos; Esqueña a cargo de Martín Velazco, con 50 alumnos, en Pomata, en la parcialidad de Ccollini a cargo de Faustino Marcón, 70 alumnos”. *Correspondencias*, “Distrito de Acora”, *La voz del obrero*, año III, núm. 42, Puno, 15 de agosto de 1916, p. 4.

²⁵ Luis Enrique, López (ed.), *Pesquisas en lingüística andina*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, UNA, Sociedad Alemana de Cooperación Técnica, Puno, 1988, p. 293.

²⁶ “Recurso de los indígenas de Moho, del 6 de noviembre de 1916”, *La voz del obrero*, año III, núm. 48, Puno, 15 de noviembre de 1916, pp. 3-4. Manuel Z. Camacho firmaba por los recurrentes ya que ellos no sabían firmar.

De esta forma, Manuel Zúñiga Camacho o Manuel Alca, se convirtió en uno de los principales auxiliares de los movimientos aymaras y quechuas: “Entre 1915-1925, hubo el levantamiento general de los indios con nombre “Tahuantinsuyo”, Camacho fue el principal eje de consulta, pero no de sangre”.²⁷

La escuela desde la perspectiva de los aymaras y quechuas se consideró entonces, como un método de lucha, de gran utilidad para la preparación intelectual. A través de ella, permitiría que las comunidades se acercaran a la realidad política y social como un mecanismo de defensa de sus derechos civiles y políticos ante una justicia que era ajena y desconocida para ellos: “Estamos convencidos de que para nosotros alcanzar justicia es una esperanza solamente”.²⁸ La defensa entonces dejaba de ser una preocupación, se conformaba “un ideal: el luchar por la emancipación del indio”.²⁹

Anarquistas, aymaras y quechuas en una lucha afín

Los anarquistas libertarios abogaban no sólo por la supresión del Estado, también de la Iglesia instituciones que se encontraban coludidas en el sistema salarial, el capitalismo y porque protegían el despojo de la mayoría y la acumulación en unos pocos. Desde esta perspectiva, apoyaron el proyecto adventista, de Manuel Alca. La simpatía y apoyo devenía desde su filosofía y pensamiento, como socialistas libertarios, desde una ética fundada en la praxis pedagógica, entendían que el único motor de la historia y de la vida no era la lucha individual por la subsistencia, sino el esfuerzo colectivo por sobrevivir, la solidaridad entre los miembros de una sociedad: “Sin confianza mutua, no hay lucha posible, no hay valor, no hay iniciativa, no hay solidaridad”.³⁰

Solidaridad era el fundamento para originar la desaparición de la competencia y desarrollar una moral de apoyo mutuo. Esta perspectiva ética y

²⁷ Testimonio de Luciano Chambi, (alumno de Z. Camacho en 1902 y posteriormente Primer Ministro Adventista Aimara), *Platería. Revista extraordinaria al 51° de Platería, 1911-1961. Vocero de las inquietudes culturales de la nueva generación de campesinos puneños*, Platería, Puno, 1961, p. 7.

²⁸ Carta de José Antonio Calamullo Jarro, citada por Arturo Peralta en *El indio, La voz del obrero*, año I, núm. 11, 15 de mayo de 1915, p. 3.

²⁹ Arturo Peralta, *El Indio, La voz del obrero*, año I, núm. 7, 15 de marzo de 1915, p. 3.

³⁰ Piotr Kropotkin, *La moral anarquista y otros escritos*, Frank Mintz (comp.), Libros de Anarres, Buenos Aires, 2008, p. 33.

moral de apoyo mutuo, manifestó una proximidad al ascetismo, Kropotkin uno de los principales teóricos e ideólogos del anarquismo comunista, señalaba que el apoyo mutuo desembocaba en un “ama al prójimo como a ti mismo”;³¹ sin duda de innegables resonancias católicas, pero también de repercusiones adventistas, lo que sin duda no los alejó de la educación adventista en el Altiplano sino que encontraron símiles y analogías entre sus proyectos.

El pensamiento del socialismo libertario que se divulgó entre aymaras y quechuas, tuvo su estrategia en el proceso educativo, con ello no se trata de decir que los aymaras y quechuas sean percibidos como idealmente anarquistas, no, sino que se perciben afinidades entre ellos, desde el fundamento de comunidad, tenencia territorial, autonomía y ética de los ácratas, con la vinculación del equilibrio del sujeto y la naturaleza, de la organización ancestral política, económica y social, fundada en la lógica y cosmovisión aymara y quechua.

Los militantes ácratas del socialismo libertario encontraron dos ejes para divulgar su pensamiento entre las comunidades andinas del Perú: La propagación y difusión de su pensamiento y filosofía se conformó desde un ejercicio de traducibilidad, como señala el investigador mexicano Josué Sansón, en una práctica de “traducibilidad y líneas convergentes”³² entre comunistas libertarios, aymaras y quechuas. Es decir, más que un espacio de encuentro, el pensamiento del comunismo libertario fue reelaborado por los aymaras y quechuas de algunas comunidades del altiplano peruano (e incluso boliviano), quienes, gracias a la difusión y propaganda desde periódicos, revistas, personajes y desde la oralidad, se apropiaron de él, lo recibieron, lo reinterpretaron y adaptaron a su propio pensamiento; y en la fundación de organizaciones que se constituyeron bajo la fisonomía del

³¹ Piotr Kropotkin, *El apoyo mutuo*, *op. cit.*, p. 85.

³² Retomamos el concepto y la práctica de traducibilidad de Josué Sansón: para quien la traducibilidad constituye un principio crítico, que privilegia el énfasis político, nosotros agregaríamos que no por ello la ética queda subordinada a lo político, sino que ambas se mantienen en un juego de equilibrio: “[traducibilidad] los caminos para profundizar en la relación orgánica entre sujetos que hacen posible el traslado en el sentido como evidencia de su reciprocidad y convergencia, en la historia como su propia obra”. Para una referencia más profunda véase: Josué Sansón Figueroa, “Traducibilidad y Ruralidad”, tesis para obtener el grado en Maestría en Ciencias en Sociología Rural, Universidad Autónoma Chapingo, México, 2012.

anarco comunismo y anarcosindicalismo.³³ Así, en Huancané se fundó el 1 de mayo de 1923, la Federación de Campesinos Pro-indígena, que tuvo como secretario general a Hipólito Salazar. El subprefecto acusaba a esta Federación de ser una organización que sólo “buscaba mejorar sus situación”, además de “que bajo la influencia de otras personas, anarquistas buscan la destrucción de la propiedad privada”.³⁴ El socialismo libertario fue una guía que orientó, dio nuevos sentidos y herramientas de comprensión para el proceso de lucha.

El pensamiento y accionar de los ácratas, orientó y dio nuevos sentidos, así como herramientas de comprensión, debate y vindicación. Desde un inicio, los libertarios plantearon que nadie debía reemplazar a los aymaras y quechuas en su lucha. Su liberación debía ser “obra de sus propias fuerzas, conscientemente dirigidas”.³⁵ Si en 1904, Manuel González Prada refería que el “El indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores”,³⁶ este principio no era más que el ejercicio de traducibilidad del pensamiento ácrata a las condiciones y situación del área andina, sobre un objetivo de los estatutos generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores: “La emancipación de los trabajadores será obra de ellos mismos”.³⁷

El movimiento indígena y las comunidades andinas originarias no debían ser tutoradas, porque entonces se caería en un proceso paternalista. Por lo cual, otorgaron una importancia fundamental a la educación, en el proceso revolucionario integral: moral, social, económico y político. El aprendi-

³³ Diversos casos se perciben en varias guías de los movimientos aymaras del altiplano, el caso concreto de Carlos Condorena Yujra, quien participó en la organización y desarrollo del movimiento de Wancho-Lima, y en la procreación de la República del Tawantinsuyu, La Ciudad de las Nieves. Condorena, trabajó en las rutas marítimas entre el Puerto de Guaqui en Bolivia y en Puno, en estos viajes tuvo contacto con los simpatizantes y militantes anarquistas que se trasladaban entre uno y otro país andino. Sobre Condorena véase a José Luis Ayala, *El Presidente Carlos Condorena Yujra*, Editorial San Marcos, Lima, 2006, p. 63.

³⁴ “Informe del Subprefecto de Huancané”, *El Comercio*, Lima, 25 de diciembre de 1923, p. 2.

³⁵ M. Caracciolo Lévano, “Redención indígena”, *La Protesta*, año IV, núm. 13, Lima, febrero de 1912.

³⁶ Manuel González Prada, “Nuestros Indios”, *Páginas libres. Horas de lucha*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1976.

³⁷ Uno de los principales teóricos y militantes de la AIT, fue el ruso Mijkaíl Bakunin, a quien se le atribuye parte de los estatutos de la organización. Véase F. Mintz, *Bakunin, crítica y acción*, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2006, p. 91.

zaje de un lenguaje escrito y leído, que tradicionalmente había estado vetado tanto para ellos, anarquistas, como para las comunidades nativas u originarias. La educación entonces, debía dejar de ser un patrimonio exclusivo de una élite gobernante y cultural.

Criticaron y se opusieron a que la élite gobernante continuara con la propagación de un espíritu de paternalismo, de considerar al indio como un ser pueril e infantil, por ello manifestaban que las insurrecciones eran actos de protesta, formas de defensa por la construcción y propagación de la educación:

Sea ó no axiomático, lo cierto es que el levantamiento vasto y progresivo ideado por Tupac Amaru, encarna la protesta de la raza indígena, víctima de la depredación en todo orden, y q' tal movimiento repercute en estos momentos en toda la República, obligando á los gobiernos, no ya á patrocinar la formación de instituciones piadosas que protejan la orfandad del aborígen, sino ateneos donde hombres de ciencia estudien la cuestión.³⁸

La escuela, la educación, debía ser el espacio donde se daba la transmisión de la herencia cultural de las comunidades nativas y por ende su sobrevivencia a través de las épocas. Señalaron que la educación era la estrategia de liberación, debía comenzar en la conciencia del indio, en su mente, dejar de considerarse un objeto para los demás, como lo estimaba hasta entonces su condición de servidumbre y justificar su conversión a un sujeto pleno:

Necesitan ojos (como llaman al saber leer y escribir) i juran tenerlos, i es ésta su irresistible y tenaz obsesión. [...] Eligen a sus mensajeros y los sitios en que deben levantar sus construcciones escolares; [...] Envían a sus delegados a la capital de la República, a la del departamento i la de la provincia en demanda de justicia y escuelas, son ellos contra las más efectivas amenazas de muerte, incendio y destrucción que ya se han realizado, en no pocas partes, edifican, a sus propias expensas, locales para sus escuelas i hasta contratan y llevan a sus propios maestros, i ellos q' ven con sus ojos el negativo patronato católico de cuatro siglos, van en peregrinación interminable a las misiones evangélicas a solicitar su acción moral y sus escuelas.³⁹

³⁸ Francisco Chuquiwanka Ayulo, "Tupac Amaru" Pututo, *Revista Pro-Indígena*, año I, núm. 2, Puno, septiembre-noviembre de 1922, p. 2.

³⁹ "Editorial", *Pututo. Revista mensual Pro-Indígena*, año I, núm. 1, Puno 29 de agosto de 1922, p. 1.

Una educación integral, racionalista, enseñándole sus derechos y deberes individuales y colectivos, la instrucción como una misión de los anarquistas de “la clase obrera y no obrera”.⁴⁰ Desde la educación el aymara y quechua se liberaría de su condición de esclavo o pongo, ello significaba liquidar el sistema de servidumbre y colonial existente, y transformar la estructura socio-política y económica del país.

La educación como táctica, no justificó la violencia como una herramienta para el proceso libertario. Se tenía noción de los diversos movimientos y sublevaciones en el sur andino,⁴¹ pero a diferencia de la elite gobernante, que consideraba que las sublevaciones eran actos vandálicos y que por tal razón eran muestra de que se tenía que “civilizar al indio” porque “cuando el indio se instruya debidamente desaparecerá la ignorancia”.⁴² Entre los anarquistas las sublevaciones eran percibidas como actos premonitorios de derrota, no se desalentaba su accionar, eran actos de justicia propia y única acción salvadora, frente a un sistema que sólo tenía “demostraciones de ferocidad, alejamiento de sentimientos de humanidad”,⁴³ pero las insurrecciones eran enfrentamientos desiguales y desesperados de una masa que acometía con armamento y estrategia menor (palos, piedras), frente a un enemigo que sobrepassaba su defensa en armamento de fuego y de opresión. Las insurrecciones no eran actos que pudiesen llevar a una revolución, antes debía haber un desarraigo de los elementos serviles y coloniales de la conciencia del aymara y quechua, quien “llega a ser valiente [pero] es preciso antes aprender a leer”.⁴⁴ Un proyecto adquiriría un carácter revolucionario si se articulaba con un proceso pedagógico e integral, por lo cual retomaron el discurso de Proudhon: “Ninguna revolución será enriquecedo-

⁴⁰ M. Caracciolo Lévano, “Redención indígena”, *op. cit.*, s/p.

⁴¹ “Se levantan los indígenas reclamando con gesto altivo y viril justicia y ya lo vemos: la prensa asalariada y venal se burla de la honradez que ellos los castrados de la voluntad no saben tenerla, primero, y el gobierno que ofrece enviar gendarmería para restablecer el “orden alterado” después, no hacen sino sostener la tiranía que pesa sobre esta raza que con su trabajo forma la riqueza de esta aristocracia del latrocinio.” C.M.J. “El gamonalismo y la sublevación de los indígenas”, *La Protesta*, año IV, núm. 42, Lima, 4 de diciembre de 1914, p. 4.

⁴² “Azarosa situación de los indios”, *La voz del Obrero*, año II, núm. 22, Puno, 15 de octubre de 1915, p. 1.

⁴³ Arturo Peralta, *El indio, La voz del obrero*, año I, núm. 11, Puno, 15 de mayo de 1915, p. 4.

⁴⁴ “Editorial”, *El Tahuantinsuyo*, núm. 6, Lima, 28 de julio de 1921, apud Wilfredo Kapsoli, *Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina*, Tarea, Lima, 1984, p. 251.

ra si no va acompañada de una renovación radical de la instrucción pública. La reorganización de la enseñanza es a la vez, condición de igualdad y de progreso”⁴⁵.

La educación no sólo fue un baluarte de los ácratas y los adventistas. El Estado y algunos grupos liberales intentaron, a su vez, fomentar la instrucción del indio, al establecer reformas al sistema educativo y “medidas contra el analfabetismo”.⁴⁶ Los hacendados y gamonales se ocuparon de bloquear las reformas y prohibirlas.⁴⁷ La misma élite gobernante y sus familiares convertidos en hacendados obstaculizaron la creación de escuelas, mismas que eran concebidas como “pequeños conciliábulos donde se trama esta clase de revueltas”,⁴⁸ reprimieron y colaboraron en las matanzas de las poblaciones andinas y en la persecución y asesinato de los maestros, instructores y propagadores, algunos de ellos de moral e ideología socialista libertaria:

En la provincia hay muchos individuos que inspiran á los indios ideas subversivas contra el principio de autoridad, y los hacen creer que no deben obedecer mandato alguno[en referencia a los anarco comunistas]; los sujestionan [*sic*] con la temeraria idea de reivindicación de propiedades, y les ofrecen amparo y protección, de que ellos mismos no pueden disponer. Toda esta labor la practican esos malhechores, únicamente para explotar á los indígenas y exigirles esa contribución que llaman “RAMA” con pretexto de defenderlos.⁴⁹

⁴⁵ Pierre Joseph Proudhon, *Solución al problema social*, Premiá, México, 1977, p. 31.

⁴⁶ Ante los diversos levantamientos en Huancané, Samán y Juliaca el diputado peruano Alberto Zaá, propuso elegir una comisión para presentar un proyecto de ley, “dicho proyecto contempló además de la cuestión agraria y los derechos de propiedad, la reforma de la ley de conscripción militar y el punto 5 que manifestaba Medidas contra el analfabetismo y obligaciones sobre el particular, de los hacendados”. “En pro de la raza indígena”, *La Voz del Obrero*, año II, núm. 39, Puno, 30 de junio de 1916, p. 4.

⁴⁷ Diversos memoriales denunciando la acometida por parte de las autoridades y de los hacendados en contra del despojo de tierras, de abusos de las autoridades, de la creación de escuelas, así como la persecución y desaparición de los profesores, fueron enviados. Véase *El clamor indígena*, recopilado por Arturo Peralta, *Anales de Puno 1922-1924*, Puno, s/f.

⁴⁸ “Sucesos en Puno”, *El Comercio*, Lima, 25 de diciembre de 1923, p. 2.

⁴⁹ “J. Fabio Rubina, Subprefecto de la provincia de Huancané, Circular no. 22 dirigida al Gobernador, 2 de octubre de 1916”, *La voz del obrero*, año III, núm. 49, Puno, 30 de noviembre de 1916, p. 1.

Difusión y propaganda

Los simpatizantes y militantes ácratas se inmiscuyeron en la propagación y difusión de la educación. Muchos de ellos renunciaron a su nombre de pila, se reconocieron bajo el pseudónimo o sobrenombre y la mayoría se identificó bajo la bandera negra del anonimato, las causas fueron la represión incansable que la élite gobernante y los latifundistas generalizaron en su contra y que trascendía las fronteras del territorio peruano.⁵⁰ Los anarquistas libertarios se posicionaron como agitadores entre los indios:

Una consecuencia negativa de la propaganda anarquista, fue la proclamación de emperadores de la pura cepa incaica como Miguel Quispe y la erección de los comités tawantinsuyos [...] la soberbia de los indígenas se impregnó de radicalidad anarquista, [...] anarquía y sublevación despertaron al indio de la sierra sur.⁵¹

Para la difusión de una educación racional entre las comunidades andinas del ámbito rural, los socialistas libertarios hicieron uso de la palabra, de revistas y diarios, algunos de ellos ahora desaparecidos.⁵² Además, los anarquistas utilizaron un minucioso tejido de intercambio internacional de material, en el cual intervinieron los crotos (viajeros y aventureros), los inmigrantes, así como los campesinos-andinos asignados para llevar los memoriales a la ciudad de Lima. La divulgación de los sucesos en el alti-

⁵⁰ Cabe señalar que desde fines de 1901 y 1902, en la Ciudad de México, se organizó la Segunda Conferencia Panamericana, en la cual se acordó coordinar los esfuerzos de lucha en contra del anarquismo y los movimientos anarquistas. El documento elaborado de esta honorable reunión fue el “Tratado de extradición y protección contra el anarquismo (1901-1902). Entre los países de América firmantes se encontraban México, Perú y Bolivia”, *Segunda Conferencia Panamericana. Actas y documentos*, México, Tipografía de la Oficina Impresora de Estampillas, 1902. Actualmente este documento se puede consultar en la red.

⁵¹ Francisco Arenas, “Colonato de la raza indígena”, tesis de Derecho, Universidad Nacional de San Antonio Abad, Arequipa, 1922, p. 27 y ss.

⁵² Existió la circulación de un diario de carácter anarquista entre ciertas comunidades del Departamento de Puno, el caso de *Nuestra Tribuna* (no confundir con la revista del mismo nombre que desde Buenos Aires publicaba la ácrata y feminista Juana Rouco) periódico que según la prensa limeña: “alimentaba el odio ancestral del indio al blanco y al hacendado quien lo llama gamonal”. Hoja en forma de boletín que alentaba la creación de escuelas y con ello “incitaba a la sublevación”. “Sucesos en Puno”, *El Comercio*, Lima, 25 de diciembre de 1923, p. 2. También Augusto Ramos Zambrano, *La rebelión de Huancané, 1923-1924*, Ed. Samuel Frisancho, Puno, 1984, p. 16.

plano peruano, de la educación y de las movilizaciones, se centró principalmente en la ciudad de Lima.

Hacia los años veinte del siglo XX,⁵³ en diversos periódicos ácratas (*La Protesta*, *Los Parias*, etc.) se publicaron escritos en apoyo a los movimientos. Charlas y conferencias en relación a los problemas de las comunidades en el sur peruano, la educación como medio de conciencia, etc., eran presentadas entre los migrantes rurales que llegaban a Lima, así como entre los barrios y círculos obreros de la ciudad, por intelectuales, militantes y simpatizantes libertarios. Entre ellas sobresalió por sus alcances de difusión continental⁵⁴ la Conferencia y posterior aparición en folleto de Angelina Arratia,⁵⁵ “El Comunismo en América”, folleto divulgado en Sudamérica por la editorial ácrata chilena Lux y en Centroamérica y México, difundido por el Grupo Cultural Ricardo Flores Magón, durante la década de los veinte del siglo pasado.

En este proceso de divulgación de las luchas indias en el altiplano y de la movilización de campesinos por justicia y derecho a una educación, tuvo una gran relevancia la Federación Indígena Obrero Regional Peruana (FIORP), fundada el 9 de diciembre de 1923, la organización llegó a contar con cerca de 200 federaciones en el sur peruano (Arequipa, Junín, Puno,

⁵³ Desde años anteriores, también se publicaron en el *Deber Pro-Indígena* vehículo escritural de la Asociación Pro-Indígena, diversos artículos en demanda de una educación para las poblaciones originarias, así como actos de denuncia por las injusticias que los terratenientes y propietarios provocaban sobre aymaras y quechuas. Al respecto véase Wilfredo Kapsoli, *El Pensamiento de la Asociación Pro-Indígena*, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1980.

⁵⁴ Para articular el continente los ácratas utilizaron diversas rutas sin embargo en lo concerniente a Perú y respectivamente a su labor y práctica en el altiplano andino peruano-boliviano existieron dos rutas de apoyo y difusión: Una proveniente de los puertos del pacífico y otra terrestre que atravesaba Guaqui (Bolivia con Perú, en la sierra). Ambas rutas se entrelazaban en momentos. La ruta marítima conectó al Perú a nivel continental, misma que a partir de 1918 se intensificó, ya que la *Industrial Workers of the World* (IWW), que ya mantenía relaciones con los ácratas de Lima, inició contacto con los libertarios de Valparaíso, Chile.

⁵⁵ Angelina Arratia, anarco feminista radicada en Lima, Perú, mantuvo contacto con Juana Rouco, así como con otras anarco feministas latinoamericanas a través de la revista que Rouco editaba desde Buenos Aires, titulada *Nuestra Tribuna*. Véase Juana Rouco Buela, *Historia de un ideal vivido por una mujer*, Buenos Aires, 1964, p. 74. Arratia fue expulsada de Perú, así como de Chile, en diversas ocasiones en una de ellas junto al también ácrata Nicolás Gutarra. Véase Peter DeShazo, *Trabajadores urbanos y sindicatos en Chile, 1902-1927*, DIBAM, Santiago, 2007, p. 82.

Cuzco, Ayacucho). Hipólito Salazar, quien fuera secretario general llegó a publicar desde su destierro en el exterior peruano memoriales, en los que manifestaba su rechazo absoluto sobre el alcohol y la propagación que los latifundistas hacían del mismo entre las comunidades; denunciaba las injusticias de los gamonales hacia los pueblos originarios, así como el factor educativo como herramienta para la defensa y lucha de las comunidades del sur peruano:

no quieren que tengamos escuela destruyen los locales escolares, persiguen a los maestros y padres de familia y echan látigo a nuestros tiernos hijos, tan solo para obstaculizar nuestras labores de cultura, porque no quieren que nos eduquemos.⁵⁶

La FIORP, destacaba en un documento enviado a México la tradición comunitaria de las poblaciones originarias: “el indio es comunista, por derecho, es comunista por costumbre, es comunista por tradición”,⁵⁷ además de protestar por el trato inhumano hacia la persona de Carlos Condorena en la cárcel de Puno y de Huancané. Otro de los miembros de la FIORP, Paulino Aguilar, ex secretario general, quien bajo el pseudónimo de “Matías Oken”, al ser expulsado del Perú por el gobierno de Leguía,⁵⁸ llegaría a Bolivia, desde donde seguiría difundiendo y apoyando las luchas de los aymaras y quechuas. El apoyo mutuo que la Federación Obrera Local

⁵⁶ Hipólito Salazar, Secretario General de la FIORP, “El terror del gamonalismo”, *Proletariado, órgano de Tierra y Libertad*, Colombia, Bogotá, 8 de octubre de 1924, s/p.

⁵⁷ “Los Trabajadores del Perú son comunistas a despecho de los vendidos. Manifiesto de la Federación Indígena Obrera Regional Peruana”, *El Machete*, s/n, México, 27 de noviembre al 14 de diciembre de 1924, p. 3. La FIORP, envió otro manifiesto a una revista que, como *El Machete*, no era de corriente ácrata, pero su difusión tenía como proclama denunciar los actos que se llevaban a cabo en Perú hacia los aymaras y quechuas. Así hemos encontrado un manifiesto dirigido al intelectual José Vasconcelos (fechado el 24 de octubre de 1924 en Lima): Federación Indígena Obrera Regional Peruana. Fundada diciembre 9 de 1923, *La Antorcha. Letras, Arte, Ciencia, Industria. Semanario de José Vasconcelos*, núm. 12, México, D.F., diciembre 20 de 1924, pp. 11, 12 y 19.

⁵⁸ Paulino Aguilar o Matías Oken, como lo señala una carta enviada desde Lima a Luis Cusicanqui en La Paz, Bolivia, además de ser ex secretario general de la FIORP, también fue redactor del periódico *¡Adelante!* y participó en la revista *La Protesta* de Lima. Véase “Carta de C. Bellido Garay a Luis Cusicanqui”, fechada el 14 de enero de 1928, apud Zulema Lehn y Silvia Rivera Cusicanqui, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, THOA, La Paz, 1988, p. 108.

(FOL) de Bolivia, le otorgó a Matías Oken, se interrumpió cuando fue deportado al Brasil.⁵⁹

Años más tarde, las relaciones que los anarquistas entablaron con los movimientos andinos no desaparecieron, ya que durante los años sesenta se manifestaron diversos movimientos en el Perú y se reencontraron tradiciones y afinidades ideológicas. Entre estos reencuentros destaca el de un anarquista proveniente de Argentina, quien había colaborado con diversos movimientos de insurrección y guerrilla en Sudamérica, con los Uturuncos, el MLN-Tupamaros, etc. Su nombre: Abraham Guillén Sanz, economista, ex militante de la Guerra civil española, quien también, hacia mediados de la década de los setenta, bajo la fraternidad de Líber Forti militante, director y constructor de representaciones teatrales en las zonas mineras de Bolivia, pudo escapar de Argentina y llegar al Perú donde primeramente apoyó a los movimientos campesinos que se desplegaban en el sur andino:

Yo serví de asesor estratégico para programar la rebelión campesina en el Perú. Mi punto de vista es que había todas las condiciones políticas, económicas y sociales para desencadenar una rebelión campesina al estilo de la de Tupac Amaru (1780); pues el feudalismo peruano reducía a los campesinos a la condición de pongos.⁶⁰

Y colaboró en el SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la movilización Social), en los proyectos de economía autogestionaria y desarrollo cooperativo,⁶¹ además de escribir para varios diarios bajo el pseudónimo de “Hernando Garcilazo en homenaje al poeta Garcilazo de la Vega”.⁶²

⁵⁹ “Carta de Paulino Aguilar a Luis Cusicanqui”, desde Belem do Para, fechada el 6 de julio de 1930, en Archivo del THOA.

⁶⁰ Mercedes Arancibia y Antonio Albiñana “Entrevista a Abraham Guillén”, *Bicicleta. Revista de Comunicaciones libertarias*, año 1, núm. 9, España, 9 de octubre de 1978, p. 7.

⁶¹ Llegando a publicar varios folletos: “*Explosión demográfica, latifundios y revoluciones en América Latina*”, SINAMOS, Lima, 1975; “El cooperativismo peruano (integración y desarrollo)”, Central de Cooperativas Agrarias, Café Perú, Lima, 1975, entre otros.

⁶² Hernán Reyes, “Abraham Guillén. Teórico de la lucha armada”, *Lucha Armada en la Argentina*, revista trimestral, año 1, núm. 4, septiembre, octubre, noviembre del 2004, p. 60.

Coda

La relación entre socialistas libertarios, aymaras y quechuas continuó, bajo el fundamento de que la educación debe formar hombres nuevos en una sociedad nueva, la raíz era una revolución integral que se circunscribe no sólo a la esfera de lo político, de lo económico, sino que consigne una revolución en la ética, revalorando y reivindicando los propios saberes y tradiciones de las comunidades, bajo la consigna de una comunidad solidaria y de apoyo mutuo. Más que conclusión, no es un cierre sino una apertura, las articulaciones entre los comunistas libertarios, socialistas libertarios o anarco comunistas con los procesos de rebelión en el altiplano peruano, se dieron desde fines del siglo XIX y se incrementaron durante las dos primeras décadas del siglo XX, sin embargo las articulaciones, afinidades y solidaridades no desaparecieron del todo, sino que persisten marginadas de una historia oficial y de una “historia de izquierda” que demeritan sus urdimbres y tejidos, queda aún por seguir indagando la continuidad de las articulaciones entre aymaras, quechuas y anarco comunistas, una tarea encomiable de reivindicación histórica y de apertura epistemológica, donde los referentes nos remitan a la reivindicación y reconstrucción de otro pasado, de otra memoria del acontecer andino y latinoamericano.

Bibliografía

- Arancibia, Mercedes y Antonio Albiñana (1978). “Entrevista a Abraham Guillén”, *Bicicleta. Revista de Comunicaciones libertarias*, año 1, núm. 9, España, 9 de octubre.
- Arenas, Francisco (1922). “Colonato de la raza indígena”, tesis de Derecho, Universidad Nacional de San Antonio Abad, Arequipa.
- Av (1920). “Los problemas de la cuestión social en el Perú. El Problema indígena”, *La Protesta*, núm. 86, Lima, 2a. quincena de febrero.
- Ayala, José Luis (2006). *El Presidente Carlos Condorena Yujra*, Editorial San Marcos, Lima.
- “Azarosa situación de los indios” (1915). *La voz del Obrero*, año II, núm. 22, Puno, 15 de octubre.
- Caracciolo Lévano, M. (1912). “Redención indígena”, *La Protesta*, año IV, núm. 13, Lima, febrero.
- “Carta de Paulino Aguilar a Luis Cusicanqui, desde Belem do Para” (1930). Fechada el 6 de julio, en Archivo del THOA.

- “Carta de C. Bellido Garay a Luis Cusicanqui”, fechada el 14 de enero de 1928, en Lehn, Zulema y Rivera Cusicanqui, Silvia (1988). *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, THOA, La Paz.
- C.M.J. (1914). “El gamonalismo y la sublevación de los indígenas”, *La Protesta*, año IV, núm. 42, Lima, 4 de diciembre.
- Comnavelich [Manuel Caracciolo Lévano] (1908). “Los inquisidores de Puno atormentando a los redentores de nuestros siglos”, *El Oprimido*, año II, núm. 26, Lima, 14 de noviembre.
- “Copia de una carta del Secretario General Julián Nina L. del Sub-Comité Departamental de Puno, Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo al Señor Obispo de la Diócesis Monseñor J.P. Riquelme” (1922). *Pututo. Revista mensual Pro-Indígena*, año I, núm. 1, Puno, 29 de agosto.
- Correspondencias, “Distrito de Acora” (1916). *La voz del obrero*, año III, núm. 42, Puno, 15 de agosto.
- Choque Canqui, Roberto (1986). *La masacre de Jesús Machaca*, Chita-kolla, La Paz.
- Choque Canqui, Roberto y Cristina Quisbert Quispe (2010). *Líderes indígenas aymaras. Lucha por la defensa de tierras comunitarias de origen*, Unidad de Investigaciones Históricas UNIH-PAKAXA, La Paz.
- Chuquiwanka Ayulo, Francisco (1922). “Tupac Amaru”, *Pututo, Revista Pro-Indígena*, año I, núm. 2, Puno, septiembre-noviembre.
- DeShazo, Peter (2007). *Trabajadores urbanos y sindicatos en Chile, 1902-1927*, DIBAM, Santiago.
- “Editorial” (1922). *Pututo. Revista mensual Pro-Indígena*, año I, núm. 1, Puno, 29 de agosto.
- “El Regalo de Leguía” (1924). *El Machete*, Comité ejecutivo: Xavier Guerrero, David Alfaro Siqueiros, Diego Rivera, México, D.F., 1a. quincena de marzo.
- “En pro de la raza indígena” (1916). *La Voz del Obrero*, año II, núm. 39, Puno, 30 de junio.
- Escobar, Samuel (1987). *La fe evangélica y las teologías de la liberación*, Casa Bautista de Publicaciones, Lima.
- “Federación Indígena Obrera Regional Peruana. Fundada diciembre 9 de 1923” (1924). *La Antorcha. Letras, Arte, Ciencia, Industria. Semanario de José Vasconcelos*, núm. 12, México, D.F., 20 de diciembre.

- García, Víctor (1962). “El espíritu comunitario del ayllu y su trascendencia”, *Tierra y libertad*, número extraordinario 231, agosto, México.
- González Prada, Manuel (1976). “Nuestros Indios”, *Páginas libres. Horas de lucha*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Guillén, Abraham (1975). *Explosión demográfica, latifundios y revoluciones en América Latina*, SINAMOS, Lima.
- (1975). *El cooperativismo peruano (integración y desarrollo)*, Central de Cooperativas Agrarias, Café Perú, Lima.
- Gutiérrez, Teodomiro (1915). “La influencia de los pastores evangelistas en la educación moral de los indígenas”, *El Mensajero*, vol. I, núm. 4, marzo.
- “Informe del Subprefecto de Huancané” (1923). *El Comercio*, Lima, 25 de diciembre.
- “J. Fabio Rubina, Subprefecto de la provincia de Huancané, Circular no. 22 dirigida al Gobernador, 2 de octubre de 1916” (1916). *La voz del obrero*, año III, núm. 49, Puno, 30 de noviembre.
- Kapsoli, Wilfredo (1980). *El Pensamiento de la Asociación Pro-Indígena*, Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco.
- (1984). *Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina*, Tarea, Lima.
- Kropotkin, Piotr (1970). *El apoyo mutuo, un factor de la evolución*, Zero, España.
- (2008). Frank Mintz (comp.), *La moral anarquista y otros escritos*, Libros de Anarres, Buenos Aires.
- López Luis Enrique (ed.) (1988). *Pesquisas en lingüística andina*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología UNA, Sociedad Alemana de Cooperación Técnica, Puno.
- “Los trabajadores del Perú son comunistas a despecho de los vendidos. Manifiesto de la Federación Indígena Obrera Regional Peruana” (1924). *El Machete*, s/n, México, 27 de noviembre al 14 de diciembre.
- Mamani Condori, Carlos B. (1991). *Taraq 1866-1935. Masacre, guerra y “Renovación” en la biografía de Eduardo L. Nina Quispi*, Ediciones Aruwiyiri-THOA, La Paz.
- Melgar Bao, Ricardo (1988). *Sindicalismo y Milenarismo en la región andina del Perú (1920-1931)*, INAH, Ediciones Cuicuilco, México.
- Mintz, F. (2006). *Bakunin, crítica y acción*, Libros de Anarres, Buenos Aires.
- Núñez Núñez, Héctor Elías (2008). “Presencia protestante en el altiplano peruano. Puno 1898-1915. El caso de los adventistas del Séptimo

- Día”, tesis de Antropología, Universidad Mayor de San Marcos, Lima.
- Peralta, Arturo (1915). “El indio”, *La voz del obrero*, año I, núm. 11, Puno, 15 de mayo.
- (1915). “El Indio”, *La voz del obrero*, año I, núm. 7, 15 de marzo.
- (1924). “El clamor indígena”, *Anales de Puno 1922-1924*, Puno.
- (1924) “La misión evangélica”, *Anales de Puno 1922-1924*, 4 de junio de 1922.
- (1930). “Prólogo” a José Antonio Encinas, *Un ensayo de Escuela Nueva en el Perú*, Puno.
- Platería. *Revista extraordinaria al 51° de Platería. 1911-1961. Vocero de las inquietudes culturales de la nueva generación de campesinos puneños* (1961), Platería, Puno.
- Proudhon, Pierre Joseph (1977). *Solución al problema social*, Premiá, México.
- Ramos Zambrano, Augusto (1984). *La rebelión de Huancané, 1923-1924*, Ed. Samuel Frisancho, Puno.
- “Recurso de los indígenas de Moho, del 6 de noviembre de 1916” (1916). *La voz del obrero*, año III, núm. 48, Puno, 15 de noviembre.
- Reyes, Hernán (2004). “Abraham Guillén. Teórico de la lucha armada”, *Lucha Armada en la Argentina*, revista trimestral, año 1, núm. 4, septiembre, octubre, noviembre.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1984). *Oprimidos pero no vencidos: lucha del campesinado aymara y quechua, 1900-1980*, Hisbol-Csutcb, La Paz.
- Rouco Buela, Juana (1964). *Historia de un ideal vivido por una mujer*, Buenos Aires.
- Salazar, Hipólito (1924). “El terror del gamonalismo”, *Proletariado, órgano de Tierra y Libertad*, Colombia, Bogotá, 8 de octubre.
- Sansón Figueroa, Josué (2012). “Traducibilidad y ruralidad”, tesis para obtener el grado en Maestría en Ciencias en Sociología Rural, Universidad Autónoma Chapingo, México.
- Segunda Conferencia Panamericana. Actas y documentos (1902). México, Tipografía de la Oficina impresora de Estampillas.
- “Sucesos en Puno”, (1923). *El Comercio*, Lima, 25 de diciembre.
- Taller de Historia Oral Andina (1984). *El indio santos Marka T’ula. Caci-que principal de los ayllus de Qallapa y Apoderado General de las comunidades originarias de la República*, Ediciones THOA, La Paz.

Teel, Charles (1989). “Las raíces radicales del adventismo en el Altiplano peruano”, *Allpanchis Phuturinka. Poder y autoridad en los andes*, año XXI, primer semestre, núm. 33.

LA FE CRISTIANA COMO FUERZA DE LIBERACIÓN HISTÓRICA EN EL SALVADOR

*Ángel Adalberto JUÁREZ RODRÍGUEZ**

Recibido el 14 de marzo de 2017; aceptado el 22 de julio de 2017

Abstract

This document analyzes succinctly the gradual transformation of the historical role of the Catholic Church in El Salvador social struggles, from the arrival of Mons. Luis Chávez (1938-1977) as Archbishop. The creation of structures and ecclesial movements were a part of the socio-historical processes in El Salvador in the 70's and the 80's of the XX century. The incorporation of a large number of Christian Catholics as social and historic individuals and promoters of political and economic change were animated by an unprecedented Pastoral platform of the Catholic Church. Christians responded in a revolutionary way to the unfair reality with a deep faith in a God, who accompanied them in the construction and defense of their own history, their own liberation, in cooperation with non-Christians and non-believers.

Key words: *Human being, God, Church, El Salvador, Faith, pastoral, repression, political organizations, liberation.*

Resumen

El presente artículo analiza sucintamente, la transformación paulatina del rol histórico de la Iglesia Católica en luchas sociales a partir de la llegada de

* Licenciado en Filosofía y maestro en Estudios Latinoamericanos, doctorante en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional autónoma de México (UNAM). Miembro del proyecto número IN400717, "La modernidad alternativa radical en nuestra América", DGAPA/PAPIIT/CIAL/UNAM.

Monseñor Luis Chávez (1938-1977) como arzobispo de San Salvador. En el marco del proceso histórico-social de El Salvador de las décadas de los setenta y ochenta del siglo XX, tuvo lugar la creación de estructuras y movimientos eclesiales, la incorporación de un gran número de cristianos católicos como sujetos sociales e históricos y promotores del cambio político-económico; todo ello animado por una plataforma Pastoral inédita de la Iglesia Católica. Fueron ellos cristianos que respondieron de forma revolucionaria a la injusta realidad desde la profunda convicción de su fe en un Dios que los acompañaba en la construcción y defensa de la propia historia, de su propia liberación, en cooperación con no-cristianos y no-creyentes.

Palabras clave. *Ser humano, Dios, Jesucristo, Iglesia, El Salvador, fe, pastoral, represión, organizaciones políticas, liberación.*

Introducción

El problema religioso crea una gran tensión que requiere una constante investigación sobre su situación real en un determinado lugar y momento histórico, así como su proceso dialéctico entre tradicionalismo y cambio, jerarquía y pueblo, resignación y rebeldía, institución y revolución, utopía e historia, fe y acción política, vida y muerte.

Marco de la realidad histórica

Subrayo que en las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX (aunque realmente siempre ha sido así), en El Salvador la inmensa mayoría de la población sobrevivía en extrema pobreza, sujeta a una cruel represión gubernamental, en una violencia institucionalizada generadora de otras violencias, expresadas en injusticias, desigualdades, frustración, miserias, exclusión etc. Fue esta situación uno de los principales factores que condujeron a la Iglesia Católica a transformar su identidad religiosa y por tanto, su presencia pastoral en el país.

Así mismo, no fue la ideología marxista, comunista o socialista —como tan ferozmente la oligarquía salvadoreña bombardeaba propagandísticamente por todos los medios a la población—, la causa última de las condiciones en que vivía el pueblo salvadoreño; sino el capitalismo historicado en las injustas estructuras sociales que priorizaba el capital al trabajo, la ganancia

a la dignidad humana, el Estado sobre la persona; llevado a límites tan intolerables como contradictorios, que desembocaron en la violencia revolucionaria. Es de muchos sabido,¹ que fue el clero católico, —no los cubanos, ni los grupos marxistas—, decisivo durante la década de los sesenta, a través de la implementación de una reorientación de sus estructuras, asociaciones y movimientos religiosos eclesiales lo que llevó a la promoción de organizaciones de solidaridad entre los campesinos, predecesoras de las grandes organizaciones político-populares una década más tarde, como se verá más adelante.

La Iglesia Católica en El Salvador

La Pastoral es la acción llevada a cabo por los agentes de la Iglesia Católica, entendida como Pueblo de Dios y no como la jerarquía, para realizar su misión primordial e intrínseca que es la construcción del Reino de Dios. Este cuerpo está conformado por el conjunto de los cristianos católicos, ordenados (obispo, sacerdotes y diáconos) y no-ordenados (laicas, laicos, religiosas), como pastores que acompañan en todos los aspectos existenciales al pueblo, en un contexto geográfico e histórico determinado.

Este es un breve recuento de un largo proceso eclesiológico, o sea, del nacimiento de una nueva manera de creer, pensar y ser Iglesia, de una eclesiogénesis en El Salvador.

La jerarquía de la Iglesia centroamericana a lo largo de la primera mitad del siglo XX, se caracterizó por el apoyo de la mayoría² de sus miembros al modelo socio-económico político impulsado por la clase dominante. Sin embargo, siempre ha habido en su historia, una minoría de miembros de la jerarquía que se solidarizaron con la clase empobrecida —de donde realmente procedían— a causa de un continuo, intenso y brutal proceso de despojo de sus tierras, eliminación de las comunidades indígenas y el sometimiento del trabajo agrícola por parte de la oligarquía cafetalera. Este

¹ Michael Mc Clintock, *The American Connection. State Terror and resistance in El Salvador and Guatemala*, Ed. Zed Books, 2 vol., Londres, 1985, p. 150.

² Thomas Anderson, *El Salvador, 1932: los sucesos políticos*, [Título original: *El Salvador's Communist Revolt of 1932*], Dirección de Publicaciones e Impresos, 2001 [1971], San Salvador, 2001 [1971], pp. 255-256.

clero, —llamado ahora “progresista”—, trabajó intensamente en organizar y defender a la feligresía mayoritariamente campesina de sus parroquias.

Thomas Anderson mostró que en 1923 el presidente Quiñonez Molina exigió a la autoridad eclesiástica la remoción de varios párrocos, como el de Izalco, Salvador Castillo y el de Guazapa, Félix Sandoval, acusados de dedicarse a cuestiones ajenas a su ministerio, al organizar a los campesinos en su promoción, así mismo el sacerdote Gilberto Claros, profesor de la Universidad de El Salvador, fue expulsado del país en 1924.

En 1938 llegó al arzobispado de San Salvador, Monseñor Luis Chávez y González (1938-1977), personaje muy importante en los acontecimientos históricos de El Salvador, por su accionar doctrinal y pastoral, las cuales se adelantaron en muchas cuestiones fundamentales, que posteriormente adoptaría el mismo Concilio Vaticano II.

En 1943 se implementó la Acción Católica (AC) de matriz europea, en las parroquias de San Salvador, extendiéndose paulatinamente al resto del país. La Acción Católica se organizaba de acuerdo al sujeto con el que trabajaba: varones, mujeres, juventud, obreros, campesinos, etc. Así se formó la Acción Católica Juvenil (ACJ), la Acción Católica Universitaria (ACUS), la Juventud Obrera Católica (JOC), etc. Un grupo de jóvenes, integrantes de la Acción Católica Universitaria (ACUS), incursionó en la política partidista, formando en 1960 el **Partido Demócrata Cristiano (PDC)**, de ideología humanista-cristiana, el cual, aunque fue una iniciativa de los laicos, no puede negarse su relación con la jerarquía Católica.

En 1962, el Papa Juan XXIII, expresó antes de la inauguración del Concilio Vaticano II, al que asistió el arzobispo, Monseñor Chávez, que los pobres no eran un tema más de los que iba a tratar la reunión de obispos de todo el mundo, sino que era el tema del Concilio: “Para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y cómo quiere ser, como Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres”.³

En 1964 en la Universidad de El Salvador a iniciativa de la ACUS, surge **la Federación Revolucionaria de Universitarios Social Cristianos**

³ Papa Juan XXIII, “Radio mensaje de su Santidad, un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II”, el 11 de septiembre de 1962, *AAS* 54 (1962) 678; *Discorsi-Messaggi-Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. IV, pp. 520-528. Cf en <http://www2.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hfj-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html>, consultado el 10 de junio de 2016.

(FRUSC), con la finalidad de hacer trabajo de análisis sociales y publicaciones; así mismo, entabló relaciones internacionales con movimientos sociales latinoamericanos.

San Miguelito y Choluteca

Es de señalar dos experiencias externas de gran influencia en la Pastoral de la Iglesia Salvadoreña. La llevada a cabo en San Miguelito, Panamá, y Choluteca, Honduras.

En 1963, la parroquia de **San Miguelito**, situada al norte de la ciudad de Panamá, un equipo de sacerdotes, religiosas y laicos estadounidenses invita a la población a reflexionar la Biblia a la par con los problemas cotidianos, formándose la llamada **Familia de Dios**. Esta nueva evangelización integraba concientización y promoción social a través de la metodología de acción comunitaria, dando énfasis a la formación e incorporación de los laicos en una pastoral popular y desclericalizada en la que llegaron a participar más 4 mil adultos, agentes de pastoral, habitantes pobres que fueron adquiriendo conciencia de su situación social, de su capacidad de organizarse, de practicar el diálogo como vehículo de acercamiento, comprensión, confianza y acuerdos; a unirse y encontrar soluciones colectivas a su situación de marginalidad. Estas fueron las principales características de toda la Pastoral no solo de Panamá, sino de otros países latinoamericanos.⁴

En 1965 fue creado en San Miguelito el Instituto de Pastoral para la formación de agentes (sacerdotes, religiosas y laicos) y desde este modelo de pastoral para toda nuestra América.

Otra experiencia que influyó en la pastoral salvadoreña fue la llevada a cabo por la Iglesia Católica de Honduras, la cual en 1959 comenzó un proyecto pastoral llamado “Santa Misión Popular” que tenía como objetivo acercarse a los barrios y pueblos e invitarlos a las actividades religiosas de las parroquias, y en la Semana Santa de 1966, ante la escasez de sacerdotes, el obispo de la diócesis de Choluteca, Monseñor Marcelo Gerin y su clero, enviaron a 17 laicos, integrantes de la organización religiosa llamada los

⁴ Cfr. Andrés Opazo Bernales, *Panamá. La Iglesia y la lucha de los pobres*, Publicación del Departamento Ecuménico de Investigación (DEI), San José, Costa Rica, 1988, p. 87.

“Celadores”, a pequeñas poblaciones campesinas como Celebradores de la Palabra de Dios (CPD).

Esta experiencia de una Iglesia dirigida y celebrada por los laicos trajo innumerables efectos, uno de ellos fue que el pueblo reunido en torno a la Palabra comenzó a recuperar también su Palabra, ésta que muestra el modo de ser propio. *La Biblia* fue reflexionada a partir de los acontecimientos de sus vidas como campesinos pobres. Este proceso llevó a la jerarquía a instituir a los Delegados de la Palabra de Dios (DPD) y a los Monitores de las Escuelas Radiofónicas, entre otras tareas. Toda esta riqueza y potencialidad laical integró de una manera eficaz los contenidos teóricos-simbólicos del discurso religioso liberador; los principios y normas éticas cristianas, con la praxis de la religiosidad popular en las Comunidades Cristianas de Base abriendo nuevos espacios de esperanza activa.

En Choluteca fue creado el Centro de Formación de agentes de pastoral llamado: *La Colmena*, posteriormente se fueron abriendo centros semejantes en todas las diócesis del país. De esta manera, se estructuró una nueva realidad eclesial, una eclesiogénesis surgida y formada desde el pueblo.

Volviendo a El Salvador

En 1965, una experiencia fundante, para las siguientes décadas, para el desarrollo de la organización campesina en la región central del país, en los departamentos de San Salvador (Aguilares) y Chalatenango según los investigadores de la UCA, Alfonso Goitia y Ernesto Galdámez, fue la fundación de **la Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS)** y **la Unión de Trabajadores del Campo (UTC)**.⁵ En sus orígenes, participaron miembros de la Juventud Agraria Católica (JAC). La FECCAS surgió como una cooperativa de producción y comercialización de productos agrícolas, sus miembros se capacitaban para formar y dirigir sindicatos de trabajadores de la zona circundante de Aguilares, en los cuales ya vislumbraba las tendencias y dinámicas organizativas que seguirían las

⁵ Alfonso Goitia y Ernesto Galdámez, “El movimiento campesino en El Salvador: Evolución y lucha”, San Salvador, publicado en <<http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4e2da268729d3elmovimientocampesino.pdf>>, consultado el 30 de mayo de 2016.

organizaciones campesinas y, en general, todas las organizaciones populares de la década siguiente:

- a) La integración de las unidades campesinas pequeñas en organizaciones mayores y complejas que llamarían federaciones
- b) Hacer alianzas estratégicas con otras organizaciones populares
- c) Priorizar acciones reivindicativas
- d) Promover la libre sindicalización de los trabajadores del campo
- e) La exigencia de un programa para una reforma agraria y
- f) La mejora de los salarios.

Esta experiencia fue toda una escuela de cuadros de dirigentes sociales, cuyas características se fueron desarrollando y detallando en el transcurso de los años siguientes.

1966 es fecha de quiebre para el accionar de la Iglesia Católica salvadoreña, por la publicación y trascendencia de la carta pastoral número 37, de Monseñor Luis Chávez, “Responsabilidad del laico en el ordenamiento de lo temporal”, en la que se configura la aplicación a la realidad local de los lineamientos doctrinales y pastorales del Concilio Vaticano II, cuyo contenido subraya el deber de la Iglesia de denunciar las injusticias que padece el pueblo, así como la causa de la acumulación de la riqueza (generada por muchos) en pocas manos; consideraba que las estructuras políticas y económicas condicionaban las posibilidades de la plena realización humana de las mayorías y, por tanto, era urgente cambiarlas. A partir de esta iniciativa, se formaron los Cursillos de Capacitación Social, el Movimiento de Cooperativas del Arzobispado, el Secretariado Social, la Escuela de Doctrina Social de la Iglesia, etc., que junto a lo ya existente se aglutina y coordina desde la Junta Arquidiocesana de Acción Católica y Apostolado Seglar (JAAC), que convocaba a miles de cristianos católicos.

Fue en el área rural donde se hizo notorio el movimiento eclesial de Acción Social, especialmente a través de las **Escuelas Radiofónicas**, que llegaron a tener 10 mil alumnos campesinos y el **Movimiento de las Cooperativas de Ahorro y Crédito**. En esta época se creó la **Fundación Promotora de Cooperativas (FUNPROCOOP)**, que llegó a contar con más de 12 mil miembros.

En 1967 (el padre Ramón Vega de la ACUS) en la Universidad de El Salvador, creó el **Centro de Estudios y Promoción Popular (CESPROP)** con la finalidad de hacer estudios sobre la realidad social del país a la luz de

la Doctrina Social de la Iglesia y publicarlos, y promoción humana, dando asistencia técnica en zonas marginadas: salud, alfabetización y concientización a través de temas como reforma agraria, sindicalización, salario mínimo, etc.

En 1968 se llevó a cabo en la ciudad colombiana de Medellín, la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano (II CELAM), donde los obispos estudiaron y acordaron la aplicación de las líneas pastorales del Concilio Vaticano II en toda América Latina, poniendo especial atención a la indicación de que debía ser una “Iglesia pobre”, dada la preeminencia que tienen los pobres en el mensaje y la misión de Jesús manifestada en los Evangelios; además, porque la población latinoamericana es mayoritariamente pobre; de esta asamblea se propuso estructurar y organizar a la Iglesia en células eclesial más pequeñas, representada en las “Comunidades Eclesiales de Base” (CEBs).

En 1969, El Salvador tuvo una breve⁶ guerra con Honduras, de largas y profundas consecuencias que vinieron a agravar más la situación nacional, entre otras cosas, por el regreso de miles de salvadoreños⁷ expulsados de Honduras, aumentando la presión demográfica, la falta de oportunidades laborales y de tierras.

El Salvador en 1970 estaba dividido eclesialmente en una arquidiócesis: San Salvador, y cuatro diócesis: San Miguel, Santa Ana, San Vicente y Santiago de María, comprendidas por 200 parroquias, 219 sacerdotes diocesanos (58 en San Salvador), 218 religiosos (134 en San Salvador), había en el país relevantes experiencias pastorales organizadas desde la base de la religiosidad popular; o sea, desde los laicos, campesinos y colonos, como también, en los sectores universitarios.

Se desarrolló la trascendente **Primera Semana Nacional de Pastoral de Conjunto** que tuvo como objetivo principal el actualizar el marco teórico-doctrinal de la Iglesia salvadoreña, usando el método de la Iglesia Latinoamericana: Ver, Juzgar y Actuar.

Aunque en su momento no se tenían muy claras las mediaciones concretas, los objetivos inmediatos fueron: entender y promover la Misiones Dialógicas (círculos de reflexión bíblica-social) donde se derivaron, casi inmediatamente, las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), los cursos

⁶ Llamada de las 100 horas.

⁷ Se calcula que 300 mil salvadoreños vivían ilegalmente en Honduras, a donde habían llegado con sus familias, años atrás.

bíblicos, la catequesis para adultos y las Celebraciones de la Palabra. Esta “revolución” pastoral tuvo un fuerte impacto en todo el territorio salvadoreño, donde la injusticia social exigía una expresión de la fe; y la fe cristiana exigía la justicia traducida en acciones concretas, empleando todo el personal disponible: órdenes religiosas y laicas, así como la estructura e infraestructura eclesial, especialmente la de San Salvador, como medios de comunicación social, estaciones radiofónicas, periódicos diocesanos (*Orientación*), revistas (*Estudios Centroamericanos* de los jesuitas de la UCA y *UNITAS*, del arzobispado), los boletines parroquiales (*Justicia y Paz*), y múltiples edificaciones, casas de oración, etc.

La Iglesia-Pueblo de Dios, asume la defensa de los derechos de la persona, y estar junto a los empobrecidos, los marginados como sus consecuencias, empero nos preguntamos: ¿fueron los pobres los que hicieron opción por la Iglesia? y por eso fue llamada “¡Iglesia de los pobres!, la que muy pronto se convertiría en Iglesia martirial.

En este dinámico torbellino socio-eclesial la jerarquía entró en profunda crisis y obligada a repensarlo todo, a evaluar sus formas de ser y quehacer como Iglesia y redefinir su pastoral en el contexto de esta realidad a la que lentamente se convertía; frenar los abusos del poder público, evitar las cómplices relaciones con la oligarquía y los funcionarios gubernamentales que le ofrecían privilegios; tener mayor conciencia de su misión en la consecución del bien común; formar y acompañar la conciencia crítica de los ciudadanos, convocando a congresos sobre la reforma agraria, apoyando proyectos productivos alternativos; muchos de estos agentes de pastoral laicos posteriormente fueron líderes de movimientos y agrupaciones sociales, enmarcado en la construcción del Reino de Dios.

Derivado de ella, el siguiente nivel fue la creación de Centros de Formación Pastoral, (con diversos nombres por región, como Centros de Capacitación Campesina), para ofrecer cursos de capacitación religiosa y social como herramientas eficaces para los agentes de pastoral en el análisis de la realidad (el cual se convierte en denuncia radical), a la filosofía y la teología de la liberación y la espiritualidad, etc. En la dinámica de estos centros se recobraron las necesidades y las experiencias pastorales de los agentes, donde se conceptualizaron, sistematizaron y socializaron, retroalimentan a las comunidades eclesiales.

Estos grupos de agentes de pastoral fueron dando respuestas a las necesidades concretas de sus pueblos, creando e incorporándose en un importan-

te número de laicos y religiosos⁸ a organismos sociales como las defensorías de derechos humanos, cooperativas de producción, comercialización, trueque y transporte, salud y educación popular, mejoramiento de viviendas, caminos, etc.

Los lugares donde se abrieron estos centros fueron:

- *Domus Marie*, en San Salvador. Itinerante entre las parroquias
- El Castaño, en la diócesis de San Miguel⁹
- Guadalupe, en la diócesis de San Miguel
- San Lucas, en la diócesis de San Miguel
- La Providencia, en la diócesis de Santa Ana
- Los Naranjos, Jiquilisco, Usulután, diócesis de Santiago de María
- Aguilares. Es de destacar el papel del sacerdote jesuita Rutilio Grande, colaborador de la UCA y párroco de Aguilares, asesinado junto a dos laicos, el 12 de marzo de 1977.
- Suchitoto. En 1968 el padre Inocencio Alas comenzó una pastoral con énfasis laical y social, a través de dinámicas de grupos e intercambio de experiencia, en el respeto y paciencia a los demás. De esta manera se fue creando una teología para la vida desde la vida y no una teología desde los libros y la doctrina. Se formó una red de Celebradores de la Palabra en toda la zona, y otras organizaciones populares campesinas, entre ellas El Frente de Acción Popular (FAPU).

Dada la estrategia militarista de la Fuerza Armada de El Salvador, “tierra arrasada” fueron destruidos todos, o casi todos, los materiales de los archivos sobre las actividades y administración de los centros de formación pastoral y de las parroquias, quedando muy poco, lo que ha servido a ir re-

⁸ Según Roberto Ramos Márquez, laico que estudió en el Centro de Capacitación Campesina “Los Naranjos”, Jiquilisco, el número de agentes formados en estos lugares llegó superar los 10 mil. Entrevista el 18 de septiembre de 2015 en San Salvador.

⁹ Fundado por el Obispo de San Miguel, Monseñor Graziano, apoyado por un grupo de sacerdotes, religiosos, laicas y laicos de la diócesis de Cleverant, Ohio, Estados Unidos. Cfr. Coto, Flores, Luis Alonso Coto Flores, “El Laicado y la cuestión social en América Central (1970-1992)”, tesis doctoral, Universidad Católica de Lovaina, Francia, Archivo Arquidiocesano de San Salvador, El Salvador, tomo 1, 2005, p. 194, y Carlos Luis Villacorta, “La experiencia comunitaria de ‘El Castaño’ ”, *Revista ECA*, vol. XXV, núm. 262, julio, 1970, pp. 395-397.

armando su organización. Quedan sin embargo los archivos vivos de agentes que narran en una tradición oral invaluable, la experiencia de esos importantísimos centros de formación, que alimentaron a toda una generación de personas generosas, capaces y formadas en el servicio y entrega de sus vidas en pos del Reino de Dios historicado en sociedades más justas e igualitarias.

Una de las tareas de los laicos formados en los diferentes centros de pastoral fue la Celebración de la Palabra en las miles de comunidades rurales o semiurbanas, creando una extensa red en la geografía salvadoreña.

Más adelante, estos laicos participaron en planillas de candidatos a representantes de colonias, poblados y cantones, para finalmente llegar al nivel de la lucha política partidista, revolucionaria y/o guerrillera.

Las experiencias más conocidas de las Comunidades Eclesiales de Base, fue entre las más destacadas, la de la Arquidiócesis de San Salvador (no quiere decir que no hubieran en las demás diócesis, aunque con sus particularidades), pero en todas ellas, se encuentra su profunda fe en la Palabra de Dios, y su fuerza fundada en una espiritualidad de la liberación, las impulsaba a interpelar la realidad histórica y en ella tratar de construir el Reino de hermandad y justicia. De aquí surgieron nuevas vivencias en las significaciones litúrgicas, nuevos cantos que expresan su relación con Dios en su lucha. Es de reconocer el impulso dado, entre otros, por Guillermo Cuéllar con la creación de la Misa Popular salvadoreña; así mismo oraciones y momentos de celebración, de una Iglesia no centrada en sí misma, sino identificándose como el Pueblo de Dios (LG 13), ahí donde el laico, como cristiano consciente y adulto cuestiona y exige ser consecuente con la misión de toda la Iglesia, a no quedarse atrás, ni ser vanguardia, sino a la par: todos juntos.

Las acciones de las Comunidades toparon con que debían resolver problemas concretos de la vida cotidiana, por lo tanto fundaron cooperativas, movimientos campesinos, de colonos, agrupaciones de defensa de derechos humanos, etc., algunas de las parroquias que comenzaron esta experiencia fueron en la Unión y Chirilagua, así como en la periferia de San Salvador: Zacamil, Santa Lucía, Ilopango, Soyapango, Quezaltepeque, Apopa, Aguilares, Suchitoto,¹⁰ etc.

¹⁰ Acompañadas por sacerdotes como Pedro Leclercq, Rogelio Poncele, y los asesinados en años posteriores: Ernesto Barrera, Octavio Ortiz, religiosas como Ita Ford, Maura

Debido a que la Conferencia Episcopal salvadoreña no concretó el Instituto de Estudios Pastorales recomendado por las “Conclusiones de la Semana Nacional de planeación pastoral” de 1970, un grupo de más o menos 40 sacerdotes organizó una instancia (llamada posteriormente “La Nacional”), que se reunía cada mes para intercambiar experiencias pastorales, y el estudio de los documentos eclesiales de la realidad nacional y el planteamiento y solución de problemas comunes para la realización de acciones concretas, y de forma paralela con la capacitación pastoral de los equipos parroquiales. Este grupo tuvo mucha influencia en las acciones pastorales en la década de los setenta, aunque desprestigiada y condenada por la mayoría de los obispos y muchos sacerdotes. Después de 1980, se dividió entre la Coordinadora de la Iglesia Popular (CONIP), y la Comunidades Eclesiales de Base de El Salvador (CEBES).

El logro más importante en las Comunidades Eclesiales de Base fue aprender a vivir la fe de una manera emancipadora, emergiendo de la trágica pasividad religiosa tradicionalista y asumirse como sujetos de su propia historia, con el derecho y la obligación de construir una sociedad más justa y solidaria, como historificación del Reino de Dios.

De los cambios ocurridos en el ámbito religioso, los miembros de la estructura pastoral se trasladaron “inercialmente” a un cambio político; líderes religiosos laicos en medio de muchas tensiones se convierten en organizadores y dirigentes sociales, sin suponer el abandono de una por la otra. En su momento, la mayoría de los miembros de las Organizaciones Políticas Populares eran cristianos católicos concientizados, porque consideraron que el compromiso de fe que aceptaron del *Jesús histórico* no se agotó en el ámbito religioso, sino que debía trascender al compromiso social organizado, como dice la Carta de Santiago, “La fe sin obras está muerta”.¹¹

Porque fe y política pueden ir unidas en el cristiano pero no identificarse; pero no puede ir separada la fe de las actividades de la vida diaria, como tampoco la tarea de la fe de determinadas tareas socio-políticas, porque es la fe la que inspira la acción política, sin confundirse con ella, ni confundiéndolas. Es la fe la que impulsa a encarnarse en la realidad socio-política

Clarke, Dorothy Kazel y Jean Donovan, laicos como Marianella García, y un largo y penoso, etc.

¹¹ Santiago 2, 14-17.

tan desigual. De aquí que los cristianos debían tener cuidado y claridad de lo que podían pedir, esperar y exigir a la Iglesia como institución, como también de aquello que no le podían pedir, ni esperar porque no se los podía dar.¹²

En la medida que creció la organización y lucha popular, lo hizo también la represión gubernamental (y viceversa), apoyada en asesoramiento y financiamiento por el gobierno de los Estados Unidos, subrayando especialmente al sector eclesial (no siendo el único) que ejercía la pastoral de acompañamiento. Muchos cristianos consideraron ya insuficientes los cursos impartidos en los Centros de Capacitación Campesina, dadas las interrogantes derivadas de la realidad social: ¿Cómo mantenerse cristiano en las condiciones tan injustas, en medio de la barbarie de la violencia militar?, ¿cómo continuar pasivo ante tanto sufrimiento?, ¿habría que poner la otra mejilla o habría que luchar contra el tirano?, ¿por qué tanto odio a la fe?, ¿por qué tanto rencor a los cristianos organizados?, ¿de dónde obtener fuerzas para seguir viviendo y luchando?

Los asesinatos de muchos de ellos y sus familiares los empujaron hacia posiciones más radicales, revolucionarias y su “incorporación”¹³ a diferentes tareas en las organizaciones políticas-populares y político-militares.

En esta línea, en enero de 1976 se llevó a cabo la Primera Semana Arquidiocesana de Pastoral, con el tema: “La evangelización y la acción por la justicia a partir del pobre”, como eje regulador para fortalecer la formación de agentes de pastoral¹⁴ y de comunidades cristianas, la revisión de estructuras eclesiales y la creación de organismos operativos.

En 1977 llega al arzobispado de San Salvador, Monseñor Oscar Arnulfo Romero, simultáneamente el gobierno salvadoreño intensificó la represión, asesinar a agentes de pastoral,¹⁵ comete toda clase de atropellos contra la dignidad humana; por esto el arzobispado crea el departamento de Socorro Jurídico Cristiano, luego llamado Tutela legal, que acumuló 50 mil denun-

¹² Oscar Arnulfo Romero, “Tercera carta pastoral” y Arturo Rivera, “Primera carta pastoral”, *La Iglesia y las organizaciones políticas populares*, Archivo Histórico de la Arquidiócesis de San Salvador, San Salvador, agosto, 1978, pp. 31-32.

¹³ Era la expresión para indicar su militancia en alguna organización político-militar.

¹⁴ Luis Chávez, “Carta Pastoral. Acerca de la celebración de la Primera Semana Arquidiocesana de Pastoral”, Archivo del Arzobispado de San Salvador, San Salvador, 30 de noviembre de 1975, p. 8.

¹⁵ En marzo fue asesinado el padre Rutilio Grande con dos de sus colaboradores.

cias de violación de los derechos humanos hasta su reciente desaparición en 2013.

En 1978 la jerarquía se encontraba en un *kairos*, en un momento dramático y difícil para tomar decisiones y evaluar desde los principios intrínsecos de la misma fe y de una profunda fuerza espiritual del pueblo de Dios. Monseñor Romero y Monseñor Rivera decidieron defender las organizaciones populares como expresión de una Iglesia que opta por la víctima, conformada por la mayoría del pueblo salvadoreño. Se publica el 6 de agosto de 1978 la Carta Pastoral “La Iglesia y las Organizaciones Políticas Populares”.¹⁶

Las Organizaciones Políticas Populares fueron parte muy importante (aunque autónomas) en todo el proceso de organización y renovación pastoral de la Iglesia, “especialmente en las clases populares... que han de tener una participación receptiva y activa, creadora y decisiva, en la construcción de una sociedad”,¹⁷ como la creación ya mencionada del PDC, cooperativas de producción y comercialización, ligas campesinas, organizaciones políticas,¹⁸ etc. El gobierno y la oligarquía siempre relacionaron en sus ataques a la Iglesia con estas Organizaciones Populares, acusándolas de comunistas, marxistas y terroristas.

Algunos sacerdotes, (por ejemplo, Rogelio Poncele y Miguel Ventura en Morazán), religiosas y miles de laicos (celebradores de la Palabra, catequis-

¹⁶ Una muestra de la división, conflictividad y contradicciones del episcopado salvadoreño fue la publicación por un lado de la “Carta Pastoral sobre La Iglesia y las organizaciones políticas populares” el 6 de agosto de 1978, y por otra parte, de la “Declaración: Las organizaciones populares”, publicado el 24 de agosto del mismo año, por los obispos Pedro A. Aparicio (San Vicente), Benjamín Barrera (Santa Ana), José E. Álvarez (San Miguel), Marco R. Revelo (Auxiliar de San Salvador) y el Padre Fredy Delgado (secretario de la Conferencia). Aunque solo fue firmado por el presidente y el secretario de la Conferencia del Episcopado Salvadoreño, descalificando y desvirtuando a las Organizaciones Políticas Populares, acusándolas de terroristas y comunistas. Las organizaciones políticas populares, FECCAS-UTC, emitieron en respuesta a esta última la declaración: “A los cristianos de El Salvador y de Centro América”, en donde explican sus orígenes cristianos y su independencia organizativa de la Iglesia Católica. Cf. *ECA*, El Salvador, 1978, vol. 33, núm. 359, septiembre, pp. 776-778.

¹⁷ Medellín, 1, 7.

¹⁸ Bloque Popular Revolucionario (BPR), Frente de Acción Popular Unificada (FAPU), Ligas Populares 28 de Febrero (LP28), etc.

tas, cantores, educadoras, auxiliares sanitarios, etc.), armados solamente de su fe en Jesucristo liberador se implicaron en la línea de “Pastoral de Acompañamiento”, como servidores religiosos de amplios sectores del pueblo que quedó en territorio “liberado” por el FMLN en algunos departamentos o colonias de las ciudades, participando de algún modo en las actividades de tales Organizaciones Políticas Militares, corriendo la misma suerte que el resto de sus compañeros no cristianos o no creyentes.

Esta Iglesia participó de manera amplia, intensa, profunda y compleja al interior del histórico proceso revolucionario salvadoreño, que entre muchas otras cosas significó andar con cientos de personas en las guindas (huidas por las montañas) perseguidas y bombardeadas por el ejército; enfrentando por años, conflictos de complejidad ministerial, doctrinal y fidelidad; abandonadas del acompañamiento religioso formal y a la vez, guardando distancia e independencia de las cúpulas partidistas-militares del FMLN.

Esta fue la línea pastoral más importante de la llamada pastoral de la Iglesia de los Pobres, asumida, entendida y encarnada por Monseñor Romero, con su lema arzobispal: *sentir con la Iglesia*, para quien:

Constatar estas realidades y dejarnos impactar por ellas, lejos de apartarnos de nuestra fe, nos ha remitido al mundo de los pobres como a nuestro verdadero lugar, nos ha movido como a un primer paso fundamental a encarnarnos en el mundo de los pobres.¹⁹

Iglesia que sufrió el martirio de miles de laicas y laicos, decenas de religiosas y 19 sacerdotes, el mismo arzobispo Oscar A. Romero, el obispo castrense Roberto Joaquín Ramos, decenas de masacres humanas; centenas de pueblos y cantones saqueados y destruidos, junto con sus animales y cosechas. Pueblo-Iglesia que sufrió la destrucción de inmuebles e infraestructura: templos, —como el de la parroquia de Tecoluca, del sacerdote David Rodríguez en la diócesis de san Vicente, que fue completamente destrozada—, curatos, casas de religiosas, centros de formación religiosa, imprentas, oficinas y aparatos de radio como de la YSAX (de la arquidiócesis, destruida varias veces), y la radio de la UCA, etc.

¹⁹ Oscar Arnulfo Romero, “Discurso al recibir el *Doctorado Honoris causa* de la Universidad de Lovaina, Bélgica”, el 2 de febrero de 1980, un mes y medio antes de ser asesinado.

Afortunadamente, hay mucha (nunca suficiente) bibliografía testimonial y documentales que han descubierto al mundo (cada vez más insensible) esta intensa y dura experiencia.²⁰

A partir de 1981, después del asesinato de Monseñor Romero, la Pastoral de la Iglesia de los Pobres empezó a ser desarticulada, ya sea por parte de las Fuerzas Armadas o por las mismas autoridades eclesíásticas ante las constantes amenazas a sus miembros. Los Centros de Capacitación Campesina dejaron de funcionar, muchas parroquias fueron abandonadas por la represión, persecución, el exilio o asesinato de los agentes de pastoral. Otras no resistieron y cambiaron el modelo, la organización y la estructura pastoral.²¹ Peor aún, hubo obispos que suspendieron de su ministerio a sacerdotes que simpatizaban o trabajaban en parroquias con base laical y comprometida socialmente.²²

Aún así, la pastoral de acompañamiento continuó los siguientes 10 años desde dentro de esas comunidades, como también desde las ciudades o del extranjero apoyando de muchas formas: alimentos, medicina, servicios médicos, información, educación, dinero, representación diplomática, etc., para su sobrevivencia; fue una pastoral itinerante, porque se llevó a cabo en los caminos, campamentos, bajo la lluvia, el sol o los árboles, en las montañas y las planicies. Dos principios básicos estuvieron presentes en estas comunidades: organización y desarrollo comunitarios.

Otro tipo de comunidades estaban localizadas en las ciudades; otras más se desplazaban de El Salvador al extranjero (Honduras (Mesa Grande), Nicaragua o Guatemala), y/o dentro del mismo El Salvador, como poblaciones y pobladores de Morazán, Chalatenango, Sonsonate, San Salvador, etc.

²⁰ María López Vigil, *Muerte y vida en Morazán. Testimonio de un sacerdote*, UCA Editores, San Salvador, 1987. Es el testimonio del padre Rogelio Poncele que ejerció pastoralmente al pueblo en el frente de batalla en Morazán durante muchos años.

²¹ Según el padre Coto, solo en la arquidiócesis de El Salvador, alrededor de 40% de las parroquias quedaron sin párroco y disminuyó el número de sacerdotes, religiosas y religiosos en un 35%. Cfr. Luis Alonso Coto Flores, "El Laicado y la cuestión social en América Central (1970-1992)", tesis doctoral, Universidad Católica de Lovaina, Francia, Archivo Arquidiocesano de San Salvador, El Salvador, tomo 1, 2005, p. 226.

²² El obispo de San Vicente suspendió a 10 sacerdotes. El Vaticano tuvo que intervenir para reintegrarlos meses o años después. *Ídem.*, p. 226.

Monseñor Rivera, el nuevo arzobispo, reorganizó la Vicaría de Pastoral (o Comisión Arquidiocesana de Pastoral) para dinamizar, coordinar y programar las distintas instancias de servicio (Pastorales) de la Arquidiócesis en su triple aspecto: pastoral masiva, CEBs y acompañamiento.

Hay innumerables testimonios de este “pueblo peregrino y perseguido”, la gran mayoría conformado por laicos y laicas que participaban en la pastoral popular, que vivieron lo contrario de lo que buscaban y construían con fe y alegría: el Reino de Dios, de Justicia y Paz, pues lo que encontraron fue un infierno de represión y muerte, experimentando situaciones de exilio, éxodo y clandestinidad; cuyos nombres y número de ellos, las rutas de fuga, los lugares y tiempos en que estuvieron, si bien han sido recopiladas en obras testimoniales, la mayoría ha quedado en el pasado (muy poca recuperada por la memoria histórica) y sin embargo, en ella está una fuerte esperanza de un futuro mejor.

En 1987 la función necesaria e importante que ejercía el Departamento de Comunidades Eclesiales de Base de la Arquidiócesis, ceso, al ser desaparecido.

La reflexión teológica derivada de esta experiencia pastoral

Ignacio Ellacuría²³ comprendía la estructura formal de la inteligencia (que había heredado de Xavier Zubiri²⁴), como “aprehender la realidad” y asumirla;²⁵ lo que significa, algo que parece muy sencillo: hacerse cargo de ella, de las personas, especialmente de las más necesitadas; de las instituciones, para hacerlas más justas; de los momentos, para hacerlos más humanos.

²³ Ignacio Ellacuría, filósofo y teólogo vasco-salvadoreño. Perteneció a la Compañía de Jesús, autor de numerosas obras y partícipe de la interna vida política de su país, murió asesinado junto con otros cinco compañeros jesuitas y dos laicas colaboradoras, el 16 de noviembre de 1989 en San Salvador.

²⁴ Xavier Zubiri, filósofo Vasco, es uno de los pensadores más originales del siglo pasado, ofreciendo una nueva manera de entender la inteligencia y la realidad, y por tanto, de la historia, fue maestro y amigo de Ellacuría.

²⁵ Ignacio Ellacuría, “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, *ECA*, núms. 322-323, 1975, p. 419.

Porque la inteligencia y la fe “no se han dadas al ser humano para evadirse de sus compromisos reales, sino para cargar con lo que son y exigen realmente las cosas”.²⁶ Significa que no se puede intelegir adecuadamente la realidad sin cargar con ella, pues es en la realidad, donde se expresa la historia con máxima densidad.

Ellacuría resalta, ciertamente, la negatividad de la realidad, en la cual el carácter y función de la filosofía es por una parte, desideologizar y por otra, descubridora de la realidad encubierta por los poderes (políticos, económicos, académicos, culturales y religiosos) fácticos. Esta negatividad es específica y la han abordado a lo largo de los últimos años economistas, sociólogos, historiadores, etc., que han estudiado y hablado de muchas maneras y en todos los foros, de un inmenso mundo de pobreza y miseria, con toda la razón.

Sin embargo, para los cristianos de un minúsculo país como El Salvador, desde la sencilla y profunda fe cristiana de ese pueblo que enseñó a ser obispo a Monseñor Romero, ellos describieron su vida, su realidad, con el concepto de “Pueblo Crucificado”, y con esta misma fe, esta fuerza espiritual se convirtió en el aliciente, en el motor de búsqueda y lucha por la libertad a través de la liberación; por un cambio en el rumbo de la sociedad, “por revertir la historia”, y bajar de la cruz a este “Pueblo Crucificado”. La fe se convirtió en una tremenda fuerza de liberación que —Ellacuría mencionaba— existía en esas inmensas mayorías empobrecidas del pueblo salvadoreño.

La mayoría de población se encontraba inmersa en la muerte, y no de una muerte “natural”, sino de una muerte prematura e histórica; que no entiende ni acepta de forma análoga la crucifixión, sino como ¡la actualización de un asesinato!, de una dramática activa privación de la vida, lenta o rápidamente. De una, cien y miles de muertes, producto de la injusticia total, acompañada de crueldad y desprecio. Pueblos crucificados a los que se les negó la tierra, el techo, el trabajo, la palabra, el nombre, la existencia. Pueblos que no-son, porque el mundo de abundancia les impidió (y sigue impidiéndoles) llegar vivir con lo básico, lo suficiente, los suyo, a ser plenos.

El teólogo jesuita Ellacuría continúa forzándonos en el ejercicio de la reflexión, llevándonos a la premisa de que en el pueblo crucificado también hay positividad, empero, a ella nos resistimos y preguntamos: ¿Hay algo

²⁶ *Ídem.*

positivo en esta terrible experiencia socio-ecclesial?, ¿puede descubrirse algo positivo en esta realidad? Y llegamos a una conclusión que evade nuestra racionalidad cartesiana, pues solamente desde un muy difícil acto de fe se puede describir lo que aparece como lo contrario a los ojos de la historia latinoamericana. Que desde estos pueblos crucificados pueden aquellos pueblos y países centrales, explotadores, saqueadores y aturdidos en su confort, ver su verdad desfigurada; su deformidad humana que tratan de ocultar o disimular de mil maneras. Y también pueden darse cuenta a través de examinar sus heces culturales y civilizatorias, la verdad de su estado de salud o enfermedad.

Otro elemento salvífico liberador de estos pueblos es la “esperanza”. Los pueblos crucificados, a pesar de todo (¡y por esto mismo!), mantienen una esperanza activa para sí mismos y que ofrecen a los países centrales, “avejentados” en su cultura, vacíos de ilusiones, estériles en humanidad; ciegos a la fraternidad y solidaridad; y los invita a romper el dogma neoliberal de que los pueblos empobrecidos solo pueden recibir y no dar. Esta experiencia, de que la salvación se ofrezca desde abajo, no se suele reconocer en los foros económicos, ni las prestigiosas academias universitarias, ni en las democracias formales y canónicas.

El hacerse cargo de la realidad de pueblos crucificados, nos ha de impulsar a imaginar formas concretas, inteligentes y prácticas de “bajarlo de la cruz”.

Para esta experiencia religiosa latinoamericana y específicamente salvadoreña, el Reino de Dios, fue y es parte central, esencial, como forma de expresión del designio histórico-salvífico del Dios de Jesús, y la fuerte e imperiosa exigencia de justicia y esperanza a este pueblo. Pueblo creyente que no envió a Dios a un confuso “más allá”, sino que tuvo la colectiva: experiencia de Su cercano acompañamiento en su historia personal y colectiva: Él fue *el gran Compa*; y fue ahí, en esas “eternas décadas” y ese apretado territorio, donde se descubre el resplandor de la gloria de Dios, una gloria y un resplandor cuzcatleco, pues si bien ya San Irineo había dicho que “la gloria de Dios es que el hombre viva”, San Romero de América afirmaba, que “la gloria de Dios es ¡que el pobre viva!”.

La fe cristiana de estos pueblos hizo ver la realidad desde este resplandor peculiar. A esta actitud le llamaron los teólogos especialistas:²⁷ “espiri-

²⁷ Pedro Casaldaliga, Jon Sobrino, Ernesto Cardenal, Segundo Galilea, Oscar A. Romero, etc., que aprendieron a ser grandes teólogos de los pequeños y anónimos teólogos y teólogas, laicas y laicos salvadoreños, agentes de la pastoral de la Iglesia de los Pobres.

tualidad de la liberación”. La opción del Pueblo por la Iglesia llevó a un modo distinto de conocer y afrontar la realidad, así como una ruptura epistémica. La fe del pueblo cristiano llevó, por tanto, a una espiritualidad ubicada concretamente en y desde su lugar social, el lugar de los pobres, desde donde todos los elementos de la vida, la cultura, la política, la economía, la religión, pasan de la abstracción a una concreción y realización.²⁸

Ante una Iglesia que a veces se olvida de su pobre Maestro y de la misión primordial encomendada por Él: la construcción del Reino de Dios; la Iglesia-Pueblo de Dios retorna siempre y necesariamente a la primera predicación de los seguidores de Jesús, y como hemos apuntado, las comunidades salvadoreñas reflexionaron de muchas maneras y tiempos sus problemas reales como pueblo crucificado; sin embargo, desde su fe, lo más importante es la realidad de resurrección, de vida, de liberación, de alegría. A todos los retos: marginalidad, opresión, hambre, muerte, los enfrentaron con algo que está más allá de las teorías, conceptos y análisis, los enfrentaron con su firme fe en Jesucristo liberador, el Dios de los pobres, humano y sencillo, que invita “a todos al banquete de la creación”.

Finalmente, retomando a la reflexión ofrecida por Jon Sobrino, la resurrección de Jesús es presentada por los primeros cristianos a través del Evangelio como respuesta de Dios a la acción histórica, injusta y criminal de los seres humanos; Jesús fue condenado a muerte por las autoridades religiosas y civiles de su tiempo, unos lo acusan de blasfemo, otros de revoltoso.

No obstante, Jesús de Nazaret fue resucitado. Él, que anunció y trajo el Reino de Dios a los pobres, que curó y dio de comer, que consoló a los desesperanzados, que denunció y desenmascaró a los opresores; que fue perseguido, condenado a muerte y ejecutado injustamente. Ese Jesús fue una víctima de las estructuras sociales, pero, al resucitarlo, Su Padre hace justicia a la víctima, a una víctima, a esa víctima.

La resurrección no fue y no es solo revivir un cadáver, nos remite no solo a una muerte, sino a una cruz; nos remite no simplemente a muertos,²⁹

²⁸ Jon Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación*, UCA Editores, San Salvador, 2009, p. 165.

²⁹ Porque miles de salvadoreños siguen siendo hoy simplemente catalogados como los muertos de la guerra civil. Esos muertos, y los miles y miles más de toda América Latina, no son solo eso, números y muertos, sino que son víctimas que siguen exigiendo justicia.

sino a víctimas, nos remite no solo a un poder (económico, político, religioso) sino a una justicia,³⁰ no solo al vacío, sino a la vida, de aquí que la fe cristiana signifique Justicia y Vida.

Esta es la fe que en cualquier rincón de la historia donde haya opresión, siempre los creyentes tendrán la fuerza suficiente para su liberación.

Conclusión

Dice José Martí:³¹ “Hay tiempos en los que la mejor manera de decir es hacer”, y en El Salvador, en este tiempo que hemos analizado, la mejor manera de decir “liberación” es hacerla. Pedro Casaldáliga menciona que “todos los latinoamericanos que viven con espíritu hacen de la praxis la verificación de sus ideales. Aquí, la ideología es militancia, la fidelidad a la creencia es ortopraxis y la fe es amor”.³²

Bibliografía

- Anderson, Thomas. *El Salvador, 1932: los sucesos políticos*, [Título original: El Salvador's Communist Revolt of 1932], Dirección de Publicaciones e Impresos, 2001 [1971], San Salvador.
- Chávez, Luis, “Carta Pastoral. Acerca de la celebración de la Primera Semana Arquidiocesana de Pastoral”, San Salvador, 30 de noviembre de 1975, Archivo Histórico Arquidiocesano de San Salvador.
- Coto, Flores, Luis Alonso, “El laicado y la cuestión social en América Central (1970-1992)”, tesis doctoral, Universidad Católica de Lovaina, Francia, Archivo Arquidiocesano de San Salvador, San Salvador, El Salvador, tomo 1, 2005.
- Ellacuría, Ignacio, “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, *ECA*, núms. 322-323, 1975, San Salvador.
- FECCAS-UTC, “A los cristianos de El Salvador y de Centroamérica”, *ECA*, revista, El Salvador, vol. 33, núm. 359, septiembre, 1978.

³⁰ Jon Sobrino, *op.cit.*, p. 166.

³¹ Que seguramente lo retomo de Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, 11va tesis, 1845.

³² Casaldáliga, Pedro y Vigil, José Ma. *Espiritualidad de la liberación*, UCA Editores, San Salvador, 1993, p. 87.

- Goitia, Alfonso y Galdamez, Ernesto, “El movimiento campesino en El Salvador: Evolución y lucha”, San Salvador, revisado en <<http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4e2da268729d3elmovimentocampesino.pdf>>, consultado el 30 de mayo de 2016.
- Juan XXIII, *Radio mensaje de su Santidad, un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II*, el 11 de septiembre de 1962, *AAS* 54 (1962) 678; *Discorsi-Messaggi-Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. IV. Cf. en <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html>, consultado el 10 de junio de 2016.
- López, Vigil, María, *Muerte y vida en Morazán. Testimonio de un sacerdote*, UCA Editores, San Salvador, 1987.
- Mc Clintock, Michael, *The American Connection. State Terror and resistance in El Salvador and Guatemala*, Ed. Zed Books, 2 vol., Londres, 1985.
- Opazo Bernales, Andrés. *Panamá. La Iglesia y la lucha de los pobres*, Publicación del Departamento Ecueménico de Investigación (DEI), San José, Costa Rica, 1988.
- Romero, Oscar, “Tercera carta pastoral” y Rivera, Arturo, “Primera carta pastoral”, *La Iglesia y las organizaciones políticas populares*, San Salvador, agosto, 1978.
- Sobrino, Jon, *Fuera de los pobres no hay salvación*”, UCA Editores, San Salvador, 2009.
- Villacorta, Carlos Luis, “La experiencia comunitaria de El Castaño”, *Revista ECA*, vol. XXV, núm. 262, julio, 1970.

CARTAS, SENTIMIENTOS Y PERIPECIAS
DE LOS EMIGRANTES ESPAÑOLES A
TERRITORIO NEOGRANADINO, SIGLO XVI

*Roger PITA PICO**

Recibido el 22 de agosto de 2017; aceptado el 17 de septiembre de 2017

Abstract

The purpose of this work is to analyze the social and sentimental situation of the first Spanish settlers in the New Kingdom of Granada in the second half of the sixteenth century and their attempts to maintain affective contact and bring their loved ones, all this through the compilation of private letters of emigrants to the Indies gathered by Enrique Otte. Through the epistolary exchange, all the preparations that involved crossing the Atlantic Ocean, from the license process to the expenses, provisions and baggage, were observed. Several obstacles had to be overcome during this long journey, in addition to the process of transferring the traveler from port of arrival in Cartagena to the final site of reunion with the loved one. These are clear evidence of the sacrifices that these first adventurers had to face, which helped to forge the development of the American territory, bringing with it the social and cultural imprint of its native Spain.

Key words: *letters, emigrants, Spain, New Kingdom of Granada, sixteenth century.*

* Director de la Biblioteca “Eduardo Santos” de la Academia Colombiana de Historia.

Resumen

El propósito de este trabajo consiste en analizar la situación social y sentimental de los primeros colonizadores españoles en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVI y sus intentos por mantener el contacto afectivo y por traer a sus seres queridos, todo esto visto a través de la recopilación de *Cartas privadas de emigrantes a Indias* de Enrique Otte. A través del intercambio epistolar pudieron observarse todos los preparativos que implicaba atravesar el océano Atlántico, desde el trámite de la licencia hasta los gastos, provisiones y equipajes. Varios obstáculos debieron sortearse durante esta larga travesía, además de lo que había que disponer para asegurar el traslado del viajero desde puerto de arribo en Cartagena hasta el sitio final de reencuentro con el ser querido. Son estos testimonios claras evidencias de los sacrificios que debieron afrontar estos primeros aventureros que ayudaron a forjar el desarrollo del territorio americano trayendo consigo la impronta social y cultural de su natal España.

Palabras clave: *cartas, emigrantes, España, Nuevo Reino de Granada, siglo XVI.*

Introducción

Los primeros conquistadores arribaron a la costa de Tierra Firme a principios del siglo XVI y en su avanzada militar y evangelizadora fundaron varias ciudades. El mito de “El Dorado” concitó el interés de aventureros en busca de preciados tesoros. A partir de ese crucial instante en que se encontraron los dos mundos, las comunidades indígenas empezarían a experimentar un deterioro no solo en términos demográficos sino también en sus condiciones sociales al tiempo que los españoles buscaron implantar en estas tierras su régimen social, económico y político, además de su lengua, religión, valores, tradiciones y costumbres.

El propósito de este artículo consiste en analizar la situación social y sentimental de los primeros colonizadores españoles en América en la segunda mitad del siglo XVI y sus intentos por mantener el contacto afectivo y por traer al Nuevo Mundo a sus seres queridos, todo esto visto a través de la

recopilación de *Cartas privadas de emigrantes a Indias* de Enrique Otte.¹ Esto implica analizar el azaroso recorrido de las cartas y remesas, el estudio de las cartas como expresiones de añoranzas, el dispendioso preparativo del viaje transatlántico, los avatares de esta travesía y la llegada final al Nuevo Reino.

Este trabajo se realizó con base en este acervo de cartas incluidas en los expedientes de solicitud de licencias de emigrados a Indias, escritos por los primeros pobladores españoles residentes en este lado del Atlántico. De las 650 cartas transcritas, provenientes de varios lugares de los dominios hispánicos, se revisaron únicamente 82 enviadas desde distintas ciudades, villas y parajes del Nuevo Reino de Granada: Santa Fe, Cartagena, Santa Marta, Mompós, Tamalameque, Río Magdalena, Santa Fe de Antioquia, Cáceres, Tunja, Mariquita, La Victoria, Tocaima, Medina de las Torres, Santa Ageda, Cali, Toro, Roldanillo, Popayán, Almaguer y Pasto.

Las fechas extremas de estas cartas van de 1541 a 1604 siendo más frecuentes aquellas escritas entre 1570 y 1590, lapso que coincidió justamente con el auge del proceso de emigración en esta segunda mitad del siglo XVI.²

Del total de cartas, escasamente dos fueron escritas por mujeres y eso se debe al hecho de que las primeras oleadas migratorias del periodo de Conquista estaban integradas casi en su totalidad por hombres. La afluencia de mujeres blancas fue en realidad muy escasa debido al inminente peligro que ellas corrían en esas pioneras ofensivas militares y de reconocimiento por territorios inexpugnables.

En el *Catálogo de Pasajeros a Indias* es fácil percatarse de este notorio desbalance de género. Hacia el año de 1555, por ejemplo, arribaron al Nuevo Reino de Granada 112 hombres y 50 mujeres. Entre ellos, 81 migraron

¹ E. Otte, *Cartas privadas de emigrantes a Indias 1540-1616*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1996. Esta obra causó un gran impacto en la historiografía hispanoamericana dentro de una serie más amplia de cartas privadas transatlánticas. Véase Stangl, W., "Un cuarto de siglo con *Cartas privadas de emigrantes a Indias*. Prácticas y perspectivas de ediciones de cartas transatlánticas en el Imperio español", en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 70, núm. 2, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, pp. 703-776, 2013. A partir del trabajo de Otte se han derivado otros estudios específicos, uno de ellos realizado por José Luis Martínez, concentrado en las cartas enviadas desde Nueva España. Martínez, J.L., *El mundo privado de los emigrantes en Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1992.

² E. Otte, *Cartas privadas...*, p. 11.

solos y 30 con sus familias mientras que apenas aparecen registradas 15 mujeres solteras.³

Según el estudio de Boyd-Bowman, la proporción de pasajeras a Indias en los años 1540-1559 fue del 16.4% y para las siguientes dos décadas aumentó a un 28.5%.⁴ Se registró entonces de allí en adelante un incremento progresivo ante la necesidad impostergable de promover el éxodo de jóvenes solteras puesto que, al enmaridarse con los pioneros colonizadores, se abrían más las esperanzas de contar con poblados fijos y estables, y además, se aseguraría la procreación indispensable para esta etapa inicial de poblamiento.⁵

El azaroso recorrido de las cartas y remesas

Durante los años del Descubrimiento y Conquista de América, circularon por una parte las cartas que cruzaban los conquistadores y los primeros funcionarios con la Corona y, por otro lado, las cartas privadas de los primeros exploradores y colonizadores.⁶

Realmente incierto era el largo recorrido que debía transitar una carta o una remesa, especialmente por la azarosa travesía marítima en momentos en

³ Archivo General de Indias, *Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII*, Imprenta de la Gavidia, Sevilla, tomo III, pp. 168-248, 1946.

⁴ Boyd-Bowman, P., "La procedencia de los españoles de América, 1540-1559", *Historia Mexicana*, vol. 17, núm. 65, El Colegio de México, México, D.F., pp. 45-46, 1967.

⁵ Borges, A., "La mujer pobladora en los orígenes americanos", en *Anuario de Estudios Americanos*, núm. XXIX, Escuela de Estudios Hispano-americanos, Sevilla, p. 393, 1972.

⁶ Sobre la importancia de las cartas privadas y su uso como canal de expresión de sentimientos de los emigrantes a Indias en la Edad Moderna, véase: Sánchez Rubio, R. y Testón Núñez, I., *El hilo que une: las relaciones epistolares en el Viejo y el Nuevo Mundo (siglos XVI-XVII)*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 2000; Navarro Bonilla, D., *Del corazón a la pluma: archivos y papeles privados femeninos en la Edad Moderna*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004; Castillo Gómez, A. "Afectos y disimulos en las cartas privadas de las emigrantes a Indias (siglos XVI y XVII)", en Candau Chacón, M.L. (comp.), *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*, Universidad de Huelva, Huelva, pp. 301-318, 2014; Márquez Macías, R., "El amor y el olvido en la correspondencia privada de los emigrantes en América", en Castillo Gómez, A. y Sierra Blas, V. (coords.), *Cinco siglos de cartas. Historias y prácticas epistolares en las épocas moderna y contemporánea*, Universidad de Huelva, Huelva, pp. 275-290, 2014.

que aún no se había establecido en el Nuevo Reino de Granada un sistema de correo transatlántico.⁷

El primer reto a enfrentar era la consecución de papel, elemento que era muy escaso en estos albores del asentamiento hispánico. Con la creación de la imprenta, el papel adquirió especial auge en Europa. No obstante, para el siglo XVI, España aún no contaba con las herramientas y máquinas suficientes para producirlo en grandes cantidades siendo imposible cubrir la demanda, tanto en la metrópoli como en las colonias americanas. Este retroceso en la fabricación interna de papel obligó a adquirirlo en los grandes centros fabriles de Francia y Génova.⁸

Poco menos de la mitad de las 82 cartas privadas enviadas desde el Nuevo Reino iban acompañadas de ayuda económica, casi siempre en dinero metálico. No obstante, el oro que abundaba en estas tierras muy pronto se convirtió en un medio de transacción y algunas muestras fueron enviadas a los seres queridos en España. Alonso Rodríguez remitió en 1578 desde Popayán a su padre “[...] dos pedazos de barreta de oro y pedazo chico, de ley de veintiún quilates y un gramo, que pesa del dicho cuarenta y un pesos y dos tomines”.⁹ Este metal precioso seguramente provenía de algunas de las minas que algunos españoles colonizadores abrieron en la región costera del Pacífico.

El conjunto de cartas revisadas en este artículo es apenas un asomo a los sentimientos¹⁰ de la gran cantidad de viajeros que se atrevieron a cruzar el océano Atlántico pues seguramente muchos iletrados se abstendrían de

⁷ No fue sino hasta 1718 cuando se organizó el primer sistema de correos poco tiempo después de haber sido creado virreinato del Nuevo Reino de Granada. Valenzuela Acosta, C., “Servicio de correos en el Nuevo Reino de Granada 1717-1769”, en *Trajectoria de las Comunicaciones en Colombia*, Ministerio de Comunicaciones, Bogotá, tomo I, pp. 150-154, 2009.

⁸ Hidalgo Brinquis, M.C., “La fabricación del papel en España e Hispanoamérica en el siglo XVII”, en Cabezas Fontanilla, S. (edit.), *V Jornadas científicas sobre documentación de Castilla e Indias en el siglo XVII*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 208-223, 2006.

⁹ E. Otte, *Cartas privadas...*, p. 355.

¹⁰ La Edad Moderna trajo consigo un aumento del lenguaje de las emociones, las cuales se concibieron como una interrelación entre cuerpo y alma. Orobitg, C., “El sistema de las emociones: la melancolía en el Siglo de Oro español”, en Amelang, J.S. y Tausiet, M., (eds.), *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna, Acciones del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Abada Editores, Madrid, pp. 73-74, 2009.

comunicarse con la asiduidad deseada y solo se conformarían con enviar recados verbales con algún conocido.

Marcos Martín envió en 1580 desde la ciudad de Tunja una carta a su consorte pero le advirtió que iba con dos tipos de letra porque al no saber él escribir le pidió el favor a un conocido suyo que vivía en el campo para que le redactara una parte y la otra fue escrita por un vecino domiciliado en la ciudad.

Buena parte de las 82 misivas fueron escritas por los mismos remitentes. Saber leer y escribir era una habilidad reconocida en el siglo XVI y desde luego abría más oportunidades laborales en América.¹¹ Alonso Herojo recibió en 1583 una carta de su yerno Juan Hernández de León fechada en la ciudad de Tunja y no tuvo empacho en demostrar su emoción al ver que este joven le había escrito con su propia letra porque, según sentenció el emocionado suegro: “[...] los hombres que no saben escribir no valen nada”.¹²

Antonio Martín también dejó ver en una de sus cartas escritas en 1594 lo útil que resultaba en estas tierras americanas dominar el arte de la escritura. Esto refirió sobre el joven Perico a quien había criado desde muy tierna edad: “Yo le he hecho que aprenda a escribir, ya escribe bonitamente, y esta carta va de su mano. Que acá por la pluma vienen a valer los hombres, pueden estar seguros que nunca les faltará”.¹³

En vista de que aún el proceso de poblamiento en América era muy incipiente, a veces bastaba con especificar el nombre de la provincia y la gobernación en que habitaba el destinatario para asegurar el buen recibo. Desde tierras neogranadinas un remitente pidió a su amigo el presbítero Francisco de Tena que cuando se sentara a responderle se asegurara de hacer la siguiente anotación en el sobre de la carta: “A Sebastián Gómez de Altamirano en la gobernación de Gaspar de Rodas en la ciudad de Santa Fe de Antioquia”.¹⁴

¹¹ Un indicativo sobre el nivel de alfabetismo en estas tempranas épocas de dominio hispánico lo arroja el investigador José Ignacio Avellaneda Navas, quien pudo determinar que el 75% de los miembros de la expedición del conquistador Gonzalo Jiménez de Quesada sabían firmar. Avellaneda Navas, J.I., *La expedición de Gonzalo Jiménez de Quesada al mar del Sur y la creación del Nuevo Reino de Granada*, Banco de la República, Bogotá, p. 294, 1995.

¹² E. Otte, *Cartas privadas...*, p. 326.

¹³ *Ibidem*, p. 352.

¹⁴ *Ibidem*, p. 318.

Eventualmente, se especificaban otras pistas como el oficio del destinatario. A María de Cárdenas su marido residente en la ciudad de Cartagena tuvo la precaución de advertirle que al momento de marcar el sobre colocara las siguientes señales: “A Juan de Mercado, gorrero en las cuatro calles”.

Al parecer, en estos primeros años de poblamiento no había tanta complicación en materia de tratamientos, según la dignidad de cada quien. Todavía no se habían implantado las estrictas normas de protocolo que ya regían en la península ibérica.¹⁵ Diego Cordero Osorio, asentado en la población de Roldanillo en la provincia de Popayán, le recomendó a su hijo que no se complicara al momento de escribir el destinatario en el sobre porque en América no había majestades sino únicamente personas ilustres en calidad de señor de vasallos.

Frustrados se sentían los pobladores en América al ver que no podían escribir sus mensajes debido a algunas dificultades personales y logísticas. El tesorero de Popayán estaba inhabilitado para escribir una carta que envió en 1578 a su hermano Pedro desde la ciudad de Cali debido a su “flaqueza e indisposición” ante lo cual debió recurrir a otras manos para redactarla.

Siendo aficionado al arte militar, Hernán Páez de las Parras había participado hacia el año de 1586 en la pacificación de las tierras del Chocó y en el poblamiento de la ciudad de Anserma en la provincia de Popayán. Este hombre dejó plasmada su desilusión al haberle resultado imposible comunicarse por escrito con sus padres y tíos “por estar en tierra de guerra” con los indios de la zona.

La falta de precisión en los tiempos de salida de las flotas obligaba en ciertas ocasiones a acelerar la redacción de los mensajes y dejaba truncados algunos envíos. Juan Gutiérrez de la Cueva, secretario del obispo de Quito, escribió a mediados de 1580 desde el puerto de Cartagena una carta a un amigo residente en Medina de Rioseco sobre cuestiones administrativas pero lamentó no haber podido enviar una comunicación a su esposa y a su familia “[...] por estar los navíos tan de prisa, que van de aquí a la Habana, y de allí han de ir a España”.¹⁶ Juan de Córdoba decidió interrumpir abruptamente el mensaje que estaba escribiendo a su cónyuge Catalina Pérez residente en Madrid porque estaba pronto a partir el navío del puerto de

¹⁵ *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, tomo II, p. 68, 1973.

¹⁶ E. Otte, *Cartas privadas...*, p. 296.

Cartagena y lamentó además no haber alcanzado a enviar algún dinero que habían quedado de traerle al puerto.

Pero, lo que quizás por prisa no alcanzaba a quedar plasmado en el papel, podía ser explicado con más detalle por aquellos conocidos o familiares que llevaban las cartas. Ellos podían servir para complementar las noticias y crónicas ocurridas en Indias.

Ese fue el consuelo que le dio Gabriel Román a su hermana al anunciarle que el portador daría mayor razón de todas las aventuras y desdichas que le habían pasado en estas tierras. Alonso de Valdemoro no creyó necesario escribir tan largo a su padre residente en Montalvo porque el portador de la carta era Juan López, un buen amigo de andanzas, quien daría cuenta de las experiencias vividas en la provincia de Cartagena: “[...] pareceme que, siendo tan amigo, sería hacerle mucho agravio escribir el discurso de mi vida y salud, que él es buen testigo de todo lo que yo podré decir”.¹⁷

A fin de cuentas, varios fueron los obstáculos que se interpusieron en las comunicaciones escritas en este lado del Atlántico: lo incipiente de los caminos, los agrestes territorios por recorrer y las ocupaciones propias de las labores de Conquista, entre otros.

Bastante largo podía resultar el envío de una carta o un giro pues podía pasar por numerosas manos o por varias escalas en puertos y ciudades desde el sitio donde estaba ubicado el remitente hasta llegar a la población o paraje en España donde finalmente estaba localizado el destinatario. Luis de Larraga envió 220 pesos a su esposa y a su hermano. Martín de Abayén se encargó de recibir este peculio en Cartagena y transportarlo hasta La Habana a casa de Alonso de Chaves quien a su vez se encargaría de llevarlo en la flota a España.

Baltasar de Valladolid, residente en Santa Fe, relató que para desdicha de los pobladores radicados en tierras americanas una carta podía demorarse hasta dos años en llegar a su destino. No obstante, él tenía la ventaja de conocer de primera mano la información que llegaba a la Real Audiencia sobre el día en que sería despachado desde Cartagena el navío de aviso o flota.

¹⁷ *Ibidem*, p. 293.

La enorme distancia transatlántica, las dificultades climáticas, los barcos averiados, los naufragios, el ataque de piratas en altamar¹⁸ y la ineficacia o mala fe de los mensajeros, fueron algunos de los factores que pudieron incidir en que muchas cartas finalmente no llegaran a su destino. Juan de Córdoba envió en 1583 desde el puerto de Cartagena una misiva a su amada en un navío de aviso pero se advirtió del gran peligro que correría esta embarcación por causa del crudo invierno.

Este tipo de situaciones generó en los remitentes asentados en América inmensa incertidumbre de no saber si sus mensajes y giros postales llegarían a las manos de sus seres queridos. Desde Popayán, Francisco González escribía a España expresando su desconcierto al ignorar si sus hermanas ya recibirían unas cartas que hacía ya algunos meses les había enviado. Esa desazón también la padeció en 1582 Cristóbal de Vivas desde la población de San Cristóbal en la frontera con Venezuela. Aquel hombre estaba “harto” de escribir sin recibir ninguna respuesta. Hacía tres años había enviado una misiva con su amigo el clérigo de Jerez de Bajadoz pero ignoraba si finalmente este hombre cumplió su cometido o había muerto en altamar o si finalmente le fue imposible trasladarse hasta la población española donde estaban sus seres queridos.

Ante tantas contingencias, una de las estrategias utilizadas frecuentemente por los remitentes era reproducir el mismo escrito y enviarlo a través de varios emisarios, con lo cual se garantizaba que al menos uno de ellos lograba entregar el mensaje.

Esa fue precisamente la precaución que tuvo a principios de 1587 Pedro Mantilla de los Ríos en momentos en que le escribía a su mujer Ana de Villalba:

[...] Mi habitación y estancia es en la ciudad de Tunja, como en las demás os he dicho, desde donde despacho esta por tres partes, porque si caso se perdiese alguna, no falten todas, ni sea excusa ni ocasión para decirme no habéis recibido con esta flota cartas mías, que si no soy desgraciado, o vos no gustáis de que yo sepa las habéis recibido, tengo por imposible que una de las dichas no llegue.¹⁹

¹⁸ Sobre los ataques piratas, véase: Lane, K.E., “Corsarios, piratas y la defensa de Cartagena de Indias en el siglo XVI”, en Calvo Stevenson, H. y Meisel Roca, A. (eds.), *Cartagena de indias en el siglo XVI*, Banco de la República, Cartagena, pp. 98-118, 2009.

¹⁹ E. Otte, *Cartas privadas...*, p. 329.

Para garantizar la llegada de un poder que debía ser firmado en la población de Don Benito en España como requisito urgente para reclamar una herencia en la ciudad de Anserma, el albacea Diego Alonso Cid exigió encarecidamente que el documento viniera en duplicado en dos navíos, uno de los cuales debía ser enviado con Pascual García y el otro con una persona que viajara a esta gobernación de Popayán.

Pedro Sánchez había despachado desde la ciudad de Popayán a su padre dos cartas en la flota pero sin saber si al final las había recibido. Por lo tanto, a principios de 1583 redactó una tercera misiva mucho más extensa y esta vez con la confianza de dejarla en manos de un “mensajero cierto”.

Desde luego, el envío de remesas implicaba mucho más cuidado pues había que tomar todas las precauciones del caso con tal de no perder estos caudales que con tanto esfuerzo se habían conseguido gracias al trabajo constante en tierras americanas. En carta firmada en octubre de 1582, Cristóbal Vivas reconoció lo difícil que era encontrar una persona confiable que sirviera para llevar elementos de valor, especialmente en el Nuevo Reino.

A finales de 1567 Sebastián de Llerena envió desde el puerto de Cartagena un pedazo de barra de oro de 21 quilates con Juan Márquez, piloto de la flota del Nombre de Dios. El destino de este encargo era su mujer Beatriz de Aguilar radicada en la ciudad de Sevilla.

Doña María de Pecellín, domiciliada en Popayán hacia el año de 1558, envió una carta a su hermano Cristóbal pero se abstuvo de enviarle dinero porque no tenía entera certeza sobre la confiabilidad del portador de la misiva. Por su parte, Miguel Hidalgo se lamentaba de haber enviado en 1585 desde Cartagena 200 pesos a su suegro, dinero que se perdió tras un sorpresivo ataque de los piratas franceses a la embarcación. Hidalgo admitió el error que cometió al no precaver el peligro que se corría por no haberlo enviado a través de la flota.

Las cartas como espacio de añoranzas y sentimientos

Tal como se indica en la Tabla 1, de las 82 cartas enviadas desde el Nuevo Reino de Granada, 68 iban dirigidas a familiares y parientes mientras que 13 eran para algunas amistades o a funcionarios. Esta tendencia en el tipo de destinatario revela muy bien el ímpetu de los sentimientos.

Saber de los seres queridos asentados en tierras de ultramar no dejaba de ser un motivo de inmensa satisfacción. Así lo sintió Isabel Rodríguez al

recibir en la ciudad de Santa Fe correspondencia enviada por su padre desde la población de Sepúlveda:

Una de v. m. recibí hoy lunes, a cuatro de enero de mil y quinientos y cincuenta y siete años, y fue tanto el placer mío y de mi marido Juan Ordóñez que no lo puedo escribir, y me he holgado mucho en saber que v. m. había recibido las mías, que cada día estaba en rogativa a Nuestro Señor que las recibiese y me trajese buenas nuevas, así que, yo muy pecadora, me lo ha concedido.²⁰

Tabla 1
Destinatario de las cartas escritas por los colonizadores españoles en el Nuevo Reino de Granada

<i>Vínculo</i>	<i>Número de cartas</i>
Novia o esposa	25
Hijos	5
Padres	9
Hermanos	18
Primos	3
Sobrinos	1
Yernos	2
Cuñados	2
Suegros	4
Amigos	13
Total	82

Fuente: Otte, E., *Cartas privadas...*, pp. 280-362.

Con bastante frecuencia, el sentimiento y el estado de ánimo de los remitentes quedaban plasmados en las cartas utilizando en ocasiones para ello un cierto tono poético.²¹ Esto fue lo que confesó la acaudalada viuda María

²⁰ *Ibidem*, p. 280.

²¹ En esta época, por razones naturales y sociales se le atribuía a la mujer una mayor inclinación al llanto y a la melancolía. Sobre esta temática, véase Candau Chacón,

Bazán de Espeleta cuando escribía desde Tamalameque a su hijo residente en Jerez de la Frontera: “Creo que no ha de entender bien esta letra, que con lágrimas no veo lo que escribo, y por darle a él y a mi amada hija consuelo con mi letra, no quise que criado mío lo escribiese”.²² En un párrafo posterior esta mujer dejó evidencias de cómo sus emociones incidían en lo que quería imprimir en el papel pues reconoció que el primer pliego de su carta lo había escrito al revés.

Alonso Ramírez Gasco dejó constancia en una de sus cartas del amor que le profesaba a sus hijas residentes en Villanueva de Alcardete: “[...] aquí estoy escribiendo, y me está saliendo el alma por ellas”.²³

Desde la ciudad de Tunja, esta fue la emotiva confesión que hizo en 1583 Alonso de Herojo a su mujer Teresa González:

Cuatro cartas vuestras tengo recibidas [...] y las tengo guardadas como a la lumbre de mis ojos hasta que mis ojos os vean. Y en ellas no hago sino leer, y cuando las leo es por mis regalos, y me harto de llorar cada vez que las leo, por no poder yo ir allá a besar las manos a todos esos señores vecinos y tíos y parientes vuestros y míos.²⁴

Muy común fue encontrar en las cartas sentidos reclamos por el olvido ante la ausencia de noticias sobre los seres queridos radicados en España. Era una mezcla de sentimientos entre la ansiedad, la ira y la desilusión. En 1581 Luis de Larraga elevó desde Cartagena la siguiente queja a su consorte Luisa Ramírez: “Esta noche pasada le escribí una carta con harta pesadumbre, enojado por no haber tenido carta suya en este navío de aviso”.²⁵ Diego de Saldaña se declaraba francamente desconcertado al ver que en más de dos décadas que llevaba radicado en aquella misma provincia costera, únicamente había recibido de sus deudos una carta hacía 12 años. Incluso reclamó que cuando viajó su hijo “no trajo un renglón de nadie”.²⁶

M.L., “Emociones y lágrimas. Llantos y lamentos de mujeres”, Candau Chacón, M.L. (ed.), *Las mujeres y las emociones en Europa y América: siglos XVII-XIX*, Editorial de la Universidad de Cantabria, Santander, pp. 88-90, 2016.

²² E. Otte, *Cartas privadas...*, p. 315.

²³ *Ibidem*, p. 332.

²⁴ *Ibidem*, p. 325.

²⁵ *Ibidem*, p. 296.

²⁶ *Ibidem*, p. 308.

Bastante resentido se mostró Bartolomé de Moya en su carta escrita en la ciudad de Tunja en 1580 tras el olvido de su hija Catalina. Moya se había enterado por terceras personas que ella había contraído nupcias, con lo cual se cumplía el dicho, según el cual, cuando las mujeres se casaban se olvidaban de padre y madre.

Francisco Sánchez recibió en 1578 una carta de su esposa Mari Ruiz pero se llenó de pesadumbre al no haber ella mencionado noticia alguna sobre su padre. Fue tal su pena que reconoció haber sido afectado por una calentura que le duró 15 días.

El extenso océano que distanciaba a América de España y las dificultades que entrañaba la travesía generaban no poca añoranza plasmada por los seres queridos en sus epístolas ante la incertidumbre de no saber cuándo sería el próximo encuentro. Sin duda, las manifestaciones más dramáticas las protagonizaban las parejas teniendo en cuenta el hecho de que aproximadamente una tercera parte de las cartas enviadas desde el Nuevo Reino iban dirigidas a novias y esposas.

Juan de Córdoba le hizo saber a su cónyuge residente en Madrid su inmenso deseo que tenía de verla y que no bastaba el poco papel que había en Indias para decírselo. Su sentimiento quedó reflejado en el saludo de su carta: “Señora mía de mis ojos”.²⁷

Baltasar de Valladolid escribió una sentida carta a mediados de 1591 a su esposa Clara de los Ángeles que se hallaba en Toledo. Reconoció estar “hondo achacoso y melancólico” por tan prolongado distanciamiento aunque elevaba plegarias a Dios para que muy pronto pudieran reencontrarse. Por cartas anteriores, la mujer también había exteriorizado su dolor por la ausencia de su aventurero esposo y le pedía que no se olvidara de ella ni de sus hijos.

Estas fueron las palabras expresadas por Francisco de Bolaños desde algún paraje del río Magdalena a su esposa, quien no había respondido últimamente a los envíos de carta y de dinero: “Tened entendido que, aunque yo soy malo, no hay hora ni momento que me dejo de acordar de vos y de mi hija, aunque pecador, mi intención es buena. Dios me os deje ver de mis ojos antes que yo muera a vos y a mi hija”.²⁸

No hay que perder de vista el hecho de que las esposas residentes en España llegaron a sentir cierta desconfianza sobre la fidelidad de sus mari-

²⁷ *Ibidem*, p. 297.

²⁸ *Ibidem*, p. 316.

dos aventureros pues desde tempranas épocas empezaron a conocerse noticias y denuncias tanto de las autoridades civiles como eclesiásticas sobre la propensión de estos primeros españoles de involucrarse con indígenas ante la notoria ausencia de mujeres españolas.²⁹

Una sentida frase fue la que le dedicó Diego de Sandoval a su esposa Luisa de Perea domiciliada en la ciudad de Sevilla: “Desde que estoy en esta tierra ha sido tan grande mi deseo de teneros conmigo que este deseo me consume, y ninguna cosa me da contento sin vos”.³⁰

Tantos recuerdos motivaron a varios colonizadores españoles a imponer a sus amadas un plazo perentorio para el pronto reencuentro. Esta fue la súplica que hizo Miguel Hidalgo a su novia doña María de la Cruz persuadiéndola a que viniera a América:

Yo os quiero más que a mi vida, y ninguna cosa del mundo puede ser parte ninguna para disminuir mi querer, y este amor es puesto por Dios, y así espero en su Divina Majestad veros presto conmigo, para vivir en vuestra compañía y en su servicio [...] Que mil mujeres harto aborrecidas vienen aquí en busca de sus maridos, que dieran harto por no verlas. Yo no espero otro bien, ni lo deseo en el mundo, sino veros conmigo [...] No pongáis inconveniente ninguno, que me daréis gran pena, y será quitarme la vida y desacomodarme.³¹

De no decidirse ella, Miguel estaba dispuesto a ir a traerla aunque esto causara detrimento en su capital.

Desde la ciudad de Tunja, esto fue lo que escribió en un tono nostálgico a principios de 1556 Marcos Martín a su mujer Mari Alonso de Retes:

[...] por amor de Dios, señora, os lo ruego que no dejéis de venir vos y los que tengo dicho, y si mi desventura fuere tal que no merezca yo de vuestro padre esta merced, por todo lo del mundo no dejéis de veniros vos con vues-

²⁹ Gutiérrez de Pineda, V., *La Familia en Colombia: trasfondo histórico*, Editorial de la Universidad de Antioquia, Medellín, p. 180, 1997. Sobre este particular, cabe traer a colación la carta de Cristóbal Vivas en la cual intentó persuadir a su sobrino para que viniera a América siempre y cuando no estuviera comprometido en matrimonio porque “[...] si es casado, no venga acá ni por pensamiento, porque el hombre casado en España y viene acá no vive como cristiano, sino como luterano”. E. Otte, *Cartas privadas...*, p. 317.

³⁰ E. Otte, *Cartas privadas...*, p. 329.

³¹ *Ibidem*, p. 303.

tro hermano e hijos. Y otra vez os lo ruego lo hagáis, que no me conviene otra cosa a mí ni a vos, para servir a Dios y remediarlos. Y si esto que ruego no hacéis, yo juro a Dios y a esa cruz que podéis hacer cuenta que no me conociste. Que yo me despacharé al Perú y a la China, y no se sabrá de mí cosa alguna, y allí acabaré con dolor mi vida.³²

Martín agregó que aquí en América perseguían incesantemente a los hombres casados que habían viajado sin sus parejas,³³ y así entonces, si su esposa se rehusaba a venir, él se vería obligado a buscar un sitio donde nadie lo conociera ni supiera su sitio de origen.³⁴

Los sentimientos también se pudieron ver reflejados en presentes o regalos para sus seres queridos. El capitán Alonso Rodríguez prometió a su esposa Catalina Ruíz de Avilés que le tenía guardada una joya “muy rica” para cuando él volviera a España. A renglón seguido, le hizo la siguiente recomendación: “[...] trátese bien, como si yo fuera presente, que este es mi contento”.³⁵

Las cartas también sirvieron como medios para hacer recomendaciones especiales. Así por ejemplo, Baltasar de Valladolid impartió instrucciones a su esposa para que azotara “muy bien” a su hijo Juanico para que aprendiera a leer y escribir que era lo realmente importante para su formación académica. En algunos casos, los mensajes escritos fueron portadores de malas noticias que recordaban el ambiente hostil que debieron afrontar los primeros exploradores. Juan de Aguilar escribió a su cuñado anunciándole que un hermano suyo había muerto a manos de unos indios antropófagos.

El dispendioso preparativo del viaje transatlántico

Uno de los primeros requisitos que debían cumplir los amigos y parientes españoles solicitados en América era tramitar la licencia ante el Consejo de

³² *Ibidem*, p. 323.

³³ Aquellos españoles casados que eran sorprendidos solos en territorio americano eran sometidos a prisión, pago de multas y destierros.

³⁴ En un caso parecido a este, Sebastián Gómez de Altamirano pidió en su carta escrita el 20 de abril de 1592 a su cuñado el presbítero Francisco de Tena que le trajera en su próximo viaje información con el testimonio de cuatro o cinco testigos que dieran fe de que no era un hombre casado porque hacía seis años había fallecido su mujer.

³⁵ E. Otte, *Cartas privadas...*, p. 322.

Indias. Estos permisos se enmarcaban dentro de la política implementada por la Corona para controlar el creciente éxodo hacia el Nuevo Continente en el intento por evitar el traslado de gitanos, judíos, moros, delincuentes, vagos y ociosos.³⁶

Era clave especificar en las solicitudes de los migrantes a dónde que pariente o conocido llegaban a América y si esta persona contaba con oficio estable y recursos suficientes por lo menos para recibirlos.

La posibilidad de las mujeres españolas de trasladarse a Indias quedaba supeditada a la obtención previa de la licencia familiar que debían conseguir de sus padres, tutores o maridos. Otras restricciones recayeron sobre las extranjeras hijas de gitanos y sobre las mujeres de “vida airada”.³⁷

El anhelo de Marcos Martín residente en Tunja era que su consorte viniera a radicarse en estas tierras del altiplano andino y para eso le pidió a ella que levantara testimonios en su natal Zafra con las personas que dieran información sobre él. Al mismo tiempo, instó al mercader Juan Antonio, portador de la carta, para que diera fe de que Martín se hallaba en América. Con estas declaraciones debía gestionar la esposa su licencia ante la Corte.

Clara de los Ángeles había tramitado una licencia para que su marido viajara solo a América. No obstante, este permiso no le sirvió a ella en su intento por pasar a la ciudad de Santa Fe, ante lo cual él le recomendó en 1591 que se asegurara de redactar la respectiva solicitud de estadía de cuatro años con la ayuda de un letrado y ante un alcalde, haciéndoles ver que él se hallaba adelantando negocios para el buen porvenir de la unión marital. Baltasar le exigió a su pareja agilidad en este trámite pues de lo contrario sería repatriado tan pobre como había venido y se vería quizás en la necesidad de emigrar al Perú donde la incertidumbre era peor.³⁸

Estas fueron las recomendaciones que hizo Manuel Hidalgo en carta escrita en 1587 desde Cartagena a su suegro para que tramitara las licencias junto con su esposa, para lo cual había de adjuntar la declaración de tres testigos que dieran cuenta de que Manuel vivía holgadamente en Cartagena ejerciendo su oficio de abogado. Consideraba útil además a manera de refe-

³⁶ Jurado Jurado, J.C., “Forasteros y transeúntes en América, siglo XVIII. El caso de Francisco Fernández de la Fuente”, *Revista de Indias*, vol. LX, núm. 220, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, p. 651, 2000.

³⁷ Ots Capdequí, J.M., *El Estado español en las Indias*, El Colegio de México, México, D.F., pp. 83-86, 1941.

³⁸ E. Otte, *Cartas privadas...*, p. 284.

rencia que mencionara la amistad que sostenía con los maestros de embarcaciones en Sevilla.

Cuando el que hacía el llamado desde América gozaba de buena fortuna o prestaba un servicio reconocido al Rey, aumentaban mucho más las probabilidades de que se aprobara la licencia. El capitán Alonso Rodríguez de Villaenizar, residente en el epicentro minero de Cáceres, mandó en 1571 llamar a uno de sus hijos residente en la población de Darmiel para que le ayudara en sus habituales trajines económicos. Para ello, le pidió gestionar la licencia en la que constara información de ser hijo de un vecino conquistador de la gobernación de Antioquia.

Juan Muñoz le pidió a su primo que presentara ante el Consejo de Indias la carta que le estaba remitiendo en la cual le solicitaba que enviara a dos de sus “doncellas” parientes para casarlas en la ciudad de Toro en jurisdicción de la provincia de Popayán con la seguridad de que recibirían el respectivo aval “por ser la obra tan justa y caritativa”.

Desde luego, la intención de la Corona con las licencias era impedir que cruzaran el Atlántico personas para ellos indeseables. Agotado de tanto trabajar como mercader de ropa, Francisco del Barco mandó llamar a su sobrino para lo cual este joven debía hacer una probanza en su propio pueblo haciendo énfasis de que “es cristiano viejo y no era ninguno de los prohibidos”.³⁹

Para afinar los preparativos del viaje transatlántico, era clave contar con alguna persona de confianza en la ciudad de Sevilla, puerto de embarque. Alonso Ramírez Gasco le recomendó a su hijo que preguntara en esta ciudad por el señor Gonzalo de Cabrera, veintenero de la iglesia mayor, un amigo de vieja data que estaría dispuesto a orientarlo en los trámites que debía adelantar y quien además tendría la disposición de conectar al joven con sus familiares más próximos.

Para los gastos del viaje se manejaron varias opciones, ya fuera que el familiar residente en el Nuevo Reino enviara dinero o que él consiguiera en España quién vendiera algunos bienes disponibles o quién pudiera prestar temporalmente algunos fondos.

Alonso de Valdemoro aprovechó que conocía a un capitán de navío de nombre Antonio Mancera para encargarle recoger a su hermano en la ciudad de Sevilla para traerlo al Nuevo Mundo. Valdemoro le pagaría en Cartagena los costos de esta diligencia.

³⁹ *Ibidem*, p. 292.

En una carta firmada a principios de 1573 desde Tamalameque, Juan de Camargo impartió instrucciones para que sus familiares vendieran los bienes que allá habían quedado con el fin de invertir su producto en el viaje de sus hijos quienes debían venir “bien aderezados y con moderación”.

A Águeda Martínez, quien estaba pronta a tomar el barco que la trasladaría de España al puerto de Cartagena, su cónyuge le recomendó encarecidamente de asegurar muy bien el dinero que le había enviado para los gastos de viaje teniendo especial cuidado en no derrocharlo ni repartir ni siquiera un tomín sino destinarlo exclusivamente para aquel propósito. Por ello, debía advertirles a los parientes que en esta ocasión no serían favorecidos con esta remesa.

La mejor opción que encontró Juan de Mercado fue orientarle a su mujer para que consiguiera el dinero del viaje que, así fueran hasta 100 ducados, él estaría presto a reponerlo tan pronto pisara el puerto de Cartagena. Francisco de Bolaños envió a su mujer Ana Mateos, 50 pesos para matalotaje durante la travesía y cualquier gasto adicional él estaba listo para sufragarlo cuando el barco anclara en el puerto de Cartagena.

El monto de los gastos dependía de la capacidad económica de los viajeros, lo cual incidía desde luego en el nivel comodidad. Rodrigo de Salinas escribió a su madre doña Leonor desde la ciudad de Pasto anunciándole que le había girado 500 ducados para los gastos de provisiones y vestidos durante el viaje transatlántico.

Para la travesía que hacia 1591 pretendía realizar Mari Díez de Castro desde el puerto de Sevilla, su esposo Hernando López Calcinas se aseguró de remitirle previamente en la flota con Hernando Guillén 212 pesos y medio de oro de ley de 22 quilates para el aviamiento y, por otro lado, le envió con el señor Francisco de Corquera “[...] una olleta y un cubilete de plata y un platillo y dos cucharas y dos tenedorcillos, todo de plata, para el viaje”.⁴⁰

Marcos Martín se aseguró en 1580 de enviar a su mujer Mari Alonso de Retes una carta junto con 400 reales para gastos de licencia, matalotaje y fletes del viaje que ella debía emprender junto con sus padres. El mismo mercader que llevaba este recado se encargaría de ayudarlos en los preparativos y se vendría con ellos hasta Cartagena.

Sebastián de Llerena destinó un pedazo de barra de oro de 21 quilates para los gastos del viaje de su mujer Beatriz de Aguilar quien se encontraba en Sevilla. El oro sería enviado a España con el piloto de la flota del Nom-

⁴⁰ *Ibidem*, p. 308.

bre de Dios, don Juan Márquez. Para que su esposa no viajara sola sino con persona honrada, animó a su primo Juan Ruiz. En caso de no aceptar este hombre la invitación, Llerena le propuso a su ella que le pidiera el favor a Antonio de la Garza, quien estaba interesado en venir a América.⁴¹

Por lo general, el principal objetivo de los barcos era la carga y envío de metales preciosos, de tal manera que el transporte de pasajeros era un servicio complementario que no siempre ofrecía las mejores comodidades.

Distintas opciones de alojamiento se ofrecían al interior de la flota. Los más adinerados se ubicaban en recámaras que podían llegar a costar hasta 50 ducados según su tamaño, siendo algunas de siete pies de ancho por ocho pies de largo. Juan García Ramírez recibió en 1577 instrucciones de su padre para que a la mayor brevedad posible se embarcara en Sevilla junto con su mujer y se acomodaran en una de las cámaras del barco. Existían otras alternativas más módicas como alquilar un camarote mientras que los más humildes se alojaban en un “rancho”.

Un trayecto tan largo como el que había que recorrer implicaba prever la comida⁴² y la ropa utilizada durante las semanas de travesía. Lo más importante del avituallamiento era el agua y el pan que en pequeñas porciones eran suministrados por el barco como parte del flete.⁴³ No obstante, cada viajero debía aprovisionarse teniendo el cuidado de llevar lo suficiente por si ocurría alguna contingencia que tornara más demorado el periplo.

Alonso Ramírez Gasco recomendó a su hijo y a su yerno, quienes estaban listos para embarcarse rumbo a América, que llevaran estos alimentos para el trayecto de navegación: algunas piernas de carnero “hechas cecina bien curada”, una docena de queso “muy bueno”, para cada uno un quintal de bizcocho y en Sevilla debían comprar una docena de jamones de Aracena y algunas aves. Adicionalmente, se recomendó traer una arroba de aceite y otra de vinagre, una docena de botijas de vino, aceitunas, almendras, pasas, higos, avellanas, nueces, garbanzos, arroz, miel, azúcar y conservas, pues todo esto era “menester por la mar”. También le aconsejó traer algún dinero a la mano para gastar en las islas que estaban en el camino.

⁴¹ *Ibidem*, p. 288.

⁴² Sobre las costumbres alimenticias de la península ibérica en el siglo XVI, véase V.M. Patiño, *Historia la cultura material en la América Equinoccial*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, tomo I, pp. 181-192, 1990.

⁴³ S.M. Rodríguez Lorenzo, “El contrato de pasaje en la carrera de Indias (1561-1622)”, *Historia Mexicana*, vol. 66, núm. 3, El Colegio de México, México, D.F., p. 1.486, 2017.

Todo parece indicar que los viajeros seleccionaban sus mejores prendas para emprender el viaje. Particularmente, para los individuos más acomodados, la ropa⁴⁴ era de alguna manera reflejo de su estatus y posición social.

Estas fueron las instrucciones impartidas por Diego de Saldaña a su esposa Águeda Martínez para que preparara en el puerto de partida los atuendos adecuados tanto para ella como para su madre:

Lo que debéis, señora mía, hacer es que, llegados a Sevilla, toméis un rincón de casa y vistáis a todos muy honestamente de dos pares de vestidos, uno de camino y otro de fiesta, y a vos primero que a nadie. Y a mi madre con su monjil de bayeta negra, y otro de paño fino, y tocas en rosas y de viuda principal. Pues sabéis que donde una persona no es conocida la hacen honra por el hábito.⁴⁵

Desde la ciudad de Muzo, mediante carta escrita el primer día del año 1577, Alonso Ramírez Gasco orientó a su hijo Juan García Ramírez sobre la forma como debía vestirse él y su mujer para el largo viaje transatlántico:

Si viniere vuestra mujer, hacerle de vestir lo siguiente, y más si más pudiéredes: una basquiña de terciopelo con un jubón de raso muy bien guarnecido, otra de tafetán, un manto de burato de seda, una sobrerropa de damasco, todo de los colores que ella quisiere, y un capotico grana o manteo muy bien guarnecido, y un sombrero terciopelo con un cordón o trenza de oro para de camino. Para vos haréis un vestido negro del mejor paño que halláredes, y unos imperiales de terciopelo y un jubón de raso y una gorra de terciopelo y dos o tres pares de medias de carisea y otro vestido de un paño verdeoscuro o del color que a vos os diere más gusto para de camino.⁴⁶

A Beatriz Aguilar su esposo le insistió en que, en aras del pudor que debían guardar todas las mujeres, se asegurara de que en el viaje permaneciera vestida honestamente porque en el barco venía también mucha gente “mala”.

En cuestiones de equipaje la principal preocupación de los viajeros fue la ropa y algunos enseres de casa. Muy ilustrativa fue la comunicación es-

⁴⁴ Para una descripción de los trajes utilizados en la España del siglo XVI, véase V.M. Patiño, *Historia la cultura material...*, tomo IV, pp. 139-148.

⁴⁵ E. Otte, *Cartas privadas...*, p. 307.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 331-332.

crita desde la ciudad de Muzo el 1º de enero de 1577 por Alonso Ramírez Gasco en momentos en que daba instrucciones a su hijo y a su yerno en relación con los elementos que no podían faltar en la maleta, algunos de ellos muy difíciles de conseguir en tierras americanas:

La ropa blanca y de calzar y cama y vestidos los que estuvieren buenos, y los no tales dejarlos allá, traeréis os el servicio de hierro, calderas y sartenes, cucharas y asadores, toda la ropa blanca y lienzo que pudiéredes, y si a trueco de otras cosas que no podéis traer pudiéredes haber tres o cuatro libras de azafrán son acá muy necesarias y valen muy caras, y para con ellos otras tres o cuatro de pimienta, y clavos y canela.⁴⁷

A Isabel López su marido Diego de Daza le encomendó traer varios artículos de casa y especialmente una cama de tafetán carmesí y otra cama grande de ruan de cofre y unas almohadas con bordados de oro.

En enero de 1577, Alonso de Zamora le mandó decir a su mujer Isabel Ortega que vendiera todas las cosas de la casa que tenía en Almaguer y solo dejara dos camisas y dos vestidos “de palmilla verde” para el camino y algunos sombreros que serían muy útiles en la mar pues en Sevilla podía comprar todo mejor y más barato y así no tendría que venir cargada de ropas y trastos. La idea era que en este puerto adquiriera una vestimenta similar a la que se lucía en Santa Fe, la capital del Nuevo Reino. Le encargó además que trajera piezas de ruán, holanda y seda para que pudiera coser en América y además consiguiera dos alfombras y tres cojines de terciopelo azul. Para estas compras, Zamora se aseguró de enviarle con el viajero García de Barrionuevo un total de 203 pesos.

En ocasiones, fue necesario que los maridos les advirtieran a sus mujeres viajeras que fueran muy moderadas con la cantidad de ropa que empacaran en sus equipajes pues eso podía significar elevados costos en el flete. Esto fue precisamente lo que le sugirió Juan Mercado en 1596 desde Cartagena a su mujer María de Cárdenas quien estaba lista para partir desde el puerto de Sevilla “[...] no traigáis ropa de volumen, sino una caja o dos de vestidos y ropa blanca, porque lo demás costará más el traerlo que acá vale y el dinero que envío, lo que hubiéredes de menester”.⁴⁸

⁴⁷ *Ibidem*, p. 331.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 310.

No obstante estas previsiones, al parecer en la misma flota había posibilidad de adquirir prendas y algunas ciudades principales del Nuevo Reino ya ofrecían varias opciones en sus mercados locales, ante lo cual resultaba innecesario cargar con tanto equipaje. No en vano Miguel Hidalgo le recomendó a su suegro el médico Juan Martínez que no trajera más ropa que la que llevara puesta en el viaje pues en Cartagena podía surtirse fácilmente.

Cualquier persona que cruzara el Atlántico era una oportunidad precisa para servir de correo. Los pedidos fueron de diversa índole, desde imágenes sagradas hasta alimentos que eran añorados en la lejanía de estas tierras.

Leonor Núñez, residente en Cartagena, se enteró que María de Cárdenas pronto abordaría la flota y por ello a través de su esposo le pidió el favor de traer una “imagen de Nuestra Señora de bulto para vestido”.

Francisco González de Castro solicitó en 1568 a algunos de sus parientes residentes en Trujillo que entregaran a Juan Antonio de Castro en el puerto de Sevilla dos docenas de perniles “que sean buenos” y tres o cuatro arrobas de “quesos de la tierra” debidamente almacenados en una caja. Castro se aseguraría de traer esta encomienda en el viaje que estaba por realizar a América.

La acaudalada María Bazán de Espeleta pidió encarecidamente a su hijo que cuando se embarcara no olvidara traer una pipa de vino que le sería de mucho contento y alivio ante las desgracias que había padecido últimamente con la pérdida de su marido y su acentuada crisis económica.

Uno de los encargos más importantes en materia de supervivencia era traer herramientas y elementos de trabajo de difícil consecución en América y que eran claves para el despegue económico en estas tierras. Entre los pedidos figuraron instrumentos de herrería, cinceles, tijeras y puntillas de acero.

Otro de los encargos que se alcanzan a detectar en las cartas eran esclavos de servicio. Hernando López Calcinas envió a su esposa que estaba radicada en Sevilla a través del viajero Jerónimo Cruz un total de 100 pesos para que comprara un negro o una negra esclava de servicio. Diego Daza, residente en Cartagena, persuadió en 1575 a su esposa Isabel López para que viniera inmediatamente a América, para lo cual debía vender sus dos esclavas, quienes no podían viajar por ser una de ellas morisca y la otra casada. En su reemplazo se debían comprar dos negras.⁴⁹

⁴⁹ *Ibidem*, p. 290.

Los avatares del viaje transatlántico y la llegada al Nuevo Reino

Muchas peripecias debieron afrontar las primeras embarcaciones que cruzaban el Atlántico⁵⁰ ante lo cual no era extraño que los viajeros se encomendaran a Dios, un reflejo fehaciente de la profunda religiosidad de los españoles del siglo XVI.⁵¹

Ante tantas dificultades y con miras a contar con mayor seguridad ante el ataque de piratas se optó por agrupar los barcos en flotas organizadas y protegidas. A partir de 1565 el comercio se efectuó a través de dos flotas que zarpaban cada año de Sevilla, cuyos puertos de destino eran Cartagena, Nombre de Dios y Veracruz.⁵² En tiempos del rey Felipe II fue creada la Armada compuesta por seis u ocho barcos de guerra para custodiar las naves comerciales.

Así entonces, tal como se menciona en las cartas de los emigrantes a Indias, existieron al menos tres opciones de transporte: los navíos de aviso, la flota y la armada. Parece ser que la flota era reconocida como el medio más seguro.⁵³ No en vano, Diego Morales, residente en Cartagena, le recomendó a su esposa que viajara a través de ese medio pues así podía venir “más segura y más acomodada”. Igual exigencia le hizo Hernando López Calcinas a su mujer que estaba próxima a venir a América a mediados de 1591.

En España las embarcaciones partían del puerto de Sevilla, principal puerto marítimo. Allí vivían tratantes de varias nacionalidades que trabaja-

⁵⁰ Sobre las vicisitudes y penalidades sufridas en estos viajes, véase J.L.Martínez, *Pasajeros de Indias: viajes transatlánticos en el siglo XVI*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 117-154, 1983.

⁵¹ Esta época estuvo influenciada por la reforma protestante y el Concilio de Trento. Bajo el marco del pensamiento humanista de la Edad Moderna, se propendió por una religiosidad más espiritual y sencilla, en claro rechazo al lujo, a la ostentación y al excesivo poder político de algunos sectores eclesiásticos. A. Fernández Collado, *Historia de la Iglesia en España. Edad Moderna*, Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo, pp. 87-129, 2007.

⁵² M.L. Laviana Cuetos, *La organización de la Carrera de Indias, o la obsesión del monopolio*, Cuadernos Monográficos del Instituto de Historia y Cultura Naval, núm. 52, Instituto de Historia y Cultura Naval, Madrid, p. 28, 2006.

⁵³ M. Lucena, *La Flota de Indias*, Cuadernos de la Historia, vol. 16, núm. 74, Universidad de Chile, Santiago de Chile, pp. 1-31, 1996.

ban en el comercio con las Indias. Cartagena era el punto de llegada en Tierra Firme y por allí pasaban las mercancías que iban para Río de la Plata, Chile, Perú y Quito.

El tiempo de partida de la flota estuvo supeditado a una serie de condiciones como el factor climático, la presencia de piratas, la reparación de los navíos y las súbitas órdenes impartidas por la Corona, entre otras.⁵⁴ No es extraño entonces que el día de salida tomara desprevenido a más de uno. Sebastián Gómez explicó cómo su hijo no pudo embarcarse a principios de 1589 desde España por haber llegado luego que partió la flota.

Respecto al itinerario, Cristóbal Vivas les recomendó a sus familiares que procuraran tomar la ruta de Santo Domingo o Puerto Rico porque aseguraba mejores condiciones de navegación y evitaran venir por Cartagena “porque es a mucho trabajo y con más riesgo de su persona”.⁵⁵

El tiempo aproximado de viaje durante esta segunda mitad del siglo XVI era de 50 días, tal como lo pudieron constatar Martín Domínguez y Diego de Saldaña. Otro pasajero, Antonio Bautista, se demoró 43 días en su viaje de Cádiz a Cartagena. Sebastián Gómez fue más específico al contar su propia experiencia pues afirmó haber partido de España el 13 de marzo de 1568 y arribó a Santa Marta el 7 de mayo.

Era, sin duda, un viaje extenso, incierto y costoso que impedía a los parientes ubicados a uno y otro lado del Atlántico verse tan seguido como era el anhelo generalizado. Ese fue el sentimiento exteriorizado por Alonso Rodríguez en momentos en que escribía una carta desde la ciudad de Popayán a su hermano radicado en La Puebla de Montalván: “[...] si yo pudiera, o fuera el viaje más corto, yo me hubiera ido por verlos, que no deseo otra cosa todos los días del mundo. Mas como la tierra sea tan lejos, que hay de distancia dos mil leguas o más, parece que este camino no se puede andar más de una vez en la vida, como digo”.⁵⁶ Algunos terminarían sus vidas en América y jamás volverían a verse con sus seres queridos.

Múltiples fueron las complicaciones que debieron afrontarse en el viaje transatlántico. Gonzalo Campo, quien había logrado asentarse en la ciudad de Cali a principios del siglo XVII, alertó a su hermano Sebastián sobre las

⁵⁴ N. Castillo Mathieu, *La llave de las Indias*, Ediciones El Tiempo, Bogotá, p. 24, 1981.

⁵⁵ E. Otte, *Cartas privadas...*, p. 317.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 355.

vicisitudes que debían soportar en el viaje marítimo, especialmente cuando venían mujeres y niños.

El sacerdote Juan Gutiérrez de la Cueva, secretario del obispado de Quito, relató cómo a pesar de que iba en la embarcación *Almiranta*, la mejor de la flota, fueron presa de una gran tempestad al momento de partir de Cartagena en 1580:

Y fue Dios, nuestro Señor, servido que nos dio un temporal tan recio que nos abrió la nao por la proa, y nos íbamos anegando con gran tormenta, estando todos pidiendo a Dios misericordia, al fin, a cabo de quince días, teniéndonos por perdidos, fue Dios servido arribamos al puerto, donde salimos no con poca ventura, sino muy mucha, y con la tormenta alijaron en la mar todo cuanto llevábamos, no teniendo cuenta cada uno sino con sólo salvar la vida que tan pérdida juzgábamos estar.⁵⁷

No hacía mucho este viajero había naufragado en el río Aína donde perdió más de 1,000 ducados. Quedó tan pobre que no le fue posible proseguir en el viaje y debió devolverse a Quito a dar cuenta a su superior de estos incidentes.

Diego de Saldaña debió esperar un tiempo en Cartagena mientras salía la flota porque estaba esperando que viniese de Lima el virrey. Una vez llegó este alto funcionario a Cartagena, recibió una comunicación del monarca Felipe III en la que le informaba que por salir tarde la flota de este puerto debía hacer una escala en La Habana ante el peligro de 60 galeones ingleses que pretendían asaltar la flota española en las aguas del mar Caribe. Como medida de seguridad, salieron dos zabras con el tesoro Real para que la flota no quedara desguarnecida. Así entonces, de 100 pasajeros que tenían planeado embarcarse, 60 decidieron abstenerse por no aventurarse a tan alto riesgo.

El viaje podía traer otro tipo de desilusiones para los pasajeros. Antonio Bautista lamentó el hecho de que el general de la flota que había partido de Cádiz no quiso parar en Canarias para aprovechar el buen tiempo y acortar el recorrido. Sentía mucho dolor, especialmente por el hecho de no haber podido saludar a su madre, hermanos y demás familiares que residían en esta isla.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 293.

Con tantas dificultades no era extraño encontrar temor entre los viajeros. Hacia finales de 1582 Cristóbal de Vivas mandó decir a su hijo que no dilatará más su traslado a América. Le envió una voz de estímulo al pedirle que no dejara de venir simplemente “por miedo de la mar” pues estaba demostrado que, si cada año miles de españoles hacían la travesía, no veía por qué él no podía hacerlo.

Las embarcaciones que arribaban en Tierra Firme atracaban en los puertos de Santa Marta⁵⁸ y especialmente en el de Cartagena. Pero ahí no terminaba el periplo para todos pues algunos tenían como destino final algún punto del Nuevo Reino mientras que otros debían recorrer más camino para llegar a Quito o al virreinato del Perú y Río de La Plata.

Los familiares y amigos que esperaban con ansias a sus allegados debían coordinar lo necesario para la llegada a aquellos puertos y el traslado para los que vivían en otras ciudades del interior del Nuevo Reino. Esto implicaba tener el dinero listo para esta operación de traslado, ya fuera por tierra o a través del río Magdalena,⁵⁹ recurriendo en ocasiones a algunas amistades que ayudaran en esa labor.

A Andrés, su padre Sebastián Gómez residente en la ciudad de Santa Fe de Antioquia, le dio instrucciones de que cuando fondeara la flota en la ciudad de Cartagena preguntara por él en la casa del tesorero.

Diego de Saldaña prometió que esperaría a su mujer Águeda Martínez en el puerto de Cartagena en donde estaría pendiente hasta cuando se asomara la flota. El objetivo era no quedarse allí sino “salir a tierra más apacible que ésta, y de más regalo y menos calor”.

Juan de Camargo residente en Tamalameque se aseguró de recomendarle en 1573 a sus hijos que al pisar el puerto de Cartagena podían alojarse temporalmente en casa de Francisco Martínez, escribano mayor de la gobernación, o en la residencia del también escribano Lorenzo Martín. Allí serían bien atendidos y de inmediato se le notificaría a Camargo quien estaría listo

⁵⁸ El puerto de Santa Marta fue prácticamente desplazado por el de Cartagena y desde 1566 se escucharon lamentos de los gobernadores que solicitaban a la Corona que la flota hiciera escala en aquella ciudad. N. Castillo Mathieu, *La llave de las Indias*, p. 55.

⁵⁹ Para estas excursiones se utilizaron básicamente los caminos indígenas y las nuevas rutas diseñadas por los españoles, además de una intrincada red hidrográfica que bañaba el territorio neogranadino. G. Arciniegas, *Caminos reales: caminos del mar, caminos en tierra*, en M. Useche Losada (ed.), *Caminos Reales de Colombia*, Fondo Fen, Bogotá, pp. 19-34, 1995.

para ir por ellos o buscar quien los transportara por el río Magdalena⁶⁰ hasta su lugar de domicilio.

Dos años más tarde desde esa misma población ribereña, la viuda María Bazán de Espeleta impartió instrucciones a su hijo Pedro para que a su llegada a Cartagena pernoctara temporalmente en casa del gobernador de Cartagena don Pedro Fernández, quien había tenido una estrecha amistad con su difunto marido. A través de la posta, aquella mujer sería informada sobre dicho advenimiento y estaría atenta para enviar las canoas que lo movilizarían por vía fluvial hasta Tamalameque.

Mil reales tenía listos Marcos Martín para que su mujer viajara desde Cartagena hasta la ciudad de Tunja en donde él estaba asentado. Otro español radicado en esta ciudad del altiplano, Alonso Herojo, creía que por su avanzada edad no alcanzaría a recibir a su esposa y a su hija, y por ello, les recomendó llegar con total confianza a la casa del capitán Juan de Avendaño en donde durante doce años lo habían hospedado con mucho esmero y atenciones. Allí en esta morada podían disfrutar del dinero y del caballo que Herojo tenía como patrimonio.

Cuando había que emprender peregrinajes más largos, cualquier aliciente era bienvenido. Diego de Saldaña venía a mediados de 1590 del Perú y le fue forzoso “hacer un alto” en la ciudad de Santa Fe mientras partía la flota de Cartagena. En aquella capital del Nuevo Reino pudo encontrarse con su hijo Diego, lo que fue para él un motivo de inmensa alegría.

A modo de epílogo

La enorme distancia transatlántica que separaba a España de los dominios americanos generó una serie de estrategias que buscaban mantener el contacto y la ayuda económica, además del interés natural de renovar los sentimientos filiales y de amistad.

Precisamente, las cartas y las remesas se ubican dentro de esas estrategias siendo objeto de inmensas dificultades logísticas en el largo viaje por

⁶⁰ En este caso, se navegaba por el río Magdalena hasta el punto donde se tomaban el camino del Carare hasta adentrarse a la ciudad de Vélez y de allí a la ciudad de Tunja. El viaje de Cartagena a Santa Fe, la capital del Nuevo Reino, era de aproximadamente 40 días aunque podía prolongarse por el ataque de los indios ribereños o por dificultades climáticas o de navegación. A. Ybot León, *La arteria histórica del Nuevo Reino de Granada*, Editorial ABC, Bogotá, p. 38, 1952.

recorrer. Particularmente, las cartas fueron medios claves para mantener vivo el tejido de relaciones sociales entre la metrópoli y las Indias. Un reflejo fehaciente de las añoranzas y sentimientos, siempre con la esperanza de un pronto reencuentro.

El viaje fue precisamente la cristalización del anhelo de ese reencuentro. A través del intercambio epistolar pudieron observarse todos los preparativos que implicaba atravesar el océano Atlántico, desde el trámite de la licencia hasta los gastos, provisiones y equipajes. Varios obstáculos debieron sortearse durante esta larga travesía, además de lo que había que disponer para asegurar el traslado del viajero desde puerto de arribo en Cartagena hasta el sitio final de reencuentro con el ser querido.

Son estos testimonios claras evidencias de las proezas y sacrificios que debieron afrontar estos primeros aventureros y colonizadores que ayudaron a forjar el desarrollo del territorio americano trayendo consigo la impronta social y cultural de su natal España.

No obstante, vale reconocer que progresivamente, con el transcurrir de los años, la vida para los colonizadores se tornó más amable y los viajes más seguros, lo cual de alguna forma aumentó las buenas expectativas que ofrecía el territorio americano.⁶¹

Bibliografía

- Archivo General de Indias, *Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII*, Imprenta de la Gavidia, Sevilla, tomo III, 1946.
- Arciniegas, G., “Caminos reales: caminos del mar, caminos en tierra”, en Useche Losada, M. (ed.), *Caminos Reales de Colombia*, Fondo Fen, Bogotá, pp. 19-34, 1995.
- Avellaneda Navas, J.I., *La expedición de Gonzalo Jiménez de Quesada al mar del Sur y la creación del Nuevo Reino de Granada*, Banco de la República, Bogotá, 1995.

⁶¹ M. Mörner, “La emigración española al Nuevo Mundo antes de 1810. Un informe del estado de la investigación”, *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 32, Escuela de Estudios Hispano-americanos, Sevilla, pp. 43-89, 1975.

- Borges, A., “La mujer pobladora en los orígenes americanos”, *Anuario de Estudios Americanos*, núm. XXIX, Escuela de Estudios Hispano-americanos, Sevilla, pp. 389-443, 1972.
- Boyd-Bowman, P., “La procedencia de los españoles de América, 1540-1559”, *Historia Mexicana*, vol. 17, núm. 65, El Colegio de México, México, D.F., pp. 37-71, 1967.
- Candau Chacón, M.L., “Emociones y lágrimas. Llantos y lamentos de mujeres”, Candau Chacón, M.L. (edit.), *Las mujeres y las emociones en Europa y América: siglos XVII-XIX*, Editorial de la Universidad de Cantabria, Santander, pp. 59-92, 2016.
- Castillo Gómez, A. “Afectos y disimulos en las cartas privadas de las emigrantes a Indias (siglos XVI y XVII)”, en Candau Chacón, M.L. (comp.), *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*, Universidad de Huelva, Huelva, pp. 301-318, 2014.
- Castillo Mathieu, N., *La llave de las Indias*, Ediciones El Tiempo, Bogotá, 1981.
- Fernández Collado, A., *Historia de la Iglesia en España. Edad Moderna*, Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo, 2007.
- Gutiérrez de Pineda, V., *La Familia en Colombia: trasfondo histórico*, Editorial de la Universidad de Antioquia, Medellín, 1997.
- Hidalgo Brinquis, M.C., “La fabricación del papel en España e Hispanoamérica en el siglo XVII”, en Cabezas Fontanilla, S. (ed.), *V Jornadas científicas sobre documentación de Castilla e Indias en el siglo XVII*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 208-223, 2006. Recuperado <<https://www.ucm.es/data/cont/docs/446-2013-08-22-9%20fabricacion.pdf>>.
- Jurado Jurado, J.C., “Forasteros y transeúntes en América, siglo XVIII. El caso de Francisco Fernández de la Fuente”, *Revista de Indias*, vol. LX, núm. 220, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, pp. 651-662, 2000. Recuperado de <<http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/viewArticle/502>>.
- Lane, K.E., “Corsarios, piratas y la defensa de Cartagena de Indias en el siglo XVI”, en Calvo Stevenson, H. y Meisel Roca, A. (eds.), *Cartagena de Indias en el siglo XVI*, Banco de la República, Cartagena, pp. 98-118, 2009.
- Laviana Cuetos, M.L., “La organización de la Carrera de Indias, o la obsesión del monopolio”, *Cuadernos Monográficos del Instituto de Historia y Cultura Naval*, núm. 52, Instituto de Historia y Cultura

- Naval, Madrid, pp. 19-35, 2006. Recuperado de <http://digital.csic.es/bitstream/10261/26615/1/Organizacion_carrera_Indias.pdf>.
- Lucena, M., “La Flota de Indias”, *Cuadernos de la Historia*, vol. 16, núm. 74, Universidad de Chile, Santiago de Chile, pp. 1-31, 1996.
- Márquez Macías, R., “El amor y el olvido en la correspondencia privada de los emigrantes en América”, en Castillo Gómez, A. y Sierra Blas, V. (coords.), *Cinco siglos de cartas. Historias y prácticas epistolares en las épocas moderna y contemporánea*, Universidad de Huelva, Huelva, pp. 275-290, 2014.
- Martínez, J.L., *El mundo privado de los emigrantes en Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1992.
- *Pasajeros de Indias: viajes transatlánticos en el siglo XVI*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 117-154, 1983.
- Navarro Bonilla, D., *Del corazón a la pluma: archivos y papeles privados femeninos en la Edad Moderna*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004.
- Orobitg, C., “El sistema de las emociones: la melancolía en el Siglo de Oro español”, en Amelang, J.S y Tausiet, M., (eds.), *Accidentes del alma: las emociones en la Edad Moderna, Acciones del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Abada Editores, Madrid, pp. 71-98, 2009.
- Ots Capdequí, J.M., *El Estado español en las Indias*, El Colegio de México, México, D.F., 1941.
- Otte, E., *Cartas privadas de emigrantes a Indias 1540-1616*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1996.
- Patiño, V.M., *Historia la cultura material en la América Equinoccial*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, tomos I, IV, 1990.
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, tomo II, 1973.
- Rodríguez Lorenzo, S.M., “El contrato de pasaje en la carrera de Indias (1561-1622)”, *Historia Mexicana*, vol. 66., núm. 3, El Colegio de México, México, D.F., pp. 1.479-1571, 2017. Recuperado de <<http://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/3384/3179>>.
- Sánchez Rubio, R. y Testón Núñez, I., *El hilo que une: las relaciones epistolares en el Viejo y el Nuevo Mundo (siglos XVI-XVII)*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 2000.

- Stangl, W., “Un cuarto de siglo con *Cartas privadas de emigrantes a Indias*. Prácticas y perspectivas de ediciones de cartas transatlánticas en el Imperio español”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 70, núm. 2, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, pp. 703-776, 2013. Recuperado de <<http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/viewArticle/610>>.
- Valenzuela Acosta, C., “Servicio de correos en el Nuevo Reino de Granada 1717-1769”, *Trayectoria de las Comunicaciones en Colombia*, Ministerio de Comunicaciones, Bogotá, tomo I, pp. 150-168, 2009.
- Ybot León, A, *La arteria histórica del Nuevo Reino de Granada*, Editorial ABC, Bogotá, 1952.

REPRESENTACIONES FOTOGRÁFICAS DEL HABITAR EN
MENDOZA, ARGENTINA. REGISTROS EN LA REVISTA
LA NUEVA ERA (1907)

Verónica CREMASCHI*

Recibido el 8 de agosto de 2017; aceptado el 15 de octubre de 2017

Abstract

During the first years of the XXth Century, Mendoza experimented transcendental changes. Ways of living were affected. By analyzing several photographs published in the magazine *La Nueva Era*, we intend to understand conditions of life in Mendoza in two modalities: petite-hotels and conventillos. We are especially interested in representation codes of different housing in the early twentieth century.

Key words: *Dwellings, photographs, Mendoza, 1907.*

Resumen

Durante los primeros años del siglo xx la provincia de Mendoza experimentó cambios trascendentes. La ciudad creció a ritmo acelerado, luego de recibir grandes contingentes de inmigrantes y el impacto de la llegada del ferrocarril en 1885. Debido a estas transformaciones, las formas del habitar de la provincia se vieron afectadas. Mediante el análisis de distintas fotografías publicadas en la revista *La Nueva Era* de 1907, pretendemos conocer las condiciones habitacionales en la ciudad en sus extremos opuestos, los *petits hotels* y los conventillos. Sumado a ello, pretendemos analizar los

* Licenciada y profesora de historia del arte, doctora en Historia, becaria postdoctoral de CONICET, profesora de Historia de la Crítica del Arte de la Facultad de Artes, UNCuyo.

códigos de representación que subyacían a las fotografías que circularon en la Revista La Nueva Era en los albores del siglo XX.

Palabras clave: *habitar, fotografía, Mendoza, 1907.*

Introducción

La fotografía resulta una herramienta muy valiosa como fuente documental de la historia de la cultura debido a que es un instrumento de representación compleja que evidencia el interés por mostrar ciertas aristas recortadas de una realidad múltiple. Es, por ende, un enunciado, una expresión de una visión del mundo en particular, que deja de lado un sinnúmero de representaciones posibles. Por ello, así como muestra ciertos fragmentos, oculta y disimula otros que no le resultan trascendentes. Como todo producto cultural, la fotografía es la resultante de la acción del hombre en un determinado tiempo y espacio que opta por un asunto especial y emplea los medios técnicos para realizarla.¹ En este sentido es una representación sobre algún tema de la realidad, ya que resulta un recorte realizado por un sujeto social determinado que, con su acción, influye en modelar otras representaciones.

Nos muestra un fragmento seleccionado de lo real que es un testimonio según un filtro cultural. En este sentido toda fotografía es un residuo del pasado según una mirada determinada.² Así como ocurre con el periódico, existe un “contrato de lectura” en la fotografía de prensa, debido a que es una práctica de comunicación. Este contrato subyacente se establece entre la instancia enunciativa y la instancia receptiva, entre emisor y receptor de la imagen,³ quienes son partícipes activos de este circuito constante del fluir de las ilustraciones. El fotografiar es el hacer-ver de un sujeto, el interpretar es el hacer-ver del lector en la fotografía.⁴ Entendemos, que la imagen es como un texto en el sentido de que presenta una unidad discursiva superior a una cadena de proposiciones visuales aisladas, es decir que se manifiesta

¹ B. Kossoy, *Fotografía e historia*, La marca, Buenos Aires, 2001, p. 31.

² *Ibidem*, pp. 33- 42.

³ S. Facio, *La fotografía en la Argentina. Desde 1840 hasta nuestros días* La Azotea, Buenos Aires, 2009, p. 44.

⁴ *Ibidem*, p. 96.

como un todo estructurado e indivisible de significación que puede ser actualizado por un lector o destinatario.⁵

Comprendemos, a su vez, que el análisis de estos fragmentos de la realidad no se realiza desde una perspectiva objetiva e imparcial y que la interpretación es una práctica social realizada sobre otra práctica social, que es la fotografía.⁶

A partir de estas consideraciones, si bien en este trabajo consideramos que la observación y análisis de las fotografías aparecidas en la prensa del periodo puede otorgar pistas interesantes en el conocimiento del pasado, desestimamos su condición de “veracidad”, debido a que tenemos presente que se ve condicionada por múltiples filtros de selección y transformación: desde el fotógrafo hasta el editor⁷ e incluso la recepción y circulación. Por el contrario, consideramos que aquello que se nos muestra no es nunca “inocente”, pues tiene un impulso histórico y un propósito político.⁸

A pesar de todos estos reparos y consideraciones, consideramos que el análisis de la fotografía es especialmente trascendente para comprender procesos de la primera mitad del siglo XX, ya que su estudio complementa el análisis de los discursos o de los documentos escritos. Su trascendencia durante esta etapa se debe a que la fotografía fue empleada no sólo para la realización de retratos, sino que también se la utilizó para capturar paisajes de la vida cotidiana, escenas típicas, etc. A diferencia de lo que sucedía a fines del siglo XIX, de a poco el retrato deja lugar a la documentación y la crónica. Esta ampliación en los intereses y empleos de la fotografía la transforma en una herramienta muy valiosa para la historia cultural.

Además de ser un importante recurso como fuente de la historia, la fotografía es importante en sí misma puesto que su estructura y composición nos indica las concepciones que se tenía en las distintas épocas sobre los códigos de representación característicos de cada tema representado.

En este sentido, dentro de lo específicamente disciplinar de la fotografía, un interesante cambio es que comenzó a desplazarse de los ámbitos privados a la difusión pública y masiva por medio de la prensa. Esta condición la

⁵ *Ibidem*, p. 39.

⁶ *Ibidem*, p. 33.

⁷ Braojos A. en Ramírez, L., “Representación de la guerrilla en la fotografía de prensa: de las guerrillas liberales a las guerrillas comunistas”, *Revista chilena de antropología visual*, núm. 4, CEA VI, Santiago, julio, 2004, pp. 118-137.

⁸ Meyer, P. en *Ibidem*.

puso al servicio de la velocidad y la primicia, las que condicionaron sus códigos de representación.

La sociedad entre prensa y fotografía se produjo en los inicios del siglo XX, cuando se sucedió el tránsito del periodismo “ilustrado” al periodismo “gráfico”; o sea, del que empleaba el dibujo y el grabado a aquel otro cuyo fundamento era el uso de la imagen fotográfica.⁹ La fotografía resultaba un elemento de neta carga “contemporánea”, consustancial a la propaganda e intrínseco a la profunda y fascinante complejidad de los nuevos tiempos.¹⁰

Las posibilidades de reproducción y distribución que implicaba el periódico, potenció el poder comunicativo de la fotografía, que ahora era accesible a un mayor número de personas. La circulación mediática es interesante porque, como ha destacado Walter Benjamin,¹¹ aunque se deprecian su aquí y ahora, las obras “salen” al encuentro de su destinatario. Es decir que, aunque lo que se difunde por medio de soportes que permiten su reproducción pierde su situación circunstancial, se le agrega el beneficio de que llega con efectividad a las masas consumidoras. Si bien el problema de la reproductibilidad técnica abordado por Benjamin se adecuaba, mayormente, a la pintura, es interesante relacionarlo a la fotografía, ya que la condición de ser reproducida, incrementaban fuertemente las posibilidades de exhibición. Como afirma Barthes,¹² reproduce al infinito lo que ha tenido lugar una sola vez, repite mecánicamente lo que nunca más podrá repetirse existencialmente.

Si bien escapa del periodo tratado, es conveniente consignar que en la rica sociedad del periodismo y la fotografía tuvo especial trascendencia la aparición de la cámara Leica en 1926, que modificó el mundo de la fotografía periodística y por ende la apariencia de los periódicos, debido a que, por ser transportable y liviana, fue sinónimo de acción y rapidez.¹³ A partir de este momento, los estudios de fotografía se convirtieron en agencias de fotos de noticias que enviaban a sus operadores a distintos puntos del país para registrar los hechos.¹⁴ Este suceso fue la culminación de los cambios

⁹ A. Braojos Garrido, “La fotografía de prensa como fuente histórica. Un modelo de referencia: la aportación sevillana”, *Ayer. Revista de historia contemporánea*, núm. 24, Asociación de Historia Contemporánea, España, 1996, pp. 69- 90.

¹⁰ *Ibidem*, p. 72.

¹¹ W. Benjamin, *Discursos ininterrumpidos I*, Taurus, Buenos Aires, 1989, p. 19.

¹² Barthes, R., *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*, Paidós, Barcelona Ibérica, 1989, p. 29.

¹³ Facio, S., *Ibidem*, p. 68.

¹⁴ *Ibidem*.

que veremos comenzaron a inicios del siglo y que permitieron que las características “estáticas” y descontextualizadas de las fotografías de estudio se transformaran. Salir en búsqueda de las imágenes en el exterior otorgó a las imágenes un dinamismo y una rapidez que no eran evidentes en las fotos en interiores.

A partir de estas consideraciones nuestro trabajo tiene por finalidad dos objetivos principales. Por un lado, intenta complementar otros estudios relativos al habitar en la primera mitad del siglo XX en la provincia de Mendoza, basándonos en lo aportado por las fuentes fotográficas. Por otro lado, indaga en los códigos representacionales de las temáticas presentadas, objetivo que se liga en mayor medida a los problemas disciplinares específicos de la fotografía.

Los conventillos en La Nueva Era

Los conventillos en La Nueva Era: Ángel Rama en su libro *La ciudad letrada* afirma que de todas las ampliaciones letradas de la modernización la más notoria fue la de la prensa. En esta expansión, que se sucedió al iniciarse el siglo XX, tuvieron protagonismo los nuevos lectores surgidos de las leyes de educación común, los que no robustecieron el consumo de libros sino que se inclinaron por el de diarios y revistas.¹⁵ Esto es interesante porque nos da una pauta de la importancia que adquirieron los contenidos expresados en las páginas de las publicaciones periódicas. Estos eran consumidos de forma masiva por el gran público, que cada vez tenía más capacidades de lectura. Sin embargo, conviene recordar que los analfabetos en Mendoza representaban el 58% de la población en 1895, y aunque este número bajó a 42% hacia 1909,¹⁶ estos porcentajes nos indican que la circulación de diarios y revistas llegaba a un sector parcial de la población.

Durante los primeros diez años del siglo XX se observa, tanto en revistas como en diarios, un escaso material gráfico. Sobre todo en los matutinos las fotografías se emplean sólo para ilustrar casos especialmente trascendentes. Así es que aparecen de forma esporádica y aislada como como soporte gráfico de un hecho destacado, un ejemplo de ello es la fotografía del cuerpo

¹⁵ A. Rama, *La ciudad letrada*, Arca, Montevideo, 1998, p. 66.

¹⁶ J.M. Cerdá, *El mercado de trabajo y las condiciones de vida en Mendoza a comienzos del siglo XX*, disponible en <<http://cdn.fee.tche.br/jornadas/2/H7-02.pdf.s.f.p.10>>, consultado el 17 de octubre de 2017.

de Newbery el 2 de marzo de 1914 o del gobernador José Néstor Lencinas fallecido en 1920 y su pompa fúnebre. También existen algunas relacionadas con los festejos patrios, tanto la conmemoración de los cien años del 25 de Mayo de 1810, como los del 9 de Julio de 1916. Estos ejemplos se destacan debido a que, para esas fechas, son unas de las pocas noticias en las que se ha incluido material ilustrativo.

Las revistas dieron mayor espacio a las fotografías, las que, incluso, eran de notable mejor calidad.

Estas publicaciones eran de interés general o cultural y atendían a temas literarios, artísticos y sociales. Algunas de las más destacadas son: *La Revista* (1913), continuidad de *La Revista de Cuyo*, *La Semana* (1918 en adelante), *La Quincena Social* (1918 en adelante), entre otras.

De las publicaciones existentes en de los primeros años del siglo XX nos centraremos en la revista *La nueva Era*. Esta elección se debe a que, si bien algunas de las publicaciones consignadas tenían un importante despliegue de imágenes y fotografías, salvo la seleccionada, ninguna dio testimonio gráfico de las formas de habitar de los sectores menos favorecidos de las primeras décadas del siglo. Si existió algún tipo de referencia, esta fue publicada solamente en los diarios y hacia la década de los cuarenta. Pocos datos existen sobre la revista que aquí nos ocupa, el primer número salió el 22 de junio de 1907 y, en la Hemeroteca de la Biblioteca Pública General San Martín, hay algunos números disponibles del mismo año. En los libros que tratan sobre el tema de las revistas culturales en Mendoza, no hay referencias a ella.¹⁷ Sin embargo, resulta interesante citarla debido a que, como mencionamos, es la única que en sus páginas publicó distintas fotos de algunos conventillos existentes en Mendoza.

Analicemos los ejemplos que figuraron en esta revista. Como generalidad las fotografías se publicaron sin ninguna reseña espacial o temporal, no podemos precisar de qué sector de la ciudad se trataba. Los epígrafes titulan a las fotos con el amplio concepto de “Apuntes Mendocinos. Por los Suburbios”. Esto nos da la pauta de que se trata de imágenes de los alrededores de la ciudad. Esta imprecisión da cuenta de que son ejemplos de una situación que podía apreciarse en distintos puntos geográficos de la ciudad. Un paisaje cotidiano de esta urbe en franco crecimiento.

¹⁷ G. Videla de Rivero, *Revistas Culturales de Mendoza. 1905-1997*, EDIUNC, Mendoza, 2000 y E. Cunietti, *Hacia una historia de la literatura mendocina*. A. Roig et al., *Mendoza, cultura y economía*, Caviar Bleu, Mendoza, 2004, pp. 329-397.

Desde el punto de vista de la representación se aproximan a las características que poseía la pintura de costumbres del siglo XIX,¹⁸ ya que como en ellas, las imágenes aparecidas en la revista representan un arquetipo, un modelo que condensa a muchas situaciones similares. Siguiendo también la pauta objetiva y documental que tenía el género costumbrista. En las fotografías tampoco hay referencias que demuestren la toma de posición con respecto a la situación retratada, que indique algún juicio valorativo. No estaban llamadas a hacer una denuncia social, sino a intentar mostrar una situación que existía en la ciudad como un proceso “natural” del crecimiento urbano y el aluvión inmigratorio.

La primera imagen (Fotografía 1) representa un conventillo. Una vieja casa de adobe ha sido transformada en piezas de alquiler para diferentes familias. Testimonian esta transformación los braseros que se encuentran en la puesta de las habitaciones, que serían de equipamiento a cada cuarto alquilado.

La palabra conventillo, aparece, según Mario Sabugo, en España en 1620 y en Buenos Aires en la segunda mitad del siglo XIX, etimológicamente alude a reunión, ya que *conventum* en latín, se origina en el verbo “convenio”, compuesto de *con* y *venire*, que significa acudir, reunirse, acordar.¹⁹ El mismo autor, menciona, a su vez, variantes como *conventiyo*, la regresión *convento*, la forma vétrica *yotivenco* y el juego paronomástico *convoy*, corrupción del estadounidense *cowboy*.²⁰

¹⁸ Luego de las independencias americanas el continente se abrió al mundo comercial y cultural europeo. Muestra de ello es el incremento en la importación y exportación de productos y el fomento de la inmigración por parte de las nacientes naciones. Pronto todo el continente fue visitado por distintos inversores, navegantes y artistas europeos que venían a estas latitudes contemplando la posibilidad de insertarse en este nuevo y prometedor mercado (N. Majluf, *Pattern-book of nations: images of types and costumes in Asia and Latinamerica, 1800-1860. Catálogo Reproducing Nations: Types and Costums in Asia and Latin-America, c. 1800-1860*, American Society, ed. 2006, p. 8). El conjunto de estas obras que tratan de tipos étnico, sus usos y costumbres es denominado costumbrismo. Una gran cantidad de artistas se localizó en situación para construir un mundo de imágenes que era reclamado ávidamente por los países europeos.

¹⁹ J. Ramos, “Arquitectura del habitar popular en Buenos Aires: el conventillo. Buenos Aires”, *Seminario de Crítica*, Buenos Aires, Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas, 1999, p. 23.

²⁰ *Ibidem*.

Esta forma de habitar, que consistía en una serie de cuartos de alquiler en torno a un patio, se localizaba en el casco urbano y dio cobijo a la gran cantidad de inmigrantes que ingresaron al país a fines del siglo XIX.²¹

Los conventillos aparecieron, en gran medida, debido a la densificación urbana operada durante el proceso de metropolización, en el cambio de siglo; momento en que se produjo un alza del valor de la tierra urbana, sobre todo en el área céntrica y barrios aledaños.²² Esto condujo a que se intentara optimizar el espacio y que muchas casonas antiguas fueran divididas y subalquiladas a distintas familias. Los primeros conventillos aparecieron como adaptación de antiguas “casas chorizo” o casonas de patios, obsoletas o muy deterioradas, ubicando en cada cuarto una familia,²³ la foto responde a esta tipología. En general se ubicaban en los suburbios y cerca de las estaciones de tren, esto también pasaba en la Mendoza de inicios de siglo.

Estas habitaciones de alquiler albergaban a un gran número de inmigrantes que llegaba a diario a ciudad de los albores de las primeras décadas de 1900. En la provincia el proceso inmigratorio se dio en dos sentidos, uno relacionado con la inmigración impulsada desde el Estado nacional y otro propio de la zona de frontera, en la que influyeron los procesos económicos y políticos de Chile.²⁴ El censo de 1909 muestra que de una población total de 206,393 personas el 72.28% eran argentinos y el 24.71% extranjeros. La mayoría eran italianos (12.44%) seguidos por los españoles (10.88%), luego estaban los chilenos (4.06%) y por último los franceses (1.87%)²⁵. Lacoste destaca que en 1895 el 13.7% de la población era inmigrante mientras que en 1914 el 31.8%.²⁶

La ciudad de Mendoza creció a ritmo acelerado para entonces. La población de la provincia era de 223,532 habitantes y la ciudad contaba con 56,796 ciudadanos.²⁷ La modernización, el impacto inmigratorio, las prime-

²¹ R. Aboy, *Viviendas para el pueblo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica Argentina, 2005, p. 26.

²² J. Ramos, *ibidem*, p. 5.

²³ *Ibidem*.

²⁴ A. Paredes, “Los inmigrantes en Mendoza”, en Lacoste *et al.*, *Mendoza a través de su historia*, Mendoza, Caviar Bleu, 2004, pp. 210-244.

²⁵ J. Ponte, *La fragilidad de la memoria. Representaciones, prensa y poder de una ciudad latinoamericana en tiempos del modernismo. Mendoza 1885-1910*, Mendoza, Fundación CRYCIT, 1999, p. 137.

²⁶ Pablo Lacoste, *La generación del '80 en Mendoza (1880-1905)*, Mendoza, EDIUNC, 1995, p. 26.

²⁷ Dirección de Estadísticas y Censos D.E.C., enero, 1911, s/p.

ras manifestaciones sociales en contra de las oligarquías imperantes, dan muestra de la complejización de la vida en la urbe. La idea de progreso materializada en uno de sus íconos, el ferrocarril, que había llegado a la provincia en 1885, propició la rápida circulación de información, ideas y mercancías.²⁸

Así como sucedió en las ciudades que crecieron rápidamente en esta etapa, como Buenos Aires o Rosario, Mendoza tuvo sus conventillos. Si bien se observa un intento porque no proliferaran, muchos de ellos eran propiedad de la clase alta, lo que condujo a que no se erradicaran con facilidad debido a los intereses económicos que estaban en juego.²⁹ Las habitaciones insumían una parte importante de los sueldos de la clase trabajadora y a los locadores les resultaba más conveniente el alquiler de una propiedad de forma fraccionada que en su totalidad, esto condujo a que esta realidad se transformara muy lentamente.

En la provincia, el problema de la habitación popular convergían dos factores: la escasa cantidad y la mala calidad de las mismas.³⁰ Esto era potenciado por aspectos económicos desencadenados por el elevado costo de los alquileres que absorbía gran parte de los sueldos, lo que conducía al hacinamiento y la consiguiente ausencia de higiene.³¹

En las dos primeras décadas del siglo XX, los gobiernos que condujeron la provincia se caracterizaron por ser liberales en lo económico y conservadores en lo político.³² Por ello que la nueva burguesía agroindustrial proponía transformaciones en lo económico pero excluían de la participación política a los sectores de menores ingresos. El gobierno desplegó un aparato de control sobre los sectores populares que se refleja en que del presupuesto destinado al Ejecutivo, un 50% se derivaba a la policía, mientras que solamente el 17% a obras públicas.³³ Esta también contribuyó a que no se otorgaran soluciones al problema de la vivienda.

²⁸ Richard-Jorba, *Conflictos sociales en Mendoza entre dos crisis, 1890- 1916. Una larga lucha de los trabajadores por la conquista de sus derechos laborales*, Prohistoria, Santa Fe, núm. 13, primavera, 2009, pp. 51-80.

²⁹ J. Ponte, *ibidem*, p. 236.

³⁰ R. Richard-Jorba, “Los gobiernos leninistas en Mendoza. Salud pública y vivienda popular, 1918-1924”, *Avances del Cesor*, vol. VIII, núm. 8, 2011, pp. 31-62.

³¹ *Ibidem*.

³² AM. Mateu, “ Poder y relaciones políticas y económicas en Mendoza, Argentina. 1880-1920”, *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 2, vol. LIII, 1996, pp. 199-226.

³³ *Ibidem*, p. 212.

El aumento poblacional y el crecimiento urbano contribuyeron a que se incrementaran las condiciones precarias de habitación. Así es que, como se observa en la fotografía, los cuartos de alquiler no contaban más que con alguna pequeña ventana y la puerta al exterior.

En la Fotografía 1, podemos apreciar algunas de las características que eran comunes en estas casas refuncionalizadas en conventillos. El material utilizado era el adobe, tenía el característico techo de rollizos y presentaba dinteles de madera en las puertas de doble hoja que, en general, eran de pino tea. Se destacan los desagües pluviales del techo. Su presencia resulta poco habitual en la provincia, debido a la escasez precipitaciones que se registran anualmente en Mendoza.



Fotografía 1. Suburbios de la ciudad de Mendoza.
Fuente: *Revista La Nueva Era*, 22 de junio de 1907.

Se aprecia a la salida de las habitaciones una serie de enseres que servían para el aseo y la cocina, esto nos sugiere que, tanto los baños como la cocina, estaban ubicados en el exterior de los recintos privados. La carencia de cocinas se evidencia por la presencia de los braseros a las lados de cada una de las puertas de las habitaciones, estos servían para cocinar y calentarse. Según Ramos, su presencia se debía a que no siempre había cocinas comunes, entonces se instalaba una repisa con cocinilla, *primus* o un brasero de carbón en el piso junto a cada puerta; ubicándolo algunas veces en el

interior (sobre todo en invierno), con el consiguiente peligro de incendio o emanación de gases tóxicos.³⁴

Como se observa en la imagen, el patio era un importante espacio habitacional en el que se desarrollaba gran parte de las actividades. Allí los inquilinos compartían la mayor parte del día. Eran espacios de sociabilidad altamente significativos debido a que en ellos convivían personas de distintas nacionalidades o del interior, compartiendo comidas, fiestas y luchas reivindicatorias.³⁵ Su mobiliario se reducía a unos cuantos bancos improvisados con cajas y algunas mesas.

En lo que refiere a lo compositivo, el grupo está compuesto por hombres y una mujer, parecen estar absorbidos en su charla y no posan para la toma. No miran hacia el frente y no dan muestra de haber notado que están siendo fotografiados. Esto acentúa el carácter testimonial de la imagen, debido a que el fotógrafo parece no haber sido notado.

La Fotografía 2, nos muestra un grupo de niños en primer plano y una mujer en un patio. La edad cercana de los bebés, nos indica la convivencia de más de una familia en la vivienda. Los niños visten pantalones largos, lo que nos da la pauta de que ya habían ingresado al mundo adulto. Tienen a su cargo los bebés o niños pequeños. A diferencia de la foto anterior, por su postura, parecen estar posando para la toma. Sin embargo las poses no son rígidas y representan un momento cotidiano que no ha sido preparado por el fotógrafo.

Observamos que también existe un carruaje en desuso en la escena, éste ha dejado de cumplir su función y ahora sirve de apoyo a distintas macetas ubicadas en el techo. También sirve de apoyo al fuentón con la ropa para lavar. Esta actividad, que es llevada a cabo por una mujer, era muy común en los conventillos, y puede inferirse en las otras fotografías halladas por la ropa colgada que aparece en los patios.

Las mujeres tuvieron especial protagonismo en los patios comunes de los conventillos, donde cuidaban niños o lavaban ropa.³⁶ El oficio del lava-

³⁴ J. Ramos, "Arquitectura del habitar popular en Buenos Aires: el conventillo", *Seminario de Crítica*, Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas, Buenos Aires, 1999, p. 11.

³⁵ *Ibidem*, p. 4.

³⁶ C. Calquín Donoso, "De conventillos y conventilleras: género y poder en las viviendas populares colectivas en el Chile de los inicios del siglo XX", *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 2011, pp. 34-47.

do permitía trabajar en casa y aportar económicamente a la familia, mientras se criaba los hijos pequeños.³⁷

En la constitución de la vivienda “moderna” tuvo trascendencia la diferenciación de las áreas públicas y privadas de la casa,³⁸ como es posible observar en los ejemplos citados, esto no sucedía en los espacios comunes se llevaban a cabo muchas de las actividades que luego fueron consideradas privadas, como el lavado de ropa, la cocción de alimentos, la alimentación, etc.



Fotografía 2. Vivienda de los suburbios.

Fuente: *Revista La Nueva Era*, año 1, número 3, 2 de julio de 1907.

Otro de los temas que emerge de esta foto, es la situación de la infancia, que comenzó a verse como un problema durante esta etapa. La necesidad de creación de leyes e instituciones para proteger a las madres e hijos apareció en las discusiones de la esfera pública argentina en las últimas décadas del

³⁷ *Ibidem*, p. 43.

³⁸ A. Ballent, *Las huellas de la política. Vivienda, ciudad, peronismo, en Buenos Aires, 1943-1955*, Universidad Nacional de Quilmes, Prometeo, Buenos Aires, 2009, p. 38.

siglo XIX. Su objetivo principal se centraba en la lucha contra la incidencia negativa en el crecimiento de la población local.³⁹ Para combatir la mortalidad infantil se proponía corregir y penalizar prácticas sociales tan extendidas como el infanticidio, el abandono de niños y la “ilegitimidad” conyugal.⁴⁰

El trabajo infantil era un tema complicado de resolver. Si bien comenzaron a existir opiniones que lo condenaban, en muchos casos era necesario para sostener a la familia debido a la carencia de recursos. Este tipo de trabajo era una realidad en Mendoza como en el resto del país. Biale Massé,⁴¹ a quien el gobierno encargó un informe para generar legislación en torno al trabajo, opinaba que los niños no debían trabajar con menos de trece años.⁴² Si bien en Mendoza, esta problemática no era porcentualmente significativa en el mercado de trabajo (menos de 1%), esta cifra debió haber sido varias veces mayor por ocultamiento de la información, especialmente si consideramos, como decía Biale, que existía gran cantidad de trabajo infantil dentro del ámbito familiar.⁴³

Mediante la reglamentación a nivel nacional de la Ley de Trabajo de Mujeres y Niños de 1907, se intentó controlar esta actividad. Sin embargo, resulta significativo que en la escuela del A, B; C de la Liga Patriótica Argentina de Señoras, se instruyera a niños y niñas en taller de zapatería, mimbre, planchado y hasta limpieza.

En la presente imagen, compositivamente el fotógrafo ha querido presentar a los personajes de forma desestructurada, se muestran frescos y parecen haber sido sorprendidos en sus naturales tareas cotidianas, no hay poses afectadas, sino espontaneidad. Estas características la acercan a la fotografía testimonial, que intenta plasmar una visión objetiva de la realidad, en que el fotógrafo es un simple espectador que no interviene en la composición.

³⁹ C. Biernat y K. Ramacciotti, “La tutela estatal de la madre y el niño en la Argentina: estructuras administrativas, legislación y cuadros técnicos (1936-1955)”, *História, Ciências, Saúde*, núm.15, vol. 2, Brasil, abril-junio, 2008, pp. 331-351.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 332.

⁴¹ Fue un médico, abogado, empresario y constructor español que residió desde 1873 en Argentina, donde publicaría varias obras sobre medicina.

⁴² R. Richard-Jorba, *Conflictos sociales en Mendoza entre dos crisis, 1890- 1916. Una larga lucha de los trabajadores por la conquista de sus derechos laborales*, Prohistoria, Santa Fe, núm. 13, primavera de 2009, p. 78.

⁴³ *Ibidem*, p. 79.

Esto no se observa en la Fotografía 3, que presenta indicios de alguna intervención por parte del fotógrafo. Debido al posicionamiento de los distintos actores, podemos presumir que quien hizo la toma, indicó a los habitantes del conventillo que se ubicaran en los espacios laterales y que salieran a la barandilla del piso superior. Como en los ejemplos anteriores, el espacio del patio aparece rebosante de vida, repleto de niños y adultos. Como en el primer ejemplo, observamos los enseres ubicados a los lados de las puertas de las habitaciones. Pero la mencionada disposición a los laterales, nos dan la pauta de la intervención en cuanto a la organización de la escena.



Fotografía 3. Conventillo de Mendoza.
Fuente: *Revista La Nueva Era*, año 1, núm. 3, 2 de julio de 1907.

En los tres ejemplos se evidencia que los patios tenían una disposición longitudinal, eran angostos y se emplazaban a lo largo de las construcciones. Esto puede haberse sucedido porque el encarecimiento del valor de la tierra condicionó el diseño de lotes con poco frente.

Una particularidad poco frecuente en Mendoza, es el primer piso que tiene el conventillo de la tercera imagen. Debido a la peligrosidad sísmica

de la provincia y al empleo de materiales vulnerables a este fenómeno, las casas de pisos eran muy poco comunes en la ciudad de Mendoza. Las viviendas construidas con adobe representaban el 75% del total de las casas en 1869, aumentando al 80% en 1895 y llegando a ser el 90% de las casas en 1909.⁴⁴ Las casas de un piso eran 100 en la ciudad, mientras que sólo había 29 de dos pisos y tres de tres niveles.⁴⁵

Si bien el autor de las fotos mostraba una realidad que no se encontraba representada gráficamente en los medios de prensa del periodo, la toma no demuestra dramatismo, ni parece ser una denuncia social de las malas condiciones de habitación denunciadas por la prensa opositora del período. El diario *Los Andes* afirmaba sin disimulo que,

Existen piezas en las que viven aglomerados hasta siete u ocho personas. Esto aparte del peligro que encarna para la salud pública, está por completo fuera de nuestras costumbres, y del todo disconforme por el progreso alcanzado.⁴⁶

Estas condiciones de hacinamiento eran más preocupantes debido a la falta de infraestructura que caracterizaba a los conventillos, en general las habitaciones eran:

Estrechas, bajas de techo, sin más comunicación que la puerta con el libre ambiente, generalmente albergan familias enteras o grupos de hombres solos, que duermen hacinados, expuestos en invierno al peligro de una pulmonía por el uso de la puerta, medio asfixiados en verano por la falta de espacio y ventilación y envenenándose en todo tiempo con las emanaciones carbónicas de que se satura el aire que respiran. A esto se agregan la insuficiencia de cocinas que obligan a los inquilinos á encender braseros ó calentadores adentro de las piezas [...] falta absoluta de baños como medio de salud y de limpieza, la cría de animales domésticos, inclusive caballos.⁴⁷

Las consideraciones abordadas por la prensa con respecto a las condiciones de aire, luz, ventilación, se relacionan con las ideas higienistas que estaban en boga desde el siglo XIX. En este paradigma existió un creciente interés por parte de los médicos e higienistas en corresponder las enferme-

⁴⁴ J.M. Cerdá, *El mercado...*, op. cit., p. 15.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁶ *Diario Los Andes*, "Las casas de inquilinato", 1910, 6 de enero, s/p.

⁴⁷ *La habitabilidad en Mendoza*, 1914, 21 de enero, p. 5.

dades con las condiciones sociales de la existencia.⁴⁸ Durante esta etapa las condiciones de las viviendas populares fueron abordadas por una gran cantidad de actores: higienistas, políticos, médicos, reformadores sociales e instituciones de beneficencia que analizaron las características físicas de las mismas en relación con cuestiones morales.⁴⁹ La habitación popular debía responder a criterios de salubridad pública como a exigencias de reforma social.⁵⁰

Esto se debía a que a partir de la inquietud despertada por las huelgas y la formación de nuevos movimientos políticos (anarquismo y socialismo), comenzó a pensarse en la vivienda como un dispositivo de integración social que tendiera a arraigar y homogeneizar a esa masa que constituía la población inmigrante establecida en las ciudades.⁵¹

Si bien esta descripción se ajusta a lo que suponemos eran las condiciones en que se vivía en los conventillos fotografiados, según nuestra visión no era la intención del autor ni de la revista hacer una denuncia social de esta realidad. Más bien suponemos que se trataba de mostrar una escena pintoresca exenta de conflictos que era reconocible en distintos sectores de la ciudad.

Un ejemplo es el tema de la niñez, más que demostrar las precarias condiciones de existencia, los elevados índices de analfabetismo y deserción escolar, el problema gravísimo del bocio endémico que padecía el de la población escolar de Mendoza, las fotografías muestran a las criaturas en un ambiente distendido y risueño.

A pesar de ello y por no contarse con otros recursos que ilustren lo que puede apreciarse en las innumerables denuncias en los diarios o los informes de Coni o Biale Massé, estas imágenes resultan atípicas y ricas para conocer aspectos de la vida cotidiana del pasado de los sectores populares.

⁴⁸ J. Ponte, *op. cit.*, Mendoza, Fundación CRYCIT, 1999, p. 207.

⁴⁹ A. Ballent, *Las huellas de la política...*, p. 56.

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ A. Ballent, "Un hogar para cada familia; cada familia en su hogar", en C. Boleda y M. Herrera, *Seminario sobre Población y Sociedad en América Latina, SEPOSAL, 2000*, Salta, GREDES, 2001, pp. 317-332.

Las casa antisísmicas en la revista La Nueva Era

En el ángulo opuesto a esta realidad que se vivía en los suburbios mendocinos, figuraron en las páginas de la revista que estamos analizando, una serie de viviendas construidas por la compañía la Constructora Andina.

La introducción, en 1906, del hormigón armado llevada a cabo por primera vez por esta compañía, fue un avance notable en la concreción de las viviendas antisísmicas. Esta cooperativa, que nucleaba a distintos comerciantes, industriales y profesionales, convocó en los primeros años más de ochenta accionistas.

La primera casa que realizaron fue la del doctor Serú entre 1906 y 1908, ubicada en avenida San Martín 1049, que actualmente es la sede del *Diario Los Andes*. El primer edificio público realizado con hormigón armado fue el Colegio Nacional Agustín Álvarez entre 1905 y 1910, su construcción estuvo a cargo del ingeniero Mario Gaillard y el proyecto fue realizado por Tamburini.

Si bien inicialmente esta empresa tenía como propósito una función social, ya que perseguía el beneficio extendido a la masa de la población, esto no fue posible debido al costo elevado de los insumos y a la dependencia de la importación de cemento.⁵² Estos condicionantes hicieron que no fuera una solución aplicable al problema de la vivienda popular, sino una alternativa de avanzada para una elite o para un sector de la clase media.

En la revista se presentaron algunos de los ejemplos concretados. Es interesante reparar en las diferencias de representación que existe en relación con las imágenes de los conventillos.

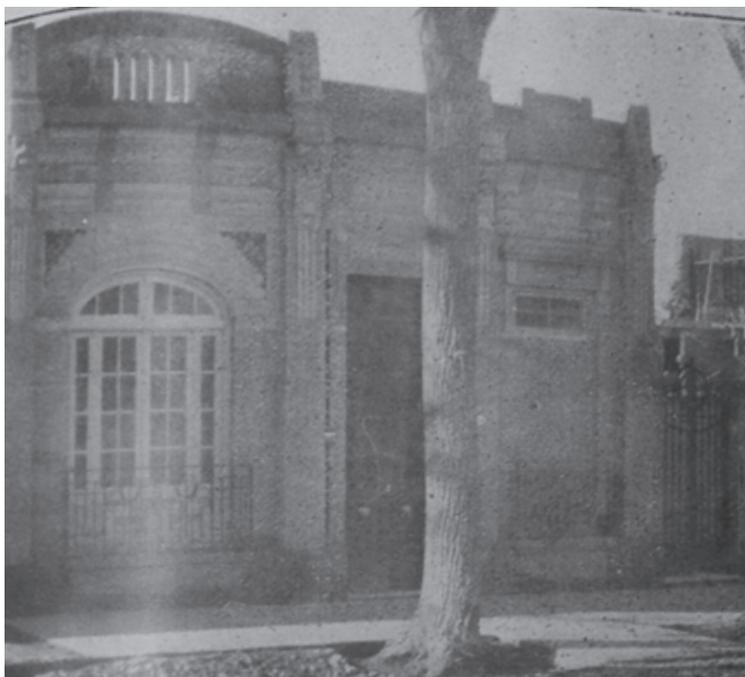
Las vistas elegidas para todos los ejemplos son los frentes, estos estaban decorados con molduras, columnas adosadas, mascarones, etc. (Fotografía 4). Estas formas aluden, en algunos casos, a repertorios del clasicismo francés, el art decó y el art nouveau.

La frontalidad de las tomas exponían la monumentalidad y belleza de estas construcciones en su arista más elaborada.

A diferencia de las casas destinadas a conventillos, estas son identificadas claramente por la revista, se menciona a los propietarios en los epígrafes. A diferencia del limbo en que se encontraban los conventillos fotografiados, a estas casas las acompaña una nota específica que refería a

⁵² S. Cirvini, y L. Manzini, "Las casas de la Constructora Andina. Vanguardia arquitectónica del primer Centenario de Mayo (Mendoza-Argentina)", *Revista de Historia Americana y Argentina*, núm. 45, Mendoza, 2010, pp. 135-175.

las viviendas mencionadas, destacando la labor de la Constructora Andina como empresa que colabora al embellecimiento y modernización de la urbe.



Fotografía 4. Casa del Ingeniero Zúnico.
Fuente: *Revista La Nueva Era*, año 1, núm. 4, 1907.

Es interesante, notar que, a diferencia de los conventillos, estas fotografías se presentan despobladas. No vemos la presencia de los dueños o alguna referencia a que estén habitadas, plantas, ropa colgada, coches en el frente, etc. Son piezas de arte ya que no hay referencias al habitar en sus imágenes (Fotografía 5).

En la nota se destacaba una doble superación a las casas de antaño, el basarse en cuestiones técnicas que garantizaran la seguridad y el empleo de un tipo de arquitectura que superara el monótono aplastamiento que era una afrenta al buen gusto. Al parecer la única finalidad de la nota y del fotógrafo era presentar esta técnica constructiva que, basada en parámetros científicos, garantizaba la seguridad y la estética.



Fotografía 5. Regia Morada del doctor Castillo.
Fuente: *Revista La Nueva Era*, año, 1 número 4, 1907.

El interés por los asuntos técnicos que garantizaban la resistencia sísmica, se debía a la incidencia de estos en la provincia. La historia de la ciudad Mendoza estaba muy condicionada por los terremotos. Ejemplo de ello es el del 20 de marzo de 1861 que destruyó casi completamente la ciudad de trescientos años, para entonces el país se encontraba en un período de organización nacional que propició la intención de eliminar de la representación

de ciudad el pasado colonial preterremoto.⁵³ A partir de ese evento, que tuvo gran repercusión, el temor a los movimientos telúricos fue una constante. Debido a ello es que la implementación de este tipo de arquitectura tenía trascendencia en el campo de la seguridad.

Otra diferencia notable es que en las fotografías presentadas estas viviendas, con su hermetismo, resguardan el mundo privado de sus propietarios. Mientras que las otras tomas muestran patios y lugares comunes internos, las de la Constructora, son capturadas desde la línea de la vereda protegiendo, al interior, las actividades de la familia. Los conventillos resultan así, formas abiertas y habitadas. En cambio las formas de la Constructora se muestran cerradas, hieráticas y sin evidencia de vida humana, en ellas el mundo privado y el público están perfectamente separados.

Otra de las fotos que figuró en la revista, muestra el interior de una casa de familias de buena posición. Es el salón de la casa de la familia Huidobro (Fotografía 6). A diferencia de las fotografías de conventillo, en esta observamos cierta organización: damas sentadas, caballeros de pie y a los lados. Predomina la frontalidad de los invitados, lo que indica que todos deben ser captados por la cámara para luego ser reconocidos, son personajes identificables y no forman parte del paisaje local, sino que tienen nombre y apellido. La composición demuestra la jerarquía de los personajes en la imagen, siendo la dama del centro la anfitriona de la reunión.

La decoración, texturas y muebles, indican un ambiente claramente definido como la sala, que tiene su mobiliario, su iluminación y equipamiento específico. La configuración del dispositivo habitacional “moderno” se constituye con la especialización de los usos y funciones del habitar doméstico.⁵⁴ Según este autor la mencionada distinción comenzó a fines del siglo XIX y se caracterizó por el empleo de formas, dimensiones, texturas, colores y equipamiento particulares de cada habitación.⁵⁵

Sin embargo, como se aprecia en las fotografías presentadas, mientras que esto sucede claramente en las casas de los sectores más poderosos, los

⁵³ J. Ponte, “Mendoza, Argentina. El Terremoto de 1861 como disparador del cambio de representación social de la identidad de una ciudad al pie de los Andes, *Memoria y Sociedad. Revista de Historia*, vol. 11, núm. 23, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2007, pp. 57-72.

⁵⁴ F. Liernur, “Casas y jardines. La construcción del dispositivo doméstico moderno. (1870-1930)”, en F. Devoto *et al.*, *Historia de la vida privada en la Argentina. La Argentina plural: 1870-1930*, Buenos Aires, Taurus, 1999, pp. 99-137.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 105.

de menores ingresos seguían empleando espacios con múltiples funciones, como es el caso del patio, que era lugar de encuentro, de juego, de alimentación y de trabajo.



Fotografía 6. En lo de Huidobro.
Fuente: *Revista La Nueva Era*, año 1, número 4, 1907.

Sintetizando

Como hemos podido observar a partir de los indicios otorgados por estas fotografías, la modernización tuvo efectos disímiles sobre el bienestar de la población de la provincia de Mendoza. Esto queda demostrado en que, a pesar de que durante las primeras décadas del siglo comenzaron los primeros planteos de construcciones antisísmicas, para lo que se implementó el empleo del hierro y el hormigón armado, la mayor parte de las viviendas contaban con condiciones de habitabilidad precaria y deficiente. Esto se debía a que, a causa del elevado costo de los materiales, el empleo de estas innovaciones tecnológicas constructivas era aplicado en beneficio de los sectores pudientes, mientras que los populares padecían la precariedad de

los conventillos y piezas de alquiler. Así es que las casas de adobe fueron creciendo a lo largo de todo el periodo.

Otro indicador de la difícil situación del problema habitacional, era que sólo el 50% de la población en 1909 era propietaria, mientras que la otra mitad era inquilina. El 75% de estos últimos pagaban un alquiler que representaba el 50% de un salario medio de la economía. Todo esto nos hace pensar que una porción importante de la población no cubría (o cubría deficientemente) sus necesidades habitacionales.⁵⁶

En las fotografías se evidencian estos contrastes en la forma de vida. Los mismos son característicos de la realidad urbana de esta época en que convivieron dos maneras opuestas de habitar. Por un lado se incorporaron las nuevas tendencias estilísticas y tecnológicas que se aplicaron en los *petit hotels* y viviendas de los poderosos, y, por otro lado, permanecía y se acentuaba la precariedad en las condiciones de existencia de los sectores menos favorecidos.

Sin embargo, lo que ha intentado resaltar este trabajo es que, además de las diferencias inherentes a la materialidad, estas dos puntas del habitar en Mendoza han sido registradas de formas muy distintas por la prensa del periodo, empleándose códigos de representación acordes a cada problemática, según el ojo de los fotógrafos de la época.

Por un lado encontramos los conventillos y formas de vivienda popular, mostrados como lugares anónimos, paisajes cotidianos de la ciudad, de los que sólo tenemos como referencias que se encuentran en los suburbios de la ciudad.

En estas fotografías casi costumbristas, las personas no identificadas forman una unidad con el entorno, son pobladores anónimos de paisajes indefinidos, los que, sin embargo, se muestran sin afectaciones. No existe la pose rígida que implicaba la foto social típica que encontramos ampliamente difundida en las revistas del periodo.

Como hemos analizado estas imágenes testimoniales no tienen una intención de denuncia, no están relacionadas a notas que comenten la situación alarmante de las condiciones habitacionales, de las mujeres o de la niñez en la ciudad. Son simplemente presentadas sin juicios de valor.

A pesar de esta neutralidad, resulta trascendente que estas vistas fueran difundidas por la revista, lo que indica que eran asunto de interés de cierto

⁵⁶ J.M. Cerdá, *El mercado... op. cit.*, p. 21.

sector social. Gracias a ello podemos, además, conocer aspectos del pasado muy poco documentados por la prensa local durante el periodo abordado.

En el extremo opuesto, las viviendas realizadas por la Constructora Andina, se exponen con un hermetismo acentuado por la falta de habitantes y la frontalidad de las construcciones. Lo paradójico es que estas edificaciones que se exhiben como carentes de vida, a diferencia de los conventillos, pertenecen a un propietario identificable y responden a la subjetividad de alguien que las costeó y a otro que las diseñó y construyó.

Esta identificación con un sujeto determinado, es interesante porque, a diferencia de la casa colectiva, de alquiler o el conventillo, la casa propia responde a los gustos, las posibilidades económicas, etc., de alguien. La vivienda marca la capacidad de consumo de una familia, y por lo tanto es un símbolo de estatus y de distinción social.⁵⁷ En tal sentido, conforma buena parte de la subjetividad humana vinculada a la familia y las expectativas con respecto a ella.⁵⁸ Es un bien material que se expone a la percepción de todos (como la vestimenta) y de manera duradera y que, por tanto expresa el ser social de su propietario, sus “medios” y sus gustos.⁵⁹

Las fotografías de las viviendas de la constructora andina, responden a esta intención de exhibir de hacer público un bien privado que denota buen gusto y poder adquisitivo. Esto es potenciado por el poder exhibitivo que se ha comentado tiene la fotografía en la prensa.

Con este trabajo intentamos demostrar que, además de existir formas diferentes de habitar la ciudad de Mendoza durante los primeros años del siglo, estas fueron exhibidas de manera distinta por la prensa. Con códigos representacionales acordes a lo que se intentaba evidenciarse u ocultar.

⁵⁷ A. Ballent, “Un hogar para cada familia; cada familia en su hogar”, en C. Boleda y M. Herrera, *Seminario sobre Población y Sociedad en América Latina, SEPO-SAL 2000*, Salta, GREDES, 2001, pp. 319.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ P. Bourdieu, *Las estructuras sociales de la economía*, Buenos Aires, MANANTIAL, 2001, p. 34.

CONSTRUCCIÓN DE UNA COMUNIDAD: JUDÍOS ASKENAZI EN COSTA RICA (1939-1948)

Ricardo A. PÉREZ NAVARRO*

Recibido el 14 de octubre de 2017; aceptado el 21 de noviembre de 2017

Abstract

The objective of this paper is to identify how the Ashkenazi Jewish community is built in Costa Rica with the intention of creating a chronology of Ashkenazi settlement, social interaction and communal integration, and the relationship between them and Costa Rican society during the Second World War until the creation of the State of Israel (1939-1948). With the purpose of obtaining a thorough knowledge about the particular circumstances of the Ashkenazi community and its social environment from: a demographic and occupational profile, the institutionalization of Judaism and Jewish sociocultural life. Especially to deepen into the social interaction of the Ashkenazi group, with the aim of establishing the links and bonds that are forged by sociability within the Jewish community, and the Costa Rican society.

Key words: Jewish Community, Ashkenazi people, community building, ethnicity and social interaction.

* Estudiante de la Maestría Académica en el Posgrado Centroamericano de Historia, Universidad de Costa Rica, correo electrónico: ricardo.pereznavarro@ucr.ac.cr. Este artículo se desprende del primer capítulo de la tesis de maestría que lleva por nombre: “La comunidad judía y el judaísmo en Costa Rica, de la Segunda Guerra Mundial a la formación del Estado de Israel: interacción, discursos y representaciones (1939-1948)”.

Resumen

El objetivo de este artículo identificar cómo se construye la comunidad judía askenazi en Costa Rica con la intención de crear una cronología sobre el asentamiento judío askenazi, la interacción e integración social entre los judíos askenazi y la sociedad costarricense durante el periodo de la Segunda Guerra Mundial hasta la formación del Estado de Israel (1939-1948), con el propósito de obtener un conocimiento profundo de las circunstancias particulares de la colectividad judía askenazi y su entorno social a partir de: un perfil demográfico y ocupacional, la institucionalización de la vida sociocultural judía y religiosa. Especialmente ahondar en la interacción social del conglomerado judío askenazi, con el afán de establecer los nexos y vínculos que se forjan por la sociabilidad entre los judíos a lo interno del grupo y a lo externo con la sociedad costarricense.

Palabras clave: *Comunidad judía, askenazi, construcción comunitaria, etnicidad e interacción social.*

Introducción

El presente artículo pretende identificar cómo se construyó la comunidad judía askenazi en Costa Rica con la intención de crear una cronología sobre el asentamiento judío, la interacción e integración social entre la colectividad judía askenazi y la sociedad costarricense durante el periodo de la Segunda Guerra Mundial hasta la formación del Estado de Israel (1939-1948), con el propósito de obtener un conocimiento profundo de las circunstancias particulares de la colectividad judía askenazi y su entorno social a partir de: un perfil demográfico y ocupacional, la institucionalización de la vida sociocultural judía y religiosa. También se pretende ahondar en la interacción social del conglomerado judío, con el afán de establecer los nexos y vínculos que se forjaron por la sociabilidad entre los judíos a lo interno del grupo y a lo externo con la sociedad costarricense. Las fuentes principales de este estudio son: la *Comisión Investigadora: Índice General de Ciudadanos Polacos* y las grabaciones de los testimonios de los miembros fundadores de la comunidad askenazí en Costa Rica que efectuaron miembros de la comunidad judía en el proceso de fundación del Museo de la Comunidad Judía en Costa Rica, ambas fuentes inéditas.

Planteamos que los judíos askenazi son una comunidad étnica debido a la manera en que se imagina las fronteras finitas y elásticas, además de la unidad por redes de parentesco y clientela, al igual que el compañerismo y fraternidad horizontal profunda reforzada por el rol de la religión y la lengua.¹ Respecto al carácter étnico se destaca es un modo social de clasificación y conciencia que marca unidad e identidad, que a su vez regula las relaciones colectivas, igualmente la etnicidad está condicionada por el contexto histórico y es causa de la diferenciación cultural que indica la adscripción a la comunidad judío askenazi.² Del mismo modo, el elemento étnico se entiende como sentido de origen de grupo que delimita las dimensiones de la individualidad cultural colectiva mediante las formas simbólicas en un sentido etno-simbólico³ en que sobresale el rol de la etnohistoria y mitohistoria.⁴ En añadidura las características lingüísticas y la cultura compartida como rasgo diferenciador de la comunidad y la sobrevivencia de la misma a lo largo del tiempo como una etnia diaspórica.⁵ Este sentido étnico askenazi se reforza por condición judía que se le otorga a los judíos y representa una condición de existencia condicionada por el contexto.⁶

En otro sentido, esbozamos que el agrupamiento social de la colectividad judía askenazi se da a partir de la afinidad mediante la atracción de los

¹ Anderson, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica S.A. de C.V., 1993, pp. 24-33.

² Comaroff, John L., "Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality," *Ethnos: Journal of Anthropology* 52, nos. 3-4, 1987, pp. 302-312, <<http://dx.doi.org/10.1080/00141844.1987.9981348>>, accesado 17 junio de 2016.

³ Smith, Anthony D., *The Ethnic Revival*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, 66 citado en Sand, Shlomo, *La invención del pueblo judío*, Ediciones Akal, Madrid, 2011, p. 41; Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Blackweel Publishing, Oxford, 1986; Smith, Anthony D., *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, University Press of New England, Hannover, 2000, p. 74.

⁴ Nagel, Joane, "Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture," *Social Problem* 14, no. 1, Special Issue on Immigration, Race, and Ethnicity in America, febrero, 1994, 153-167; Smith, *The Nation in History*, 73-80; Smith, Anthony D., *Nationalism and modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism*, Routledge, London, 1998, pp. 45-46, 61-62, 117-198.

⁵ Hastings, Adrian, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 18; Smith, *The Nation in History*, pp. 73-75.

⁶ Calderón, Paula, "Hannah Arendt: paria y advenedizo, dos actitudes posibles frente a la judeidad," *Cuadernos Judaicos*, núm. 30, diciembre, 2013, pp. 136-170; Arendt, Hannah, *La tradición Oculta*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 109-169.

individuos por el parentesco y las condiciones de existencia similares (*común similitud esencial*).⁷ De ahí que la interacción social se fundamenta en una sociabilidad como asociación por intereses particulares y colectivos,⁸ y en segundo lugar por el conflicto, respecto a la confrontación por intereses determinados por el contexto y factores disociativos,⁹ esencialmente respecto a la sociedad costarricense.

Por último, nuestro estudio se basa en el análisis de la fuente oral debido a la gran cantidad de grabaciones de testimonios que logramos recabar, para ello utilizando la “historia de vida” como herramienta para detallar los aspectos personales y experiencias de vida, al igual que el *single-issue testimony* como parte de la indagatoria de la vida del informante, los hechos narrados y el contexto en que se incrusta el testimonio.¹⁰ Adicionalmente utilizamos el *family-tree interviewing*¹¹ y *Family life stories* a causa de que algunos de los testimonios hacen alusión a la vida de los padres u otros familiares que arribaron al país previamente o de las anécdotas que sus familiares sobre la inmigración, el contexto, o la vida en Europa.¹² En suma, utilizamos el análisis demográfico para detallar el número de personas de la comunidad, los grupos familiares, el género, los flujos inmigratorios, las

⁷ Gurvitch, George, *Las formas de la sociabilidad. Ensayos sociológicos*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1941, pp. 80-83; Durkheim, Emile, *The Division of Labour in Society*, Macmillan, London, 1984, pp. 31-87.

⁸ Simmel, Georg, *Cuestiones fundamentales de sociología*, Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 77-87; Levine, Donald, *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, The University of Chicago Press, Chicago, 1971, 127-140; Simmel, Georg, *Sociology. Inquiries into the Construction of Social Forms. Volume I, Georg Simmel*, Brill, Boston, 2009, pp. 227-305; Wolff, Kurt H, “Sociability”, *The Sociology of Georg Simmel*, Kurt H. Wolff, The Free Press, Glencoe, 1950, pp. 40-57.

⁹ Tejerina Montaña, Benjamín, “Las teorías sociológicas del conflicto social. Algunas dimensiones analíticas a partir de K. Marx y G. Simmel”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 55, julio-septiembre, 1991, pp. 55-57, <<http://www.jstor.org/stable/40183540>>, accesado el 15 de mayo de 2017; Levine, *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, pp. 70-95; Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, pp. 103-104; Simmel, *Sociology, Inquiries into the Construction of Social Forms*, pp. 227-305.

¹⁰ Slim, Hugo y Thompson, Paul, “Ways of listening”, *The Oral History Reader*, ed. Robert Perks y Alistair Thomson, Routledge, London, 1998, pp. 116-117.

¹¹ Slim *et al.*, “Ways of listening”, p. 117.

¹² Kikumura, Akemi, “Family life histories”, *The Oral History Reader*, ed. Robert Perks y Alistair Thomson, Routledge, London, 1998, pp. 140-144.

ocupaciones y el lugar de asentamiento, expuestos en los datos de la Comisión Investigativa del Congreso.

Caracterización del grupo judío: elementos demográficos

Según los datos suministrados por la *Comisión Investigadora sobre los Ciudadanos Polacos del Congreso de Costa Rica*, se registraron 743 personas, de estos 403 son hombres y 340 corresponde a mujeres,¹³ desde 1917 y hasta abril de 1940. El factor familiar es fundamental para comprender la construcción comunal debido a que se contabilizaron 151 unidades familiares: tanto la familia nuclear y monoparental, empero también la familia extendida tendrá un rol importante más adelante. Estas familias representaban el 85.06% de la población judía con 632 miembros en total. Se calcula una media de 2.19 hijos por pareja. Esto es de suma relevancia, dado que hace hincapié en el carácter familiar de la inmigración, y la integración comunitaria. Por otro lado, hubo 22 parejas de esposos sin hijos, que constituyeron un 5.92% de la población judía total. Mientras que, por último se encontraron 67 personas que no conformaron una familia, no tenían esposa/esposo o llegaron solos al país, por lo que contemplaron un 9.02% de la población en estudio.

Con base en los datos antes suministrados, afirmamos que se dio un agrupamiento comunal característico de un conglomerado étnico como parte de la preservación étnica al momento de establecerse en el nuevo contexto. Es necesario investigar más adelante, el número de personas que realizó *aliyah* o mejor dicho la inmigración a la *Tierra de Israel*,¹⁴ tanto en el periodo anterior a la creación del *Estado de Israel* como posterior a él. También, investigar la cantidad de personas que inmigraron hacia los Estados Unidos u otros países latinoamericanos como: Argentina, México, Venezuela o Chile. Lo mismo, del ingreso de miembros de la comunidad desde

¹³ Comisión Investigadora: Índice General de Ciudadanos Polacos. Resumen general. Comisión Especial: diputado Bernardo Benavides, diputado Miguel Carballo, licenciado Luis Fernando Jiménez (en representación del Poder Ejecutivo), Miguel A. González C. (en representación del Poder Ejecutivo), Francisco Chacón Castro (Cámara de Comercio), José Manuel Llobet (Cámara de Comercio), José Barzuna (Cámara de Comercio) y Carlos Fernández Mora, Secretario General, pp. 1-743.

¹⁴ United Holocaust Memorial Museum, *Aliyah Bet*, <<https://www.ushmm.org/wlc/es/article.php?ModuleId=10007517>>, accesado el 18 octubre de 2016.

otros países de América Latina y de Europa. Con el propósito, de establecer una imagen concreta del proceso de integración comunitario judío en Costa Rica y sus nexos con otras comunidades judías a lo largo del continente americano.

Ingreso a Costa Rica

El registro documental muestra que 573 personas ingresaron al país entre 1917 y abril de 1940. Básicamente, el proceso inmigratorio se desarrolló a partir de la salida de Europa de los hombres —padres de familia, hijos mayores y otros familiares— hacia América, por diversas razones llegaron a Costa Rica de manera consciente o inconsciente. Al ingresar al país, y tras el asentamiento provisional, comenzaron a trabajar y generaron un capital que les permitió traer al resto de su familia —esposa e hijos, y en algunos casos los padres y hermanos—. ¹⁵ Sucedió que los hombres salían solos, en

¹⁵ Schifter Sikora, Jacobo, Gudmunson, Lowell y Solera Castro, Mario, *El judío en Costa Rica*, Editorial Universidad Estatal a Distancia, San José, 1979, pp. 207-211; Befeler Taitelbaum, Sara, *Sefarditas y Askenazitas en Costa Rica*, CHIADO Editorial, Madrid, 2016, pp. 80-128; entrevista: Simón Faingezicht, 29 de junio de 1994, cassette 3, lado B; Enrique Weisleder, 22 de febrero de 1994, cassette 1, lado B; Enrique Weisleder, 22 de febrero de 1994, cassette 5, lado B; Felipe Dachner, 25 de enero de 1995, cassette 1, lado A; Rosa Flikier, 29 de mayo de 1993, cassette 1, lado A; Enrique Golgewicht, 10 de noviembre de 1994, cassette 1, lado B; Isaac Grunhaus, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; Ester Gudes, 2 de marzo de 1995, cassette 1, lado B; Eva Kawer, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B; Julio Lang, 13 de julio 1995, cassette 1, lado A; Lila Karolicki, 28 de abril de 1995, cassette 1, lado A; Abraham Koss, sin fecha, cassette, lado A; José Luckowiecki, 24 de mayo de 1994, cassette 1, lado A; Alejandro Mayer, sin fecha, cassette 1, lado A; Abraham Meltzer, 2 de septiembre 1994, cassette 1, lado A, Amalia Steimberg de Meltzer, sin fecha, cassette 1, lado A; Chuma Mendelewitz, sin fecha, cassette 2, lado A; Esther Mintz, 27 de enero de 1995, cassette 1, lado A; Michel Nisman, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; Israel Nowalski, 5 de julio de 1995, cassette 1, lado A y lado B; Rosa Pinchanski, sin fecha, cassette 2, lado B; David Prifer, 9 de febrero de 1995, cassette, lado B; María Reifer, 14 de junio de 1995, cassette 1, lado A; José Rochwerger, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado A; Moisés Rochwerger, sin fecha, cassette 1, lado A y lado B; Hanka Rosenkranz, 10 de julio de 1995, cassette 1, lado A; Ana Rubinstein, 12 de enero de 1995, cassette 1, lado A; Lodka Rubinstein, 26 de junio de 1994, cassette 1, lado B; Rogelio Rubinstein, 9 de octubre de 1994, cassette 1, lado A y lado B; Moisés Rubinstein, sin fecha, cassette 1, lado A; Will Rudelman, 29 de mayo de 1995, cassette 1, lado A; Bolcha Schachtel, 10 de junio de 1995, cassette 1, lado B; Isaac Schachtel, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; Ofelia Margules de Steimberg, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; Gre-

grupo o conocían a otros judíos en el camino durante el viaje hacia América. En el caso de la llegada de los familiares de las personas ya asentadas en el país, era común encontrarse relatos de coincidencias de grupos familiares que venían hacia Costa Rica, lo que facilitó la integración comunal de estos judíos a la colectividad askenazi en el territorio costarricense.¹⁶

El ingreso familiar se dio en dos sentidos, por un lado uno de forma *directa* es decir, el hombre o padre de familia lograba reunir un capital que le permitía traer a su familia completa en un solo viaje. Esto era más factible cuando la cantidad de miembros era baja o el hombre ya se había asentado económicamente y tenía los medios económicos para efectuarlo. En segundo lugar, el ingreso era *segmentario*, donde el hombre traía primero a los hijos u otros familiares hombres que le pudieran ayudar en la actividad económica que realizaban, con el propósito de generar rápidamente el dinero necesario para, ahora así, traer al resto de la familia. Muchas veces estas personas que ingresaban para ayudarle a sus familiares en el comercio era solteros lo que amplió el número de hombres durante la primera etapa de asentamiento, en caso de que los que ingresaron tenían familia, reproducían el patrón antes apuntado.

Se contabilizó que un total de 573 personas ingresaron al país, se debe sumar que nacieron 151 personas en Costa Rica, 84 hombres y 67 mujeres durante el periodo de estudio, adicionalmente, se encuentran 8 mujeres costarricenses “no judías” casadas con judíos, para terminar de completar las cifras, 11 personas no tenían registro alguno de ingreso. La Tabla 1 muestra en detalle el año de ingreso de los judíos askenazi así como la información desagregada por la cantidad de personas de cada género y el porcentaje de dicha población.

gorio Stern, 22 de febrero de 1995, cassette 1, lado A; Rosa Stern, 27 de julio de 1995, cassette 1, lado A; Manuel Wasserman, 22 de febrero de 1994, cassette 1, lado A; Masha Taitelbaum de Wasserman, 21 de marzo de 1994, cassette 1, lado A; Herman Weinstock, 7 de febrero de 1995, cassette 1, lado A; Rosa Wolfowicz de Weinstock, 11 de enero de 1995, cassette 1, lado A; José Wohlstein, 6 de diciembre de 1994, cassette 1, lado A y lado B; Abraham Weisleder, 7 de marzo de 1994, cassette 1 lado A y cassette 3, lado A.

¹⁶ *Ibidem*.

Tabla 1
Ingreso de judías askenazi a Costa Rica (1917-1940)

Año	Total de ingresos		Hombres		Mujeres		Total
	Número	Porcentaje	Número	Porcentaje	Número	Porcentaje	
1917	1	0.17%	1	100.00%			100.00%
1922	1	0.17%	1	100.00%			100.00%
1923	1	0.17%	1	100.00%			100.00%
1924	2	0.35%	1	50.00%	1	50.00%	100.00%
1925	4	0.70%	3	75.00%	1	25.00%	100.00%
1926	1	0.17%	1	100.00%			100.00%
1927	2	0.35%	2	100.00%			100.00%
1928	6	1.05%	4	66.67%	2	33.33%	100.00%
1929	12	2.09%	12	100.00%			100.00%
1930	82	14.31%	65	79.27%	17	20.73%	100.00%
1931	85	14.83%	47	55.29%	38	44.71%	100.00%
1932	49	8.55%	26	53.06%	23	46.94%	100.00%
1933	58	10.12%	30	51.72%	28	48.28%	100.00%
1934	57	9.95%	27	47.37%	30	52.63%	100.00%
1935	41	7.16%	18	43.90%	23	56.10%	100.00%
1936	91	15.88%	40	43.96%	51	56.04%	100.00%
1937	31	5.41%	12	38.71%	19	61.29%	100.00%
1938	31	5.41%	17	54.84%	14	45.16%	100.00%
1939	16	2.79%	6	37.50%	10	62.50%	100.00%
1940	2	0.35%	1	50.00%	1	50.00%	100.00%
Total	573	100.00%	315		258		573

Fuente: Comisión Investigadora: Índice General de Ciudadanos Polacos. Resumen General.

El mayor foco de ingreso de judíos al país se dio en: 1936 con el ingreso de 91 personas, en segundo lugar 1931 con 85 personas y 1930 en tercer lugar con 82 personas que ingresan a Costa Rica. Los datos muestran que hubo una clara mayoría masculina que ingresó hasta 1933, luego de este año, hubo un mayor ingreso de mujeres (1934-1937), lo que se podría argumentar como el ingreso de esposas e hijas de los hombres afincados en el

país con anterioridad. La explicación a dichos flujos entre los años de 1930 y 1931, responde primordialmente a la indulgencia de requisitos de ingreso al país. Particularmente, en las administraciones de Ricardo Jiménez y León Cortés, no se limitó la inmigración de manera abrupta. Durante la segunda mitad de la década de los treinta, el señor Enrique Yankelewitz, intervino para conseguir permisos de ingreso al país, esto con motivo de su fuerte apoyo al proceso de consolidación judía en Costa Rica, de igual forma, su relación con la clase política y económicamente más fuerte.¹⁷ Con el inicio de la Segunda Guerra Mundial, cortó el flujo inmigratorio desde Europa, y es por ese motivo que desde 1939 disminuyó el ingreso de judíos hasta que se volvió a establecer con la finalización de la contienda militar y con el ingreso de los sobrevivientes de la Shoah.

El 94.42% de la población registrada logró ingresar en la década de 1930, al ligar este dato con el número de unidades familiares, se consolida el argumento de la inmigración de carácter familiar y qué, dada esa condición, se gestaron redes familiares que favorecieron ese tipo de inmigración. Esto se señala, ya que existe una media de ingreso entre el padre de familia y el resto de ella de: 2.05 años. Por lo tanto nos indica que la familia desempeñó el rol de unidad comunal y condicionó las relaciones comunales en el periodo de estudio.

Procedencia

En cuanto a la procedencia de este grupo askenazi los datos son muy escasos sobre la referencia de los países de origen. No obstante, según el periódico *La Tribuna* y los datos presentes en las obras de Schifter y Befeler¹⁸ el rango de judíos procedentes de Polonia ronda el 74.97% y el 76.31% del total de judíos que llegan a Costa Rica entre 1917 y abril de 1940. El resto de judíos a parte de los polacos se encontraron judíos: austriacos, lituanos, checoslovacos, hindúes, argentinos y rusos; los cuales representaron una

¹⁷ Jorge Yankelewitz, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado A y lado B.

¹⁸ *La Tribuna*, "Grave escándalo con motivo de la inmigración fraudulenta de dieciocho ciudadanos polacos", 7 de marzo de 1941, 2, 7; Schifter *et al.*, *El judío en Costa Rica*, 95, 100-39, 146; Befeler Taitelbaum, Sara, *La llegada de los judíos a Costa Rica*, CHIADO Editorial, Madrid, 2013, p. 57; Befeler, *Sefarditas y Askenazitas*, p. 109.

minoría dentro de la comunidad judía que llegó a este país.¹⁹ De cualquier modo, según apunta Schifter, de los polacos que ingresaron, entre 1933-1936 el 21.4% proviene de Zellochow, el 16.7% de Ostrowitz y el 9.0% de Varsovia, el resto de una diversidad de 23 pueblos y ciudades de Polonia.²⁰ De acuerdo a los datos mostrados anteriormente este grupo proveniente de Polonia entre 1933-1936 representó el 43.11% de los judíos que ingresaron al país, es decir 247 personas.

Por lo tanto, basado en los datos, la inmigración de tipo familiar y el origen geográfico similar, se consolidaron como el común denominador de la construcción comunitaria judías askenazi, a partir de las redes inmigratorias que hicieron de América Latina uno de los lugares más importantes de asentamiento, debido a las condiciones económicas favorables. Esencialmente, las redes inmigratorias de los judíos polacos significaron los bastiones elementales de la construcción comunal judía askenazi en el continente, al igual que otros grupos judíos de Europa que lograron inmigrar a este continente. Además, de que los territorios latinoamericanos eran la antesala a la inmigración hacia los Estados Unidos para muchos de ellos, o por el contrario se convirtió en el asentamiento permanente debido a la consolidación e institucionalización de la vida comunal judía.

Asentamiento judío: distribución espacial

Mientras tanto, la distribución del asentamiento de este grupo estuvo condicionada por el carácter gregario inherente a la comunidad étnica y por consiguiente, otorgó una mayor fuerza a las relaciones comunitarias. Lo que permitió la consolidación comunitaria y que Costa Rica se convirtiera en un asentamiento fijo. La Tabla 2 muestra las ciudades de asentamiento y la población judía respectiva.

Claramente a nivel nacional, la provincia de San José ostentó el 78.06% del asentamiento comunal, le siguió Cartago con el 8.88%, Alajuela con un

¹⁹ Comisión Investigadora: Índice General de Ciudadanos Polacos. Resumen General. Comisión Especial, pp. 1-743. Misma fuente de la Comisión muestra algunas diferencias en el índice con el contenido de la misma.

²⁰ Schifter *et al.*, *El judío en Costa Rica*, pp. 105-106 y Apéndices A y B. Datos basados en: Jiménez, Ricardo, *Por qué y cómo entraron polacos*, Imprenta Juan Arias, San José, 1936, p. 15. Entrevista: Simón Faingezicht, 30 de junio de 1994, cassette 8, lado A; entrevista: Jaime Daremblum, 31 de enero de 1995, cassette 1, lado A.

4.31%, Limón con el 3.63%, seguido de Puntarenas con el 3.10% y finalmente Heredia con un 2.02%. La Meseta Central fue el foco de asentamiento por excelencia, igual que las costas por ser puntos de comercio importantes. De igual manera, el esparcimiento de los judíos a lo largo del país, es una muestra de que a pesar de que el núcleo comunal se estableció en San José, la necesidad de ampliar la actividad económica (agrícola y comercial) hicieron que se extendieran los puntos de asentamientos permanentes.

Tabla 2
Ciudades de asentamiento (1917-1940)

<i>Lugar</i>	<i>Alajuela</i>	<i>Cartago</i>	<i>Grecia</i>	<i>Guápiles</i>	<i>Heredia</i>	<i>Juan Viñas</i>
<i>Número</i>	18	30	4	11	3	11
<i>Porcentaje</i>	2.42%	4.04%	0.54%	0.40%	0.40%	1.48%
<i>Lugar</i>	<i>Limón</i>	<i>Matina</i>	<i>Naranjo</i>	<i>Palmares</i>	<i>Parrita</i>	<i>Puntarenas</i>
<i>Número</i>	15	1	3	1	4	19
<i>Porcentaje</i>	2.02%	0.13%	0.40%	0.13%	0.01%	2.56%
<i>Lugar</i>	<i>San José de la Montaña</i>	<i>San Isidro del General</i>	<i>San José</i>	<i>San Ramón</i>	<i>Turrialba</i>	
<i>Número</i>	12	3	577	6	25	
<i>Porcentaje</i>	1.62%	0.40%	77.66%	0.81%	3.36%	

Fuente: Comisión Investigadora: Índice General de Ciudadanos Polacos. Resumen General.

Establecimiento judío en San José

La ciudad de San José fue el foco de asentamiento más importante para los judíos, cómo ya se ha argumentado, y fue el lugar en donde las raíces judías se afianzaron con mayor fuerza. Postulamos por consiguiente, que se convirtió en el corazón religioso, espiritual, social, económico y cultural de la colectividad judía, mediante el establecimiento de las instituciones que regularon la vida judía en comunidad. Una de las instituciones más importan-

tes, fue el cementerio judío, cuya relevancia radica en elementos religiosos estipulados por la ley judía,²¹ así como de aspectos sociales de la vida comunal y de la relación con la sociedad gentil. Suele ser la institución de más rápida fundación por las comunidades judías en diáspora.

En Costa Rica, el cementerio judío fue fundado el 19 de abril de 1931,²² bajo la administración de la primera organización comunitaria: la *Jevra Kadisha*, localizada en Avenida 16 A, Calle 36.²³ Un dato para resaltar es la fecha temprana de la instauración del cementerio en el que simbólicamente se originó la conexión del grupo con el territorio. Estableciéndose las bases para la construcción comunitaria, al mismo tiempo, legitimaron la cultural colectiva de la comunidad judía.²⁴ La sinagoga, comparte jerarquía con el cementerio dentro de la esfera espiritual judía, asociada a las instituciones que regulan la vida judaica. Principalmente, este es el espacio de sacralidad para las oraciones, el “Minián” y los ritos religiosos. Además, la sinagoga concretiza la sobrevivencia del grupo, ya que este espacio no sólo es el lugar de oración, enseñanza y gobierno interno propio de la comunidad en diáspora, sino también permite conservar el ligamen al etnepasado y su mitohistoria.²⁵

Existió durante el periodo de estudio una prematura educación judía inscrita a una institución llamada *Jéder* o escuela judía, en cuanto a la enseñanza religiosa y del idioma hebreo, focalizada a los niños y jóvenes. Cabe aclarar, que debido la gran mayoría judía polaca, el idioma de la cotidianidad de las primeras oleadas migratorias fue el yiddish, puesto que responde

²¹ Inés Ruiz Artola, “El cementerio judío de Varsovia: ritos funerales y la sociedad judía en Polonia,” *Isla de Arriarán: revista cultural y científica*, núm. 27, junio, 2006, pp. 109-11, <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2543048>>, accesado el 11 de octubre de 2016.

²² Ratificado por el *Estatuto del Centro Israelita Sionista de Costa Rica de 1937*, artículo tercero, inciso c. *Estatutos del Centro Israelita Sionista de Costa Rica*, Registro Público. Registro de Personas, Tomo 35, Folio 564 y siguientes. 1937 tomado de: María de los Ángeles Hernández Jirón, “Factores disgregantes y cohesivos en el proceso social de la comunidad judía costarricense”, tesis de licenciatura en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional, 1980, p. 48.

²³ Schifter *et al.*, pp. 251-252. Entrevista: Jorge Yankelewitz, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado A; Berta Befeler, 9 de octubre de 1994, cassette 2, lado A; Israel Fishman, sin fecha, cassette 1, lado A; Rosa Flikier, 29 de mayo de 1993, cassette 1, lado A; Eva Kawer, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B; Julio Lang, 13 de julio de 1995, cassette 1, lado B; José Rochwerger, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado B.

²⁴ Ruiz, *El cementerio judío de Varsovia*, p. 114.

²⁵ Hernández Jirón, *Factores disgregantes y cohesivos*, p. 42.

a una tradición sociocultural judía del Este de Europa, es decir, de los judíos *Ostjuden*. Ahora bien, la enseñanza del hebreo fue una herramienta para desenvolverse en la escena religiosa, ya que el yiddish fue de mayor utilidad comunicativa a nivel comunal.²⁶ En Costa Rica, detectamos que la primera sinagoga askenazi, se instituyó desde 1928 en el Paseo Colón, en la casa de habitación de la familia Yankelewitz.²⁷ La minúscula cantidad de judíos en este periodo, muestra que no se necesitaba un local muy amplio para llevar a cabo los rezos y ritos religiosos. Con el crecimiento demográfico de la colectividad, se creó la necesidad de ampliar el espacio físico. Es por ese motivo, que se trasladó la sinagoga y se constituyó el Centro Israelita (CI) conjuntamente.

Posteriormente en el año de 1934 se cambió el nombre a Centro Israelita Sionista (CIS). Sin embargo, este ente comunal unificó a la comunidad desde un plano social, político-ideológico y religioso, constituyéndose formalmente como asociación a partir de 1937 como se aprecia en el *Estatuto del Centro Israelita Sionista de Costa Rica* en su artículo primero: “Se funda en San José de Costa Rica una Asociación de israelitas bajo la denominación de ‘Centro Israelita Sionista de Costa Rica’”.²⁸ A pesar de lo anterior, esta institución, básicamente tiene la finalidad de consolidar la fraternidad y solidaridad de los miembros en Costa Rica, según quedó estipulado en el artículo tercero del estatuto de la institución de 1937, incisos: a, b, d, e, f, g, i y j.²⁹ También, es pertinente señalar que cumple una función

²⁶ Entrevista: Bluma de Liberman, 27 de octubre de 1994, cassette 3, lado A; Moisés Weisleder, 18 de junio de 1997, cassette 2, lado A y cassette 2, lado B; Enrique Weisleder, 22 de febrero de 1994, cassette 4, lado A; Regina Fachler, 9 de octubre de 1994, cassette 2, lado B; Jaime Daremblum, 31 de enero de 1995, cassette 1, lado B; Abraham Weisleder, 7 de marzo de 1994, cassette 5, lado A.

²⁷ Schifter *et al.*, *El judío en Costa Rica*, p. 251. Entrevista: Jorge Yankelewitz, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado A y lado B; Alejandro Mayer, sin fecha, cassette 1, lado B; Israel Nowalski, 5 de julio de 1995, cassette 1, lado B.

²⁸ *Estatutos del Centro Israelita Sionista de Costa Rica*, Registro Público. Registro de Personas, tomo 35, folio 564 y siguientes, 1937, tomado de Hernández Jirón, *Factores disgregantes y cohesivos*, p. 48.

²⁹ *Ibidem*.

Artículo tercero: son finalidades y objetivos del Centro que se funda, los siguientes:

- a) Estrechar los lazos de fraternidad y solidaridad entre sus miembros y entre los israelitas residentes en la República y los que a ella ingresen.
- b) Hacer efectivas las doctrinas humanitarias y caritativas, atendiendo y protegiendo a los correligionarios enfermos, desamparados o menesterosos, y extendiendo estos be-

integradora de la colectividad, ayuda mutua de los correligionarios en malas situaciones, al igual que fomentar y mantener el culto y tradición, así como el estudio de la historia judía.³⁰

Averiguamos a través de los testimonios de las grabaciones del Museo de la Comunidad Judía, que el primer centro comunitario-sinagoga como institución se localizó en la Avenida 2ª, Calle 10 —donde también habitaba la familia Mermelstein—. ³¹ Luego, se adquirió en 1932, el local de la Avenida 3ª, Calle 6 como arguye Schifter. Posteriormente, se trasladó en 1934 hacia la Avenida 5ª en el Paso de la Vaca al frente de la embotelladora de la Canada Dry, permaneciendo en este lugar durante todo el periodo de estudio.³² Indistintamente, los establecimientos de la comunidad gravitaban

neficios, cuando sus medios lo permitan a cualquiera persona necesitada, sea correligionario o no.

c) Fundar y mantener una o varias Sinagogas, de acuerdo con las necesidades de la Comunidad.

d) Fundar y mantener un local para reuniones, de propiedad del Centro Israelita Sionista de Costa Rica, destinarlo al Culto, pudiendo tener Sinagogas, mikwas (baño especial con fines religiosos) y otras, y destinado también a actividades culturales como escuelas, bibliotecas, etcétera.

e) Fundar y fomentar la creación de centros dependientes del Centro Israelita Sionista de Costa Rica para estudio de la historia judaica.

f) Fomentar y mantener el culto y la tradición judía, y también el espíritu de mutualidad entre sus miembros.

g) Apoyar la causa sionista por todos los medios a su alcance, representando a la Agencia Judía y a la Organización Sionista Mundial.

h) Difundir la enseñanza hebrea, laica y religiosa.

i) Presentar su apoyo, haciendo suyas todas aquellas obras que contribuyan al bien común y prestigio de sus miembros.

³⁰ Hernández, *Factores disgregantes y cohesivos*, pp. 78-79.

³¹ Entrevista: Gil y Telma Mermelstein, 21 de noviembre de 1994, cassette 1, lado B; José Rochwerger, 1994, cassette 1, lado B; Enrique Golgewicht, 10 de noviembre de 1994, cassette 1, lado B; Alejandro Mayer, sin fecha, cassette 1, lado A; Abraham Meltzer, 2 de septiembre de 1994, cassette 1, lado B; José Rochwerger, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado B; Manuel Wasserman, 22 de febrero de 1994, cassette 1, lado A; Masha Taitelbaum de Wasserman, 21 de marzo de 1994, cassette 1, lado A.

³² Schifter *et al.*, *El judío en Costa Rica*, p. 252. Entrevista: Mario Kierszenson, 24, 27 y 30 de enero de 1995. Abril, Cassette número 5, lado A, lado B; Mira de Aizemberg, 26 de septiembre de 1994, cassette número 1, lado A; Berta Befeler, 9 de octubre de 1994, cassette 2, lado A; Simón Faingezicht, 30 de junio de 1994, cassette 6, lado A; José Rochwerger, 1994, cassette 1, lado B; Moisés Weisleder, 18 de junio de 1997, cassette 2, lado A; Jorge Yankelewitz, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado B; Rosa Flikier, 29

entorno al centro comunitario y la sinagoga. Por ello, coincidimos con el postulado de María de los Ángeles Hernández Jirón, donde afirma el carácter gregario de la comunidad judía asociado a las características socio-culturales y religiosas, especialmente en su asentamiento josefino³³ y agregaríamos en Cartago también, ya que en esta ciudad existió otra sinagoga, debido a que fue un importante foco de asentamiento, como ya hemos mencionado. El señor Enrique Weisleder en la entrevista argumenta que el asentamiento judío en Cartago se localizaba en el Barrio “El Molino”.³⁴

Primordialmente, para nuestro caso de estudio, los barrios de mayor asentamiento y densidad poblacional judía se establecen en: Barrio México, Paso de la Vaca y en Los Ángeles —o la Castellana³⁵— durante la década

de mayo de 1993, cassette 1, lado A; Isaac Grunhaus, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; Julio Lang, 13 de julio 1995, assette 1, lado b; Jaime Daremblum, 31 de enero de 1995, cassette 1, lado A; Lila Karolicki, 28 de abril de 1995, cassette 1, lado A; Abraham Koss, sin fecha, cassette, lado A; José Luckowiecki, 24 de mayo de 1994, cassette 1, lado A; Bernardo Madjchel, 2 de agosto de 1994, cassette 2, lado A; Alejandro Mayer, sin fecha, cassette 1, lado B; Abraham Meltzer, 2 de septiembre de 1994, cassette 1, lado B; Esther Mintz, 27 de enero de 1995, cassette 1, lado B; Michel Nisman, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; Israel Nowalski, 5 de julio de 1995, cassette 1, lado A; María Reifer, 14 de junio de 1995, cassette 1, lado A; José Rochwerger, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado B; José Rochwerger, 26 de abril de 1994, cassette 2, lado A; Lodka Rubinstein, 26 de junio de 1994, cassette 1, lado B; Rogelio Rubinstein, 9 de octubre de 1994, cassette 1, lado B; Moisés Rubinstein, sin fecha, cassette 1, lado B; Isaac Schachtel, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; Gregorio Stern, 22 de febrero de 1995, cassette 1, lado B; Rosa Stern, 27 de julio de 1995, cassette 1, lado A.

³³ Hernández, *Factores disgregantes y cohesivos*, p. 120.

³⁴ Entrevista: Enrique Weisleder, 22 de febrero de 1994, cassette 3, lado B.

³⁵ Schifter *et al.*, *El judío en Costa Rica*, pp. 274-81. Entrevista: Moisés Weisleder, 18 de junio de 1997, cassette 2, lado A; David Prifer, sin fecha, cassette 1, lado B; Enrique Weisleder, 22 de febrero de 1994, cassette 4, lado A; Enrique Golgewicht, 10 de noviembre de 1994, cassette 1, lado B; Eva Kawer, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B; Regina Fachler, 9 de octubre de 1994, cassette 2, lado B; Jaime Daremblum, 31 de enero de 1995, cassette 1, lado A; Lila Karolicki, 28 de abril de 1995, cassette 1, lado A; Abraham Koss, sin fecha, cassette, lado A; José Luckowiecki, 24 de mayo de 1994, cassette 1, lado A; Alejandro Mayer, sin fecha, cassette 1, lado B; Abraham Meltzer, 2 de septiembre 1994, cassette 1, lado A y lado B; Amalia Steimberg de Meltzer, sin fecha, cassette 1, lado A; Esther Mintz, 27 de enero de 1995. Cassette 1, lado B; Michel Nisman, 12 marzo de 1995. Cassette 1, lado A; David Prifer, 9 febrero de 1995, cassette, lado B; María Reifer, 14 de junio de 1995, cassette 1, lado A; José Rochwerger, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado B; Hanka Rosenkranz, 10 de julio de 1995, cassette 1,

de los treinta e inicio de la década de los cuarenta. También, existieron asentamientos en el Paseo Colón, solo que este espacio estaba reservado para las personas de mayor *status* socioeconómico, en la coyuntura de estudio, solo se identificaron a la familia Yankelewitz y Miskovsky.³⁶ En adición, la organización sionista de inicio se mantuvo en un local en la Avenida Central y Calle 8.³⁷

El mapa de la Figura 1, muestra los lugares antes señalados con lo que el lector podrá tener una mejor idea de la ubicación de cada uno de los locales del CI/CIS y de las sinagogas, al igual que la ubicación del cementerio israelita, a lo largo del periodo en estudio. Hay que destacar que prevaleció un asentamiento urbano y no existió una distancia muy extensa del centro comunitario y los conglomerados judíos en la capital. La importancia de este mapa es la de delinear la evolución de la institucionalización de la vida sociocultural y religiosa judía askenazi, al mismo tiempo que vincular el asentamiento con los flujos migratorios y el crecimiento demográfico de la comunidad, esto como parte esencial de la comprensión del desarrollo organizativo en pro de la sobrevivencia de las tradiciones judías y como la principal señal de lucha contra la asimilación.

Actividades económicas

El conocimiento de la ocupación de los miembros de la comunidad judía askenazi que se estableció en Costa Rica, es importante porque nos ayuda a establecer la base socio-ocupacional de la colectividad. Misma que, colaborará a futuras investigaciones sobre el desarrollo económico de los judíos en Costa Rica, la evolución ocupacional, entre otras cosas. Del mismo modo,

lado A; Lodka Rubinstein, 26 de junio de 1994, cassette 1, lado B; Moisés Rubinstein, sin fecha, cassette 1, lado A; Will Rudelman, 29 de mayo de 1995, cassette 1, lado A; Bolcha Schachtel, 10 de junio de 1995, cassette 1, lado B; Isaac Schachtel, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B; Ofelia Margules de Steimberg, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; Gregorio Stern, 22 de febrero de 1995, cassette 1, lado B; Manuel Wasserman, 22 de febrero de 1994, cassette 1, lado B y Cassette 5, lado A.

³⁶ Entrevista: Moisés Weisleder, 18 de junio de 1997, cassette 2, lado A; Jorge Yankelewitz, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado B, Enrique Golgewicht, 10 de noviembre de 1994, cassette 1, lado B; Alejandro Mayer, sin fecha, cassette 1, lado B.

³⁷ Entrevista: Moisés Weisleder, 18 de junio de 1997, cassette 2, lado A; Alejandro Mayer, sin fecha, cassette 1, lado A.

contribuye a instaurar un análisis minucioso sobre la composición socio-económica de los primeros askenazi en el país y de la manera, en que se integró e interactuó la comunidad a nivel interno, así como con la sociedad costarricense.

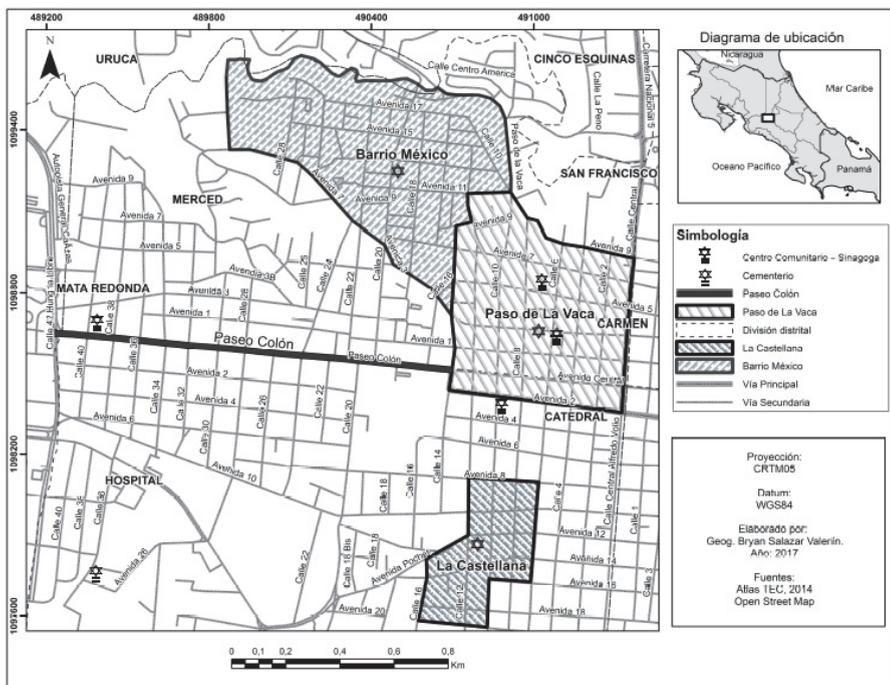


Figura 1. Asentamiento judío en San José (1917-1940). Elaboración a partir del análisis de los testimonios y de los datos de la Comisión Investigadora: Índice General de Ciudadanos Polacos.

De inicio, el comercio ha sido un elemento explotado a lo largo de la Historia como elemento peyorativo en contra de los judíos. En el contexto costarricense ha sido la pauta para los ataques antisemitas de las primeras

campañas en contra de los judíos en el país.³⁸ Las personas registradas que formaban parte de alguna actividad laboral y económica contabilizan 455 personas (243 hombres y 212 mujeres). De este total, se extrae que el 46.81%, un total de 213 personas se dedicaron al comercio.³⁹ Dicha cifra expone que el 92.49% (197) eran hombres y un 7.51% (16) eran mujeres que se dedicaban exclusivamente al comercio. Dentro del total de la población meramente masculina, el 81.07% se ocupó en el comercio, mientras tanto, que del total de la población femenina el 7.55%. Los oficios domésticos 43.08% y la agricultura 3.74%, conformaron las dos ocupaciones de mayor frecuencia en el rango de relevancia ocupacional femenina.

En el caso individual de los hombres, la agricultura se posicionó en el segundo lugar de ocupaciones con un 3.74% del total de los registro, es decir un 7.00% del total de los hombres⁴⁰ con un total de 17 personas registradas. En tercer lugar, se ubicaron los “Representantes de Casas Extranjeras”⁴¹ con un 1.10% y cinco personas, el 2.06% del total de la población masculina. El caso femenino tiene la particularidad de que el 92.45% (196) de todas las mujeres se dedicaron a los oficios domésticos, una abrumadora mayoría. Se le suma, el 7.55% (16) de las mujeres dedicadas exclusivamente al comercio —o por lo menos así aparece registrado—. Con todo, se registran ocho de las 196 mujeres matriculadas en los oficios domésticos que

³⁸ Schifter *et al.*, *El Judío en Costa Rica*, 91-100, 140-58, 336-45, 158-162, 331-36; Befeler, La llegada de los judíos, 54-66; Soto Quirós, Ronald, “Discurso y políticas de inmigración en Costa Rica: 1862-1943,” *Iberoamericana* (2001-), Nueva época, Año 5, 19, Setiembre, 2005, 119-133, accesado 18 enero de 2016 <http://www.jstor.org/stable/41675818>; Guerrero Portales, Ruby, “Restricción de la inmigración judía y polaca” en *Costa Rica y Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial*, Editorial Costa Rica, San José, 1994), 115-46; Befeler, *Sefarditas y Askenazitas*, 65-128; Hernández, “Factores disgregantes y cohesivos,” 58, entrevistas :Enrique Weisleder, 22 febrero de 1994. Cassette 4, lado A y Cassette 5, lado A; Masha Taitelbaum de Wasserman, 21 marzo de 1994. Cassette 1, lado A.

³⁹ Registro de personas dedicadas al: comercio buhonero, comerciante en general, comercio de lácteos, comercio de pulpería, comercio de tejidos, comercio de tienda, comercio de cantina y restaurante, industria, joyería, panadería, sastrería, tenería y zapatería.

⁴⁰ Actividad principalmente realizada por los judíos austriacos que se establecen en San José de la Montaña, cantón de Barba en la provincia de Heredia (35.29%, un total de seis personas). En adición, también se desarrolló actividad agrícola por parte de judíos en: San Isidro del General, Matina, San José, San Ramón, Turrialba, Puntarenas y Guápiles.

⁴¹ Actividad registrada exclusivamente por judíos alemanes.

combinan esa actividad con algún tipo de actividad comercial. A pesar de ellos, argüimos que la cantidad de mujeres que combinaban los oficios domésticos con el comercio pudo ser mayor a la que se indicó en la Comisión. Debido a que los testimonios analizados indican que, las mujeres colaboraban con las actividades económicas familiares, donde: la maternidad, el hogar y el comercio componían las labores inherentes a las mujeres judías de este periodo,⁴² igualmente Schifter hace mención de ello.⁴³

El detalle de la actividad comercial va intrínsecamente ligada a las localizaciones en que se desarrolló, ya que, es una señal del asentamiento y expansión de la comunidad. Se aprecia que, San José no fue el único foco importante de comerciantes judíos. Claro está, y es innegable, que fue el punto de mayor concentración comercial. El 82.16% (175 personas) se encontró focalizado en la provincia de San José, el 7.04% (15 personas) en Cartago, el 5.63% (12 personas) en Puntarenas, seguido Limón y Alajuela con el 2.35% respectivamente (cinco personas), y finalmente Heredia con un 0.47% (uno), no existen datos para la provincia de Guanacaste. El patrón de la distribución comercial contrasta con el asentamiento por provincia, a excepción del orden de algunos lugares a causa de la densidad demográfica, se mantiene la norma.

Estructura comercial: “el ciclo del klapper”

La estructura comunal entorno al comercio, coadyuvó a que se incorporaran los nuevos inmigrantes de manera rápida y eficiente a una actividad laboral. La misma se basó en una figura inicial generadora del ciclo. A la cual denominaremos como el *distribuidor primario* que ostentaba un capital importante, que le permitió realizar alguna o varias acciones fundamentales como: 1) dar financiamiento, 2) distribución de mercancías; telas y ropa primordialmente; y 3) brindar puestos de trabajos. El financiamiento primordialmente se caracterizó por créditos para la adquisición de mercadería;

⁴² Entrevista: Berta Befeler, 9 de octubre de 1994, cassette 2, lado A; Felipe Dachner, 25 de enero de 1995, cassette 1, lado A; Isaac Grunhaus, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; Eva Kawer, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B; Lila Karolicki, 28 de abril de 1995, cassette 1, lado A; Bernardo Madjchel, 20 de mayo de 1994, cassette 1, lado B; Amalia Steimberg de Meltzer, sin fecha, cassette 1, lado A; Chuma Mendelewitz, sin fecha, cassette 2, lado A; Bolcha Schachtel, 10 de julio de 1995, cassette 2, lado A; Isaac Schachtel, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B.

⁴³ Schifter *et al.*, *El judío en Costa Rica*, pp. 212-213.

los buhoneros, pequeños y medianos comerciantes eran los principales beneficiarios de los créditos.⁴⁴ Ya que con los créditos se permitían llevar a cabo importaciones o adquisición de mercadería en diversas escalas. Cabe señalar, que algunos de los judíos que ingresaron traían consigo algunos ahorros,⁴⁵ los mismos que invirtieron a través de estas figuras. En este punto, el distribuidor primario, esencialmente durante los primeros años del asentamiento comunal —finales de la década de 1920 e inicios de 1930— eran miembros de la comunidad, empero, se dio el caso de que se presentaban personas de otras comunidades extranjeras como: alemanes, libaneses y españoles por mencionar algunos, así como costarricenses.⁴⁶

Hacia mediados y finales de la década de los años treinta, el *distribuidor primario* se consolidó más como una figura dentro de la comunidad. En este escenario, se generó la etapa de acumulación de capital, que funcionó para establecer pequeños comercios e incursionar en la industria —mayoritariamente en este periodo se basó en una industria textil—. Lo que hizo que en gran medida se dejara de depender de los proveedores originales no judíos o por lo menos, a un nivel no tan amplio. También, se dio el caso de que se asociaban varias personas de la comunidad, lo que fortaleció su posición económica.⁴⁷ Es acá, donde el capital acumulado fomentó la

⁴⁴ Entrevista: Adolfo Bruten, 5 de mayo y 1 de junio de 1994, cassette 1, lado A; Jorge Yankelewitz, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado A; Enrique Weisleder, 22 de febrero de 1994, cassette 5, lado B; Jaime Daremblum, 31 de enero de 1995, cassette 1, lado A; José Luckowiecki, 24 de mayo de 1994, cassette 1, lado A; Bernardo Madjchel, 20 de mayo de 1994, cassette 1, lado B y 2 de agosto de 1994, cassette 2, lado A; Alejandro Mayer, sin fecha, cassette 1, lado A; Abraham Meltzer, 2 de septiembre 1994, cassette 1, lado A; Michel Nisman, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B; Rosa Pinchanski, sin fecha, cassette 2, lado B; David Prifer, 9 de febrero de 1995, cassette, lado B; Moisés Rubinstein, sin fecha, cassette 1, lado A y lado B; Isaac Schachtel, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A y lado B; Ofelia Margules de Steimberg, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; Gregorio Stern, 22 de febrero de 1995, cassette 1, lado A; Manuel Wasserman, 10 de marzo de 1994, cassette 5, lado A; Masha Taitelbaum de Wasserman, 21 de marzo de 1994, cassette 1, lado A; Rosa Wolfowicz de Weinstock, 11 de enero de 1995, Cassette 1, lado A.

⁴⁵ Entrevista: David Prifer, 9 de febrero de 1995, cassette, lado B.

⁴⁶ Entrevista: Felipe Dachner, 25 de enero de 1995, cassette 1, lado A; Regina Fachler, 9 de octubre de 1994, cassette 2, lado B; Abraham Meltzer, 2 de septiembre 1994, cassette 1, lado A; Esther Mintz, 27 de enero de 1995, cassette 1, lado A; Moisés Rubinstein, sin fecha, cassette 1, lado A y lado B.

⁴⁷ Befeler, *Sefarditas y Askenazitas*, pp. 835. Entrevista: Adolfo Bruten, 5 de mayo y 1 junio de 1994, cassette 1, lado A; Jorge Yankelewitz, 29 de abril de 1994, cassette 2, lado A; Israel Fishman, sin fecha, cassette 1, lado A; Isaac Grunhaus, 12 de marzo de

inmigración del resto de muchas familias de Europa, de los miembros de la colectividad afincados con anterioridad, como ya se ha mencionado. Por ello, este proceso fue continuo y desde finales de los años veinte, se mantuvo vigente a lo largo de la coyuntura de estudio.

La actividad comercial, concibió una estabilidad económica que permitió un nivel de vida óptimo. La mayor consecuencia, fue el incremento del número de personas de la comunidad, al igual que se consolidó la estructura socioeconómica de la colectividad askenazi en el país. Se constituyó en el periodo una red de cooperación comunitaria extraordinaria, que impulsó el desarrollo del grupo judío. Cabe reseñar, que tras 1945 los miembros de la comunidad, reactivaron la actividad buhonera, o mejor dicho: el *ciclo del klapper*, lo que reactivó las etapas primarias de asentamiento, solamente que estas personas contaban con un mayor número de coterráneos judíos y de una mayor oportunidad de acceso a crédito, mercancías y empleo. A diferencia de las que tuvieron aquellos pioneros de los años finales de la década de los veinte e inicios de 1930.⁴⁸

Sobre el último punto de la estructura expuesta, es interesante percibir, que los distribuidores primarios, generaron puestos de trabajo en sus comercios o fábricas, o ayudaron en la inserción laboral en comercios o fábricas de otros *distribuidores primarios* o miembro de la comunidad. Por lo tanto, se logró una absorción de la mano de obra judía que ingresaba a Costa Rica, dentro de los espacios de trabajo de la misma comunidad. Con lo que se mantuvo así la estructura comunal integrada e interrelacionada, que

1995, cassette 1, lado A; Alejandro Mayer, sin fecha, cassette 1, lado A; Amalia Steimberg de Meltzer, sin fecha, cassette 1, lado A; Michel Nisman, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B; Moisés Rochwerger, sin fecha, cassette 1, lado B; Moisés Rubinstein, sin fecha, cassette 1, lado A; Ofelia Margules de Steimberg, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; Rosa Stern, 27 de julio de 1995, cassette 1, lado A; Masha Taitelbaum de Wasserman, 21 de marzo de 1994, cassette 1, lado A.

⁴⁸ Entrevista a Mario Kierszenon, 24, 27 y 30 enero de 1995, cassette número 5, lado A; Mira de Aizemberg, 26 de septiembre de 1994, cassette número 1, lado A; Tobias Ary, sin fecha, cassette 2, lado B; Carlos Blau, 1 de marzo de 1994, cassette 3, lado B; Schifter *et al.*, *El judío en Costa Rica*, pp. 274-276; Enrique Weisleder, 22 de febrero de 1994, cassette 5, lado B; Jorge Yankelewitz, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado A; Rosa Flikier, 25 de mayo de 1995, cassette 1, lado B; Abraham Meltzer, sin fecha, cassette 3, lado B; Michel Nisman, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B; Hanka Rosenkranz, 10 de julio de 1995, cassette 1, lado A; Moisés Rubinstein, sin fecha, cassette 1, lado A y B; Isaac Schachtel, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B.

consolidó cada vez más la red comunal en torno a las actividades económicas, fortaleciéndose por las relaciones de parentesco.⁴⁹ Concretamente, la tienda: “Mil Colores”, propiedad de la familia Yankelewitz, fue un claro ejemplo de la estructura que se ha señalado, ya que desde 1928 favoreció la inserción laboral de muchos judíos inmigrantes y fue un pilar elemental para la consolidación de la comunidad judía askenazi en el país.⁵⁰ Además, de otros personajes como: Israel Kawa, Salomón Schifter, Judko Steinberg, Max Taitelbaum y Moisés Burstein, entre otros más.⁵¹

Otras de las principales tiendas y personas que colaboraron en este proceso descrito anteriormente fueron: la “Tienda de Modas Americanas Broadway” de SZ. Guzovski, “La Reina” de Jaime Gringas, “La Nobleza” de Jaime Viroslav, “La Mascota” de los señores Hofman y Shechtel, “La Luna” de B. Rochverger, “El Danubio” de A. Faingezicht, la “Camisería Fast” de Jaime Cosiol, la “Camisería Vesta” de Yudko Steinberg, la “Industria Nacional de Tejidos” de los señores J. Zonzinski y J. Mainemer, “La Tienda del Pueblo” de Leon Dachner, la “Fábrica de Tejidos El Águila” de Ribak y Shifter, la “Fábrica Costarricense de Tejidos” de los Hermanos Manuel y Jaime Steinberg”, de Max Teitelbaum, “Camisería y Tienda la Costa Rica” de Arnoidox Grinhaus, “La Económica” de Marcus Gotlies,

⁴⁹ Entrevista a: Mario Kierszenon, 24, 27 y 30 de enero de 1995, cassette número 5, lado A y B; Mira de Aizemberg, 26 de septiembre de 1994, cassette número 1, lado A; Tobias Ary, sin fecha, cassette 2, lado B; Berta Befeler, 9 de octubre de 1994, cassette 1, lado A; Carlos Blau, 1 de marzo de 1994, cassette 3, lado A, Adolfo Bruten, 5 de mayo y 1 de junio de 1994, cassette 1, lado A; Simón Faingezicht, 30 de junio de 1994, cassette 8, lado A; Enrique Weisleder, 22 de febrero de 1994, cassette 5, lado B; Jorge Yankelewitz, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado A; Felipe Dachner, 25 de enero de 1995, cassette 1, lado A; José Luckowiecki, 24 de mayo de 1994, cassette 1, lado A; Alejandro Mayer, sin fecha, cassette 1, lado A; Isaac Schachtel, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A.

⁵⁰ Schifter *et al.*, *El judío en Costa Rica*, 148-149, 154-155. Entrevista: Jorge Yankelewitz, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado A; Alejandro Mayer, sin fecha. Cassette 1, lado A; Moisés Rubinstein, sin fecha, cassette 1, lado A; Manuel Wasserman, 10 de marzo de 1994, cassette 5, lado A.

⁵¹ Entrevista: Jaime Daremblum, 31 de enero de 1995, cassette 1, lado A; Bolcha Schachtel, 10 de junio de 1995, cassette 1, lado B; Manuel Wasserman, 10 de marzo de 1994, cassette 5, lado A; Weisleder, 22 de febrero de 1994, cassette 4, lado A y cassette 5, lado B; Simón Faingezicht, 30 de junio 1994, cassette 8, lado A; Enrique Golgewicht, 10 de noviembre de 1994, cassette 1, lado B.

“La Casa de los Abrigos” de Yojel Cosiol y “La Moda Americana” de A. Waingarten⁵² entre otras más.

Finalmente, la última etapa que identificamos fue que la actividad comercial no solamente era cosa de hombres, sino que se vuelve una actividad familiar. El carácter familiar hace alusión a que los cónyuges e hijos colaboraron en las actividades referentes al establecimiento comercial. En otras palabras, al servicio del cliente y el mantenimiento, e igual se presentó el caso de que colaboraron en la venta y cobros ambulantes como klapper, sucedió algo similar entre hermanos, tíos, cuñados, cuñadas y otros familiares.⁵³ A pesar del establecimiento de negocios, la actividad buhonera no desapareció, sino que en gran parte se dio una yuxtaposición de ambas.

¿Qué pasó tras finalizar la Segunda Guerra Mundial y la Shoah?

Contamos con muy pocos datos referentes a la cantidad de personas que ingresaron al país a partir de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, no obstante, el Museo de la Comunidad Judía en Costa Rica arguye que ingresaron 190 sobrevivientes de la Shoah. A pesar de ello, es necesario profundizar en la llegada de judíos en los primeros años de la posguerra, con el fin de tener una imagen amplia de la conformación comunitaria en este periodo. Este tema, sería un aporte valioso a la historiografía sobre los judíos en Costa Rica y América Latina, respecto a los sobrevivientes de la guerra y el genocidio

Según los testimonios recabados en las grabaciones del Museo de la Comunidad Judía en Costa Rica, hemos detectado; que la entrada de judíos desde el final de la guerra en 1945 a 1948 siguió manteniendo el carácter

⁵² *Diario de Costa Rica*, “Los comerciantes suscritos felicitan cordialmente al Excmo. SEÑOR PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA”, 8 de mayo de 1940, p. 6.

⁵³ Schifter *et al.*, *El judío en Costa Rica*, pp. 211-215. Entrevista a: Mario Kierszenson, 24, 27 y 30 de enero de 1995, cassette 5, lado A y B; Mira de Aizemberg, 26 de septiembre de 1994, cassette 1, lado A; Eva Kawer, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B; Lila Karolicki, 28 de abril de 1995, cassette 1, lado A; Abraham Koss, sin fecha, cassette, lado A; Gueña Madjchel, 25 de octubre de 1994, cassette 1, lado B; Esther Mintz, 27 de enero de 1995, cassette 1, lado B; Israel Nowalski, 5 de julio de 1995, cassette 1, lado B; Rosa Pinchanski, sin fecha, cassette 2, lado B; María Reifer, 14 de junio de 1995, cassette 1, lado A; José Rochwerger, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado A; Moisés Rochwerger, sin fecha, cassette 1, lado B; Hanka Rosenkranz, 10 de julio de 1995, cassette 1, lado A; Rogelio Rubinstein, 9 de octubre de 1994, cassette 1, lado B; Masha Taitelbaum de Wasserman, 21 de marzo de 1994, cassette 1, lado A.

familiar de la inmigración. El motivo de tal afirmación, recae en que los familiares asentados en Costa Rica de las personas que quedaron en Europa durante la guerra en conjunto con varios organismos internacionales, lograron conseguir las visas de ingreso y recurso económico para la manutención, y el traslado de estas personas desde Europa hacia Costa Rica.⁵⁴ Las organizaciones internacionales que colaboraron —aún desde antes de la guerra—⁵⁵ con los judíos refugiados, desplazados por la guerra y los sobrevivientes de la Shoah, destacan: la Administración de las Naciones Unidas para la Ayuda y Rehabilitación o UNRRA⁵⁶ como organismo principal. Empero, se mantienen vínculos con otras organizaciones, tanto auxiliares como autónomas, entre ellas: la *Hebrew Immigrant Aid* o *HIAS*,⁵⁷ la *American Jewish Joint Distribution Committee and Refugee Aid*,⁵⁸ al igual

⁵⁴ United States Holocaust Memorial Museum, *The Aftermath of the Holocaust*, <<https://www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10005129>>, accesado 30 de septiembre de 2016. Entrevista: Tobías Ary, sin fecha, cassette 2, lado B; Carlos Blau, 1 de marzo de 1994, cassette 3, lado B; Israel Bron, sin fecha, cassette 2, lado B; Simón Faingezicht, 30 de junio de 1994, cassette 8, lado A.

⁵⁵ Entrevista: Bluma de Liberman, 27 de octubre de 1994, cassette 1, lado B; Simón Faingezicht, 30 de junio de 1994, cassette 6, lado A.

⁵⁶ Judt, Tony, *Postwar, A History of Europe Since 1945*, The Penguin Press, New York, 2005, pp. 28-29; United States Holocaust Memorial Museum, *La crisis de los refugiados de Posguerra y la creación del Estado de Israel*, <<https://www.ushmm.org/wlc/es/article.php?ModuleId=10007421>>, accesado 30 septiembre de 2016; United States Holocaust Memorial Museum, *United Nations Relief and Rehabilitation Administration*, <<https://www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10005685>>, accesado 30 septiembre de 2016; Tobias Ary, sin fecha, cassette 2, lado B; Enrique Weisleder, 22 de febrero de 1994, cassette 5, lado A; Abraham Meltzer, sin fecha, cassette 3, lado A; Michel Nisman, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B.

⁵⁷ United States Holocaust Memorial Museum, *HIAS (Hebrew Immigrant Aid Society)*, <https://www.ushmm.org/online/hsv/source_view.php?SourceId=31120>, accesado el 30 septiembre de 2016; United States Holocaust Memorial Museum, *United Nations Relief and Rehabilitation Administration*; Simón Faingezicht, 30 de junio de 1994, cassette 8, lado B.

⁵⁸ United States Holocaust Memorial Museum, *American Jewish Joint Distribution Committee and Refugee Aid*, <<https://www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10005367>>, accesado el 30 de septiembre de 2016; Enrique Weisleder, 22 de febrero de 1994, cassette 5, lado A; Simón Faingezicht, 30 de junio de 1994, cassette 6, lado A, Eva Kawer, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; Bernardo Madjchel, 20 de mayo de 1994, cassette 1, lado B; Gueña Madjchel, 25 de octubre de 1994, cassette 1, lado B; Chuma Mendelewitz, sin fecha, cassette 2, lado A; Israel Nowalski, 5 de julio de 1995, cassette 1, lado B; Hanka

que la *Organization for Rehabilitation through Training* u *ORT*,⁵⁹ más la Cruz Roja Internacional. Existieron otras organizaciones particulares de judíos, entre ellas se destaca la que se configuró en torno a las personas originarias de Zellochow alrededor del mundo, denominado Comité de los Zellochower. Ellos, se instauraron para apoyar económicamente a los sobrevivientes de la guerra y la Shoah provenientes de este pueblo, o mejor dicho los zellochower sobrevivientes.⁶⁰

Fundamentos socio-culturales de la colectividad judía en Costa Rica: interacción e integración social

Integración comunal

El proceso de integración comunal askenazi en el periodo de estudio, tiene la particularidad de seguir el patrón de agrupamiento de una comunidad étnica. Hay que aclarar, que estamos en presencia de un grupo étnico-minoritario en diáspora que se trasladó de Europa a Costa Rica y por consecuencia, se inició un proceso de asentamiento y adaptación a la vida socio-cultural de Costa Rica, y al medio en general. Luego, iniciar el desarrollo comunitario para la sobrevivencia del colectivo como entidad étnica. El carácter de minoría lo otorgó el número bajo de personas que inmigró, el origen geográfico, la religión, el estrato social al que llegan a formar parte a su llegada; es decir, inmigrantes empobrecidos en su mayoría. Eran un grupo consiente de su vulnerabilidad, que fue expresada en un sentido de pertenencia grupal, que le fue otorgado por la membresía por descendencia —*judeidad*— o conversión, es decir, de tipo biológico o de mera otorgación social.⁶¹

Rosenkranz, 10 de julio de 1995, cassette 1, lado A; Israel Bron, sin fecha, cassette 2, lado B.

⁵⁹ United States Holocaust Memorial Museum, *United Nations Relief and Rehabilitation Administration*.

⁶⁰ Entrevista: Simón Faingezicht, 30 de junio de 1994, cassette 6, lado A; Bernardo Madjchel, 2 de agosto de 1994, cassette 2, lado A; Gueña Madjchel, 25 de octubre de 1994, cassette 1, lado B.

⁶¹ Hernández, *Factores disgregantes y cohesivos*, pp. 7, 16-17 y 45-50; Durkheim, *The Division of Labour in Society*, p. 129.

Tras lo anterior, se presentaron dos componentes que fueron los factores primordiales para que se llevara a cabo la conformación comunal, por un lado el factor cohesionador *étnico-familiar* caracterizado por la *etnicidad* del grupo judío askenazi y el tipo de inmigración. Mientras que, en un segundo lugar, se presentó el contexto histórico, marcado por la dificultad que produjo la necesidad de unidad y accionar comunitario unitario.⁶² El primer componente, el *étnico-familiar*, se caracterizó por el sentido de origen común, la individualidad cultural de la colectividad, la solidaridad colectiva y el elemento lingüístico compartido.⁶³ Esto coadyuvó a la pronta consolidación e integración colectiva, mediante la construcción de redes⁶⁴ y a la *disimilación o no asimilación*⁶⁵ de las primeras oleadas de inmigrantes askenazi. Lo que promovió la sobrevivencia del grupo étnico, dentro de sus propios términos socioculturales.

Debido al proceso de *disimilación* se mantuvieron las diferencias culturales entre los judíos y los gentiles, el carácter étnico hizo hincapié en esta

⁶² Gurvitch, *Las formas de la sociabilidad*, pp. 80-83; Durkheim, *The División of Labour in Society*, pp. 31-87; Jorge Yankelewitz, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado A; Eva Kawer, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B; Bolcha Schachtel, 10 de junio de 1995, cassette 1, lado B; Rosa Stern, 27 de julio de 1995, cassette 1, lado A; Manuel Wasserman, 3 de marzo de 1994, cassette 3, lado B; Abraham Weisleder, 7 de marzo de 1994, cassette 4, lado A.

⁶³ Smith, *The Ethnic Revival*, 1981, 66 citado en: Shlomo Sand, *La invención del pueblo judío*, Madrid, Ediciones Akal, 2011, p. 41; Hastings, *The Construction of Nationhood*, p. 18; Smith, Anthony D, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford University Press, New York, 1999, pp. 57-95, 125-47; Comaroff, *Of Totemism and Ethnicity*, pp. 306-312; Yinger, J. Milton, "Toward a theory of assimilation and dissimilation", *Ethnic and Racial Studies* 4, no. 3, 1981, p. 249, <<http://dx.doi.org/10.1080/01419870.1981.9993338>>, accesado el 16 de octubre de 2016.

⁶⁴ Comaroff, *Of totemism and ethnicity*, p. 312; Bertrand, Michel, "De la familia a la red de sociabilidad", *Revista Mexicana de Sociología* 61, núm. 2, abril-junio, 1999, pp. 117-126, <<http://www.jstor.org/stable/3541231>>, accesado el 27 octubre de 2016.

⁶⁵ Se entiende disimilación o no asimilación, al proceso contrario a la asimilación que consiste en el proceso de la reducción de los límites entre dos o más miembros de una sociedad o de pequeños grupos culturales que se encuentran. La integración en un solo grupo, fue la etapa final del proceso; que comienza con la interacción e intercambio cultural. A grandes rasgos, la asimilación se puede entender en cuatro sub-procesos: la amalgama (biológica), la identificación (psicológica), la aculturación (cultural) y la integración (estructural). Estos procesos se yuxtaponen y se combinan en diversas secuencias, no precisamente en orden. Véase: Yinger, *Toward a theory of assimilation and dissimilation*, pp. 249-256.

diferenciación, lo que fortaleció las barreras sociológicas.⁶⁶ Dicha disimilación fue promovida tanto por el grupo judío como por los grupos comerciales, políticos y religiosos del país.⁶⁷ Tras ello, el colectivo étnico askenazi planteó la disimilación en términos de mezcla biológica con los gentiles, los matrimonios mixtos o exogamia y la incorporación de los *goyim*⁶⁸ a la intimidad étnico-comunal, lo que exacerbó las barreras socioculturales que podía acarrear marginalización a lo interno de la comunidad. La integración comunal askenazi internamente fue tan fuerte, que no solamente se crearon barreras con los *goyim*, sino también, no se deseaba la mezcla con los judíos sefarditas y mizrahi de origen árabe.⁶⁹

La individualidad cultural colectiva, es por ende, la barrera socio-cultural que se generó entorno al grupo. La cual fungió como herramienta defensiva para mantener la estabilidad y la seguridad del colectivo ante una eminente diseminación en la sociedad gentil o de una asimilación profunda. La etnicidad, fue el indicador que proporcionó la singularidad para la integración comunitaria, la construcción de identidad y de regulación de rela-

⁶⁶ Yinger, *Toward a theory of assimilation and dissimulation*, p. 257.

⁶⁷ Hernández, *Factores disgregantes y cohesivos*, p. 8.

⁶⁸ En hebreo la palabra *goy* (*goyim* en plural) tiene dos connotaciones, una primera que hace referencia a un grupo étnico como entidad política más que biológica, que posteriormente sería entendida en términos de “nación”. En la Torá, se refiere a la “nación judía”, empero, no bajo la denotación actual. Evidentemente, se yuxtapone el elemento étnico y religioso, específicamente hacia la diferencia entre los israelitas y las naciones gentiles. El señalamiento a Israel se encuentra en *Génesis* 10:5, 12:2, 14:1; *Éxodo* 19:6, 33:13 y el uso para grupos no-israelitas se aprecia en *Éxodo* 34:24, 24:8, *Deuteronomio* 4:6, 19:1. El término; tanto singular y plural, hace alusión a las naciones solamente, la única reseña a un individuo particular recae en *Génesis* 20:4. A pesar de ello, no hay un término que haga la singularidad, de una sola persona que adoré a otro dios que no sea Yahvé. Luego de la conquista Asiria, y los periodos Babilónicos y Persa, hubo una reconfiguración del “judío” en términos simbólicos de los aspectos tribales y territoriales aunado a la religión. En consecuencia, el término *goyim* cambió en su concepción y hace referencia no sólo a las naciones, sino a los grupos de los *no judíos*, es decir los *gentiles*. En el periodo Romano, *goy* hizo alusión a un individuo no judío (Mateo 18:17). Para mayor detalle véase: Smith, Morton, “The Gentiles in Judaism 125 BCE-CE 66”, *The Cambridge History of Judaism. Volume Three: The Early Roman Period*, ed. Horbury, William, Davies, W.D. y Sturdy, John, Cambridge University Press, United Kingdom, 1999, pp. 192-193, 257-262.

⁶⁹ Entrevista: Moisés Weisleder, 18 de junio de 1997, cassette 3, lado A; Rosa Flikier, 29 de mayo de 1993, cassette 1, lado A y lado B; Isaac Grunhaus, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; Isaac Schachtel, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B; Hernández, *Factores disgregantes y cohesivos*, p. 41.

ciones sociales.⁷⁰ El grupo *per se* forjó su singularidad al establecer una identidad, la cual se vio reforzada por el vínculo con la antigüedad o el etnopasado y que se reflejó con la expresión de las formas simbólicas del grupo.⁷¹ He ahí, que los ingredientes para esta identidad se entrecruzaron, con la religión judía y la *condición judía* o *judeidad*, eso sí, sin llegar a confundirlas.⁷² Esta convivencia constituyó una identidad étnico-religiosa, que se consolidó por la movilización grupal entorno a: las celebraciones, los rituales y al pasado ancestral, debido a la canonización de la ley y el nexo inmutable entre generaciones judías. Que fue posible por la flexibilidad religiosa mediante la figura del rabino, la sinagoga y la ley judía, insertos en un marco universal y nacional.⁷³

Las circunstancias históricas jugaron un rol preponderante en esta estructura.⁷⁴ En esencia, se trasladó el modelo de vida judío de Europa al contexto costarricense, como consecuencia de las experiencias de vida en ese continente, donde había una clara separación entre los *goyim* y los judíos. Lo anterior se explica, mediante la designación del conglomerado judío como un pueblo paria en Europa. Sin duda, dicho argumento se sustenta en la persecución, la exclusión y la asignación de inferioridad respecto al resto de la población. Sobre el tema del pueblo paria, la cuestión judía radica, en la presencia de este grupo en un territorio que “no les pertenece”, de ahí la carencia de un *status* civil igualitario por parte del Estado y la sociedad gentil.⁷⁵ Por ello, la experiencia polaca demostró la necesidad de preservación colectiva, a causa de que el contexto europeo obligó a los judíos a salir de Europa y fortaleció el hermetismo socio-cultural comunitario de cara a la integración a la sociedad costarricense, impulsado por el bagaje cultural “judío milenario”. Mismo que generó un proceso de homogenización que favoreció la vida judía en colectivo, en especial por la homogeneidad de pensamiento y acción en la diáspora.⁷⁶

⁷⁰ Comaroff, *Of Totemism and Ethnicity*, pp. 302, 309.

⁷¹ Sand, *La invención del pueblo judío*, p. 62; Nagel, *Constructing Ethnicity*, pp. 164-167; Smith, *The Nation in History*, pp. 75-80.

⁷² Calderón, *Hannah Arendt: paria y advenedizo*, p. 141.

⁷³ Hernández, *Factores disgregantes y cohesivos*, pp. 42-44.

⁷⁴ Comaroff, *Of totemism and ethnicity*, p. 306.

⁷⁵ Calderón, *Hannah Arendt: paria y advenedizo*, pp. 137-139, 145; Amyot, Robert P. y Sigelman, Lee, “Jews without Judaism? Assimilation and Jewish Identity in the United States”, *Social Science Quarterly* 77, no. 1, marzo, 1996, p. 178, <<http://www.jstor.org/stable/42863438>>, accesado el 28 de septiembre de 2016.

⁷⁶ Hernández, *Factores disgregantes y cohesivos*, pp. 44, 73, 86, 111-116.

Especialmente, la comunidad judía askenazi en Costa Rica se construyó, a partir de un agrupamiento social por afinidad o en términos de Emile Durkheim una *solidaridad mecánica*.⁷⁷ De manera más simple, esto se resume en la *común similitud esencial*:⁷⁸ compuesta por la individualidad cultural colectiva que se instituyó desde de las formas simbólico-culturales compartidas, que es la fuerza centrípeta que mantiene la unidad comunal. Paul Johnson, argumenta que al quedar dispersos los judíos por el mundo, sin jefes, ni un Estado, “los judíos se vieron forzados a hallar otros medios para preservar su identidad especial. De modo que dirigieron la atención hacia sus propios escritos: sus leyes y las crónicas de su pasado”.⁷⁹ Dichas formas simbólicas preservaron la singularidad judía como grupo social; se basan en: la religión —que se interpreta como una religión nacional—, los rituales, las instituciones, la apariencia, la vestimenta, los valores y las tradiciones.⁸⁰

Otro factor que consideramos relevante es la procedencia. Ya se ha mencionado que los trabajos de Schifter y Befeler, apuntan a una mayoría polaca en el grupo judío inmigrante, y en especial tres pueblos en particular: Zellochow, Ostrowitz y Varsovia. Este componente dio mayor fuerza a la integración comunal dadas las condiciones de vida similares que unió a las diversas personas que ingresaron al país desde este lugar. Adicionalmente, la *condición judía o judeidad* que se interpreta como la condición de existencia que *se le es otorgada al individuo* que nace dentro del entorno de una comunidad judía. Dicha condición de existencia va a estar determinada por el contexto histórico, las características físicas y psicológicas singulares en el que se inserta la comunidad étnica judía, sin ninguna relación con la determinación biológica. Se entiende también, como una condición natural o

⁷⁷ Gurvitch, *Las formas de la sociabilidad*, pp. 23-31, 81-83 y 92; Sorokin, P.A., *Society Culture and Personality: Their structure and Dynamics*, Harper, New York and London, 1947, pp. 110-171, citado en: Mendieta y Nuñez, Lucio, “La Mecanización Social (Teoría de los Agrupamientos Sociales)”, *Revista Mexicana de Sociología* 10, núm. 2, mayo-agosto, 1948, pp. 199-204; Mendieta y Nuñez, Lucio, “La Mecanización Social (Teoría de los Agrupamientos Sociales)”, *Revista Mexicana de Sociología* 10, núm. 2, mayo-agosto, 1948, pp. 202-2088, <<http://www.jstor.org/stable/3537508>>, accesado 14 de mayo de 2016,

⁷⁸ Gurvitch, *Las formas de la sociabilidad*, pp. 80-83; Durkheim, *The División of Labour in Society*, pp. 31-87.

⁷⁹ Johnson, Paul, *La historia de los judíos*, Zeta, Barcelona, 2010, p. 125.

⁸⁰ Smith, *Myths and Memories of the Nation*, pp. 125-147; Nagel, *Constructing Ethnicity*, p. 153.

cualidad psicológica dada, que generaliza a sus iguales sin apreciar los atributos individuales. Esto se debe tener presente, dado que se llega a confundir el judaísmo y la judeidad.⁸¹ Es indispensable comprender que la *judeidad* cumple una función integradora y de relaciones sociales, tanto como delimitador social que se refuerza por las condiciones étnicas de la comunidad y decreta la integración del grupo tanto a lo interno como a lo externo en relación con la sociedad en que se inserte.⁸²

En otras palabras, esta rama de la *común similitud esencial*,⁸³ es el común denominador que generó casi de manera ontológica un sentido de unificación del grupo, y se considera la base de la construcción comunitaria en el país. De esta forma, se originó una *fraternidad* entorno al igualitarismo dentro de la colectividad coadyuvado por las condiciones socioeconómicas de la comunidad por la experiencia de vida previa en Europa y la experiencia costarricense. Lo que exaltó el fortalecimiento del hermetismo grupal.⁸⁴ Seguidamente, la solidaridad comunal se reflejó desde la llegada de nuevos miembros judíos al país. Se gestó una red de colaboración que se extendió a lo largo del periodo de estudio.⁸⁵ Por ello, determinamos que el *ciclo de asentamiento* tiene un fuerte nexo con el ciclo del *klapper*, en cuanto a la analogía de la estructura de ambos procesos, y que se fortaleció por la condición judía que les brindó los fuertes lazos de solidaridad comunal.

⁸¹ Donde el judaísmo hace mención exclusivamente a la religión bíblica y nacional, tradición y cultura judía en cuanto pueblo, a la idea de Dios, la ortodoxia y la creación de folklore.

⁸² Calderón, *Hannah Arendt: paria y advenedizo*, pp. 136-170; Arendt, *La tradición Oculta*, pp. 109-169.

⁸³ Gurvitch, *Las formas de la sociabilidad*, pp. 80-83, Durkheim, *The División of Labour in Society*, pp. 31-87; Calderón, *Hannah Arendt: paria y advenedizo*, pp. 136-170; Arendt, *La tradición Oculta*, pp. 109-169.

⁸⁴ Calderón, *Hannah Arendt: paria y advenedizo*, pp. 139-140; Hernández, *Factores disgregantes y cohesivos*, pp. 73, 86, 111-116. Entrevista: Carlos Blau, 1 de marzo de 1994, cassette 3, lado B; Rosa Flikier, 29 de mayo de 1993, cassette 1, lado A; Eva Kawer, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B; Michel Nisman, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A y B; David Prifer, 9 de febrero de 1995, cassette, lado B; María Reifer, 14 de junio de 1995, cassette 1, lado A; Moisés Rochwerger, sin fecha, cassette 2, lado A; Lodka Rubinstein, 26 de junio de 1994, cassette 2, lado A; Bolcha Schachtel, 10 de junio de 1995, cassette 1, lado B; Gregorio Stern, 22 de febrero de 1995, cassette 2, lado B; Rosa Stern, 27 de julio de 1995, cassette 1, lado A; Manuel Wasserman, 22 de febrero de 1994, cassette 2, lado A y cassette 3, lado B; Abraham Weisleder, 7 de marzo de 1994, cassette 4, lado A y B.

⁸⁵ Comaroff, *Of totemism and ethnicity*, p. 312.

El ciclo del asentamiento askenazi

De manera puntual nos referimos, a la estructura producida por los flujos inmigratorios. El primer paso lo gestaban los judíos ya establecidos, que iban a recibir a los nuevos integrantes comunales al puerto de Limón y/o puerto de Puntarenas, o al aeropuerto de la Sabana. Luego, había un recibimiento comunal a la llegada a Cartago o San José según fuese el caso.⁸⁶ Esto muestra, la construcción del tejido social comunitario, como una fuerte demostración de unidad colectiva. En ese punto, los anfitriones o aquellas personas asentadas con anterioridad, les daban hospedaje y alimentación en sus casas a los recién llegados, ya fuera de manera gratuita o les alquilaban habitaciones. Estas casas, fungían como casas de asistencia, mostrando un sentido de hospitalidad muy fuerte. En estas casas; la coexistencia de personas solteras, familias completas o parejas casadas, era la norma en la primera etapa de asentamiento de los recién llegados, es decir, durante finales de la década de los veinte y la primera mitad de la década de los años treinta.⁸⁷

⁸⁶ Entrevista: Bluma de Liberman, 27 de octubre de 1994, cassette 1, lado B; Jorge Yankelewitz, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado A; Felipe Dachner, 25 de enero de 1995, cassette 1, lado A; Bernardo Madjchel, 20 de mayo de 1994, cassette 1, lado B y 2 de agosto de 1994, cassette 2, lado A, Gueña Madjchel, 25 de octubre de 1994, cassette 1, lado B; Alejandro Mayer, sin fecha, cassette 1, lado A; Chuma Mendelewitz, sin fecha, cassette 2, lado A; Israel Nowalski, 5 de julio de 1995, cassette 1, lado B; Hanka Rosenkranz, 10 de julio de 1995, cassette 1, lado A; Lodka Rubinstein, 26 de junio de 1994, cassette 1, lado B; Bolcha Schachtel, 10 de junio de 1995, cassette 1, lado B; Ofelia Margules de Steimberg, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; Manuel Waserman, 22 de febrero de 1994, cassette 1, lado A.

⁸⁷ Entrevista: Bluma de Liberman, 27 de octubre de 1994, cassette 1, lado B; Moisés Weisleder, 18 de junio de 1997, cassette 2, lado A; Schifter *et al.*, *El judío en Costa Rica*, 274-276; Jorge Yankelewitz, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado A; Felipe Dachner, 25 de enero de 1995, cassette 1, lado A; Enrique Golgewicht, 10 de noviembre de 1994, cassette 1, lado B; Isaac Grunhaus, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; Ester Gudes, 2 de marzo de 1995, cassette 1, lado B; Eva Kawer, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B; Jaime Daremblum, 31 de enero de 1995, cassette 1, lado A; Bernardo Madjchel, 20 de mayo de 1994, cassette 1, lado B y cassette 2, lado A; Gueña Madjchel, 25 de octubre de 1994, cassette 1, lado B; Alejandro Mayer, sin fecha, cassette 1, lado A; Abraham Meltzer, 2 de septiembre 1994, cassette 1, lado A y cassette 3, lado A; Amalia Steimberg de Meltzer, sin fecha, cassette 1, lado A; Chuma Mendelewitz, sin fecha, cassette 2, lado A; Esther Mintz, 27 de enero de 1995, cassette 1, lado B; Michel Nisman, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; Israel Nowalski, 5 de julio de 1995, cassette 1, lado B; Rosa Pinchanski, sin fecha, cassette 2, lado B; David Prifer, 9 de febrero de 1995, cassette, lado B; María Reifer, 14 de junio de

Posteriormente, a los meses de haberse establecido, y dadas las mejoras en la situación económica, generalmente, las familias y parejas se independizaban y alquilaban o compraban una vivienda propia, en algunos casos varias familias alquilaban una vivienda. Convirtiéndose luego, en anfitriones de otros nuevos miembros —familiares recién llegados en su mayoría—. Los hombres solteros, mantienen una unidad, ya fuese que, alquilaban habitaciones junto a otros solteros o habitando con sus familiares.⁸⁸ Comúnmente, a causa de las vicisitudes que enfrentaban los recién llegados, y la solidaridad comunitaria, a los nuevos integrantes del grupo se les arroparon y les dieron oportunidades de desarrollarse para que, paulatinamente consiguieran la estabilidad económica. Con lo que el patrón de integración se reprodujo con los nuevos recién llegados a lo largo del periodo de estudio.⁸⁹

Por otra parte, la cuestión del idioma fue sumamente significativa, los judíos que llegan al país en su mayoría venían de una tradición lingüístico-cultural *yiddish* del centro y este de Europa.⁹⁰ Lo que contempló una integración y cotidianidad en *yiddish*. A nivel interno, la cotidianidad se man-

1995, cassette 1, lado A; José Rochwerger, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado A; Hanka Rosenkranz, 10 de julio de 1995, cassette 1, lado A; Lodka Rubinstein, 26 de junio de 1994, cassette 1, lado B; Bolcha Schachtel, 10 de junio de 1995, cassette 1, lado B; Ofelia Margules de Steimberg, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; Manuel Wasserman, 10 de marzo de 1994, cassette 5, lado A; Masha Taitelbaum de Wasserman, 21 de marzo de 1994, cassette 1, lado A; Rosa Wolfowicz de Weinstock, 11 de enero de 1995, cassette 1, lado A.

⁸⁸ Entrevista: Enrique Golgewicht, 10 de noviembre de 1994, cassette 1, lado B; Abraham Koss, sin fecha, cassette, lado A; Alejandro Mayer, sin fecha, cassette 1, lado A; Moisés Rubinstein, sin fecha, cassette 1, lado A; Bolcha Schachtel, 10 de junio de 1995, cassette 1, lado B; Ofelia Margules de Steimberg, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; Gregorio Stern, 22 de febrero de 1995, cassette 1, lado B; Masha Taitelbaum de Wasserman, 21 de marzo de 1994, cassette 1, lado A.

⁸⁹ Entrevista a: Mario Kierszenson. 24, 27 y 30 de enero de 1995, cassette 5, lado A y B; Mira de Aizemberg, 26 de septiembre de 1994. Cassette número 1, lado A; Tobias Ary, sin fecha. Cassette 2, lado B; Berta Befeler. 9 de octubre de 1994. Cassette 1, lado A; Carlos Blau, 1 marzo de 1994. Cassette 3, lado B; Jorge Yankelewitz, 26 de abril de 1994. Cassette 1, lado A; Abraham Meltzer, 2 setiembre 1994. Cassette 1, lado A; Masha Taitelbaum de Wasserman, 21 marzo de 1994. Cassette 1, lado A;

⁹⁰ Fishman, David E, *The Rise of Modern Yiddish Culture*, University of Pittsburg, Pittsburg, 2005; Weinreich, Max, "Yiddish in the Framework of Other Jewish Languages; Ashkenaz in the Framework of Jewish Communities", *History of the Yiddish Language. Volume 1*, Glasser, Paul ed., Yale University Press, New Haven, 2008, pp. 45-174, Johnson, *La historia de los judíos*, pp. 497-500.

tuvo en yiddish, aunque paulatinamente fue sustituida por el castellano. Empero, fungió como rasgo simbólico-cultural que funcionaba como un común denominador para la integración. Posteriormente, a nivel comunitario el hebreo tuvo el lugar preponderante en la educación religiosa, como se aprecia en los incisos f, e, y el i del *Estatuto del Centro Israelita Sionista* de Costa Rica.⁹¹ El hebreo fungió únicamente como una herramienta religiosa y ancla entre el pasado étnico-religioso y el presente. En la actualidad, el yiddish prácticamente ha desaparecido de la esfera socio-cultural de la comunidad judía costarricense. En menor medida, se utilizó el polaco.⁹²

Los recién llegados: los Greener

El epíteto *greener* se utilizó para identificar a los judíos que llegaron a partir de 1945 con el final de la Segunda Guerra Mundial. Inicialmente, se hacía referencia con el término a los novatos, su aplicación incurrió en el campo comercial y social. Sin embargo, en el plano social caló con mayor fuerza, puesto que, el epíteto apuntó a una diferenciación sociocultural entre las personas ya establecidas entre 1917-1940 y los que llegaron al finalizar la guerra en 1945.⁹³ No obstante, que no se confunda la diferenciación con discriminación ni con un mal recibimiento por parte de la comunidad.

Al profundizar sobre lo antes señalado, se muestra que los *greener* fueron señalados por reavivar las etapas de asentamiento ya superadas, que habían generado conflictos con la sociedad costarricense en el pasado—o al menos con su clase comercial y política—. En otras palabras, fue el grupo que reactivó masivamente la actividad del buhonero, que en cierta forma, ya había sido superada por un mayor establecimiento de locales comerciales e industrias.⁹⁴ Otro aspecto en el plano social, radicó en que ya la comunidad

⁹¹ *Estatutos del Centro Israelita Sionista de Costa Rica*, Registro Público. Registro de Personas, Tomo 35, Folio 564 y siguientes, 1937, tomado de Hernández Jirón, *Factores disgregantes y cohesivos*, p. 48.

⁹² Schifter *et al.*, *El Judío en Costa Rica*, 217-219.

⁹³ Entrevista a: Mario Kierszenon, 30 de enero de 1995, cassette 5, lado A y B; Moisés Weisleder, 18 de junio de 1997, cassette 3, lado A; Bernardo Madjchel, 2 de agosto de 1994, cassette 2, lado A; Gueña Madjchel, 25 de octubre de 1994, cassette 1, lado B; Abraham Meltzer, sin fecha, cassette 3, lado B; Isaac Schachtel, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B; Masha Taitelbaum de Wasserman, 21 de marzo de 1994, cassette 1, lado B; Israel Bron, sin fecha, cassette 2, lado B.

⁹⁴ Entrevista: Moisés Weisleder, 18 de junio de 1997, cassette 3, lado A; Gueña Madjchel, 25 de octubre de 1994, Cassette 1, lado B; Abraham Meltzer, sin fecha, cassette

hasta 1940 se había consolidado, básicamente la colectividad se había integrado por completo a la sociedad costarricense,⁹⁵ esto también ocasionó un recelo en los recién ingresados, en especial, en aquellos sobrevivientes de la Shoah que tuvieron un escenario completamente diferente al de los judíos costarricenses.⁹⁶ La “costarriqueñización” o la adaptabilidad al medio social costarricense, ya era evidente en las generaciones más jóvenes de este bloque comunitario que se instaló entre 1917-1940 y las personas nacidas en el país en dicho periodo. Los hijos de los inmigrantes, hablaban castellano perfecto, asistían a escuelas costarricenses y aquellos que nacieron en el país eran costarricenses.

Por eso, y siguiendo los atestados expuestos sobre la integración comunal, el grupo de personas de recién entrada durante 1945-1948 se agruparon en sus propios núcleos durante la primera etapa de su asentamiento. A causa, de la afinidad de su experiencia de vida, reflejando el choque sociocultural al integrarse a la comunidad judía costarricense y a la sociedad costarricense en general. Esto debido a las dificultades que encararon en la etapa inicial de convivencia; es decir, problemas con el idioma, el poco conocimiento del entrono sociocultural costarricense, así como la diferencia con los judíos ya asentados por la dinámica social ya establecida. Lo que condicionó el proceso de acoplamiento social y evidenció una asimilación diferenciada. Tampoco, se debe caer en radicalismo, ya que a pesar de las diferencias, hubo acercamiento y una posterior integración completa a la comunidad establecida.

Interacción social

Debemos comenzar señalando, que después de mostrar cómo se llevó a cabo el proceso de integración comunal, es indispensable considerar, ahora sí, cómo se relacionó la comunidad judías askenazi es el país. Para ello, hay que apuntar a que existen dos procesos simultáneos en las relaciones sociales de la colectividad en estudio. Un primer proceso, lo contempló la inter-

3, lado B; Isaac Schachtel, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B; Ofelia Margules de Steimberg, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A.

⁹⁵ Entrevista: Moisés Weisleder, 18 de junio de 1997, cassette 3, lado A; Bernardo Madjhel, 2 de agosto de 1994, cassette 2, lado A.

⁹⁶ Entrevista: Masha Taitelbaum de Wasserman, 21 de marzo de 1994, cassette 1, lado B.

acción o sociabilidad a lo interno de la comunidad, que a su vez se compone de la interacción en espacios públicos comunitarios y en el plano privado de tipo personal. En segundo lugar, las relaciones con los *goyim* o mejor dicho la sociedad costarricense, en este caso, esencialmente se hace hincapié en los espacios públicos y una limitada relación en el plano privado.

Interacción social a lo interno de la comunidad

Traemos a colación, que hablamos de una integración comunal de carácter étnico-religioso y familiar. Ahora bien, siguiendo a George Gurvitch, postulamos que estamos en presencia de una “sociabilidad espontánea mediante interpenetración o fusión parcial de las conciencias en el ‘Nosotros’”; es decir, una unidad o un todo irreductible. El mismo, que no se puede descomponer en relación a la pluralidad de sus miembros. Es menester indicar, que los ideales, los valores y las ideas colectivas acarrearán el derecho de integración. Esta sociabilidad, es por consiguiente, de carácter activo, dado a que se enmarcó en un accionar unitario con un interés común de los miembros de la comunidad, que se enraizó con mayor fuerza por las relaciones de parentesco.⁹⁷ Concretamente, la interacción de los miembros de la comunidad se gestó en varios escenarios, el primero de ellos, en los espacios públicos comunitarios: los lugares en que se pueden llegar a congregarse una gran cantidad de miembros de la colectividad o en todo caso la totalidad de la misma. Específicamente hacemos mención del: centro comunitario, la sinagoga, lugares de reunión multitudinaria donde se realizaron eventos “masivos” comunitarios.

Para ejemplificar lo anterior, a inicios de la década de los treinta antes de que se estableciera el centro comunitario como eje de interacción social, las afueras del edificio del correo era el lugar en que se comenzaron a crear los nexos entre los judíos en el país. Esto con motivo, de que iban a dejar o recibir correo de sus familiares en Europa, he ahí que se gestaron las redes comunales y se produjo el primer foco colectivo de interacción judía en Costa Rica.⁹⁸ Por ende, proponemos, que la interacción se sustentó en la base material construida entorno a la vida judía, que configuró el accionar colectivo. En otras palabras, la infraestructura *institucional-organizativa* focalizó y reguló la vida judía en términos de interacción religiosa y socio-

⁹⁷ Gurvitch, *Las formas de la sociabilidad*, pp. 31-40, 58, 61-62.

⁹⁸ Entrevista: Felipe Dachner, 25 de enero de 1995, cassette 1, lado A.

cultural, misma que se compuso de: el cementerio israelita, el centro comunitario, —antes de la instauración del Centro Israelita; el correo y la cantina-restaurante “El Barco” fungían como espacios de integración e interacción grupal, puesto que se reunía la gran mayoría de judíos todas las noches—, la sinagoga y la escuela judía.⁹⁹

La notabilidad de estos lugares, va más allá de ser un simple punto de reunión. La importancia recayó, en que constituyeron los ejes de la gestión del tejido social comunal judío askenazi en el país. De otro modo, fue —y sigue siendo— el epicentro de las relaciones sociales comunales. En estos puntos, también se toman decisiones de envergadura comunal y se daba resolución a conflictos internos bajo sus propios términos como apunta el artículo tercero del *Estatuto de Centro Israelita Sionista de Costa Rica* en su inciso k: “Resolver por medio de arbitraje toda discordia entre sus miembros, y hacer cumplir los fallos pertinentes”.¹⁰⁰ Lo anterior esencialmente ligado con la ley judía y estipulada por las personas mayores de la comunidad y con gran conocimiento de la *Torá* y el *Talmud* —Mishná y Gemará—. Al igual, que tertulias juegos o actividades como enlaces matrimoniales y celebraciones religiosas.¹⁰¹

A partir de este punto, se instituyó la barrera socio-cultural a través de la convivencia mutua y cercana. El primer paso lo dieron los miembros pioneros y se fue consolidando conforme la inmigración aumentó. La interacción cercana de los primeros inmigrantes, más, la inmigración familiar —directa o segmentada—, coadyuvaron a la no-asimilación temprana, lo que tuvo un efecto mayor en la conservación de los rasgos étnico-religiosos. Es evidente

⁹⁹ Gurvitch, *Las formas de la sociabilidad*, pp. 24-26.

¹⁰⁰ *Estatutos del Centro Israelita Sionista de Costa Rica*, Registro Público. Registro de Personas, Tomo 35, Folio 564 y siguientes, 1937, tomado de Hernández Jirón *Factores disgregantes y cohesivos*, p. 48.

¹⁰¹ Entrevista: Carlos Blau, 1 de marzo de 1994, cassette 3, lado B; Michel Nisman, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; José Rochwerger, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado A y lado B, Hanka Rosenkranz, 10 de julio de 1995, cassette 1, lado A; Ana Rubinstein, 12 de enero de 1995, cassette 1, lado B; Moisés Weisleder, 18 de junio de 1997, cassette 2, lado A; Enrique Golgewicht, 10 de noviembre de 1994, cassette 1, lado B; Isaac Grunhaus, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado A; Esther Mintz, 27 de enero de 1995, cassette 1, lado B; Moisés Rubinstein, sin fecha, cassette 1, lado A; Gregorio Stern, 22 de febrero de 1995, cassette 1, lado B; Rogelio Rubinstein, 9 de octubre de 1994, cassette 2, lado A; María Reifer, 14 de junio de 1995, cassette 1, lado B; Berta Befeler, 9 de octubre de 1994, cassette 1, lado B; Bluma de Liberman, 27 de octubre de 1994, cassette 3, lado A.

que la *común similitud esencial* tuvo un rol enorme en las relaciones interpersonales de la comunidad. Particularmente, ocasionó un aislamiento del grupo marcada por la cultura yiddish. Las relaciones de los miembros de la colectividad, por consiguiente, estuvieron determinadas por el hermetismo. Lo que consiguió, que las relaciones internas fueron más fuertes, en este sentido se plantó un accionar gregario, en que se controlaba la realidad social del grupo.¹⁰²

Otro elemento a recalcar, es que, debido a las condiciones socioeconómicas —ingresos bajos y medios— de la gran mayoría de inmigrantes, se creó a nivel comunal una conciencia y relaciones horizontales donde se mezcló: la camaradería y la fraternidad, que con el tiempo se afianzó fuertemente. Que tuvo por resultado una mayor fuerza en los lazos interpersonales de la comunidad. Seguidamente, el espacio privado, en contraposición, estuvo determinado por los escenarios de interacción de carácter *íntimo-personal*. Entre estos, destacamos que se trató de los lugares de interacción de un número reducido de miembros de la colectividad. Es decir: casas de habitación, eventos particulares con una asistencia no muy numerosa, las organizaciones comunitarias específicas en torno a un movimiento religioso, político, cultural o de índole económica como: fábricas, tiendas o cualquier comercio.¹⁰³

En este campo de interacción, existió un eje fundamental que dinamizó las relaciones entre los miembros: los grupos etarios. Los mismos van a establecer los tipos y formas de interacción; como los eventos, las actividades y los lugares de esparcimiento. Es interesante percibir, como los grupos de edad adulta mantuvieron un mayor hermetismo en cuanto a su vida social, misma que giró en torno al centro comunitario y casas de habitación. Así como se apreció en el mapa del asentamiento askenazi, los espacios de asentamiento estuvieron siempre cercanos al centro comunitario. Por el otro lado, los más jóvenes tuvieron una vida social más activa, ya que existieron

¹⁰² Entrevista: Tobías Ary, sin fecha, cassette 2, lado B; Berta Befeler, 9 de octubre de 1994, cassette 1, lado A; Carlos Blau, 1 de marzo de 1994, cassette 3, lado B; Eva Kauer, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B.

¹⁰³ Entrevista: Berta Befeler, 9 de octubre de 1994, cassette 1, lado A, B; Moisés Weisleder, 18 de junio de 1997, cassette 2, lado A; Abraham Weisleder, 7 de marzo de 1994, cassette 4, lado B; Enrique Golgewicht, 10 de noviembre de 1994, cassette 1, lado B; Regina Fachler, 9 de octubre de 1994, cassette 2, lado B; Rogelio Rubinstein, 9 de octubre de 1994, cassette 1, lado B; Rosa Flikier, 25 de mayo de 1995, cassette 1, lado B; José Rochwerger, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado B.

actividades un poco más diversas como los bailes, el teatro, el cine, los paseos por la ciudad y otros lugares vacacionales que obtuvieron mayor impacto en la juventud.¹⁰⁴

Hay que mencionar también, que existió una clara diferencia entre las relaciones sociales de los miembros de la comunidad según el periodo de ingreso. Debido a que, en la primera etapa de asentamiento, se caracterizó por la poca cantidad de miembros —en su mayoría adultos— que construyeron las bases para una vida judía en el país, estableciendo el carácter cerrado de la agrupación. En la segunda mitad de la década de los treinta y hasta 1945; el aumento demográfico, la diversificación económica, los movimientos político-ideológicos y la vida cultural, marcaron la pauta para una mayor diversificación de las actividades sociales de los grupos etarios dentro de la comunidad. La última etapa, fue la que apunta al ingreso de los últimos focos inmigratorios judíos askenazi en el país (1945-1948). En este caso, la interacción fue mucho más sólida en términos de estructura comunal, fluidez y diversidad. Ya que, no sólo se focalizó en un único lugar para interactuar, más bien, existieron muchos espacios de reunión, y se generó una apertura en yuxtaposición al primer bloque unitario de la primera etapa.

Relación con los goyim

En contraparte, la interacción con los *goyim*, se planteó en términos de una *sociabilidad por simple convergencia o interdependencia* “Yo”, “Tú”, “Él/Ella”, “Ellos/Ustedes”. Se produjo una relación mixta de aproximación y de alejamiento, de manera intergrupala e interindividual.¹⁰⁵ Por ello, hay que dividir temporalmente los tipos de relación que se dieron, un periodo inicial desde el ingreso de los judíos askenazi hasta 1945 y un segundo, después de 1945 a 1948. En el primer periodo se presentó una dualidad entre el buen trato y el conflicto —basado en violencia simbólica y física—. Por ello, según los testimonios de los miembros de la comunidad, postulamos que el buen trato superó por mucho al conflicto, ya que, el nicho del conflicto fue un movimiento específico en contra de la actividad económica principal de los judíos, el *buhonerismo*.

¹⁰⁴ Entrevista: Berta Befeler, 9 de octubre de 1994, cassette 1, lado A y B; Jaime Darenblum, 31 de enero de 1995, cassette 1, lado A.

¹⁰⁵ Gurvitch, *Las formas de la sociabilidad*, pp. 31-40, 65-66.

Argüimos, que existió una relación entre judíos y costarricenses por dependencia, en cuanto a la integración de los judíos a la sociedad costarricense. En este escenario, se contemplaron relaciones superficiales entre ambos grupos, dado que no existió una penetración directa de los costarricenses en el seno comunitario judío. También, el choque socio-cultural entre la cultura judía-yiddish y la sociedad católica-latinoamericana de los costarricenses alimentó el hermetismo grupal como un factor potenciador de la distancia entre los grupos en un plano meramente privado. A pesar de ello, los principales nexos entre grupos se dio gracias: al comercio y las actividades económicas en general, las escuelas, los colegios, la interacción en las calles, los espacios públicos, así como las relaciones vecinales; que se dieron bajo buenos términos de cordialidad y trato servicial.¹⁰⁶

Principalmente, en este proceso de relaciones con la sociedad costarricense, el *klapper* fue la figura esencial para la comprensión de la interacción entre ambos grupos. El contacto que hubo entre los buhoneros con los estratos bajo y medio de la sociedad costarricense generó una relación de cordialidad, aceptación y buen recibimiento. Claramente, existieron algunas excepciones de esporádicos focos de violencia física hacia los judíos por judeofóbicos, empero, no quiere decir que fuese masivo ese trato. Sucedió algo similar, en la relación entre judíos y otras comunidades étnicas. La dependencia económica para el establecimiento judío, ocasionó que, se produjera una relación de cooperación mediante el otorgamiento de crédito. Sin embargo, la relación fue cambiando con el tiempo, y sufrió una metamorfosis hacia una violencia de tipo mediático y discursiva, que en algunos casos terminó en una violencia física; mediante las campañas antisemitas en la prensa costarricense, primordialmente en el *Diario de Costa Rica* y apo-

¹⁰⁶ Entrevista: Enrique Weisleder, 22 de febrero de 1994, cassette 3, lado B; Lila Karolicki, 28 de abril de 1995, cassette 1, lado A; José Luckowiecki, 24 de mayo de 1994, cassette 1, lado A; María Reifer, 14 de junio de 1995, cassette 1, lado A; Ana Rubinshtein, 12 de enero de 1995, cassette 1, lado B y cassette 2, lado A; Tobías Ary, sin fecha, cassette 2, lado B, y cassette 3. Lado A, Bluma de Liberman, 27 de octubre de 1994, cassette 3, lado A; Masha Taitelbaum de Wasserman, 21 de marzo de 1994, cassette 1, lado A; Felipe Dachner, 25 de enero de 1995, cassette 1, lado A, Regina Fachler, 9 de octubre de 1994, cassette 2, lado B; Eva Kawer, 12 de marzo de 1995, cassette 1, lado B; Abraham Meltzer, 2 de septiembre de 1994, cassette 1, lado B; Masha Taitelbaum de Wasserman, 21 de marzo de 1994, cassette 1, lado A; Rosa Wolfowicz de Weinstock, 11 de enero de 1995, cassette 1, lado A; Abraham Weisleder, sin fecha, cassette, lado A; Israel Bron, sin fecha, cassette 3, lado A.

yadas por una élite comercial y política costarricense;¹⁰⁷ así como de algunos sectores sociales y católicos que apoyaban al nacionalsocialismo alemán. Siempre que se generó algún rose o conflicto entre un judío y un *goyim*, el epíteto “polaco” o “judío” tuvo una connotación peyorativa. En algunos casos el recelo de la sociedad y otros grupos étnicos, por el desarrollo económico y la prosperidad recién adquirida por parte de la comunidad, desarrollaron un sentimiento judeofóbico, sin ello decir, que se llegó al extremismo del ostracismo.

El segundo periodo, que va de 1945 a 1948, tuvo un tono menor en cuanto a los focos antijudíos en el país. El conocimiento del genocidio y la brutalidad de los nazis en contra de los judíos, hizo que, a los sobrevivientes de la hecatombe que ingresaron al país, fuesen recibidos de manera cordial por parte de las autoridades y la gente en general.¹⁰⁸ La percepción de víctimas soslayó el prejuicio anterior, lo que ocasionó un cambio en el trato o por lo menos en la forma del mismo. A pesar de la reducción del clima anti-judío hubo acontecimientos que provocaron su aumento, reflejados en unos cuantos focos de violencia en contra de las tiendas de los judíos en el periodo de la Guerra Civil (1948), especialmente hubo ataques y saqueos a los comercios de judíos por parte de tropas figueristas. Hubo también, ciertos actos vandálicos en contra de la sinagoga, pero sin mayores consecuencias.

La mayoría de la comunidad judía se catalogaba calderonistas por apoyo al presidente en turno, el señor Picado Michalski. Existieron dos motivos para ello, en primer lugar, en cuanto al tema político siempre mantuvieron afinidad con el partido o figura en el poder, esto con el fin de mantener una buena relación con el gobierno, evitando así, diferencias fundamentales con el Poder Ejecutivo que ocasionaran brotes de judeofobia que alterara la

¹⁰⁷ Schifter *et al.*, *El Judío en Costa Rica*, pp. 91-100, 140-58, 336-45, 158-162, 331-36; Befeler, *La llegada de los judíos*, 54-66; Soto, *Discurso y políticas de inmigración*, pp. 119-133; Guerrero Portales, Ruby, *Restricción de la inmigración judía y polaca*, pp. 115-146; Befeler, *Sefarditas y Askenazitas*, pp. 65-128; Hernández, *Factores disgregantes y cohesivos*, p. 58. Entrevistas :Enrique Weisleder, 22 de febrero de 1994, cassette 4, lado A y cassette 5, lado A; Masha Taitelbaum de Wasserman, 21 de marzo de 1994, cassette 1, lado A; Carlos Blau, 1 de marzo de 1994, cassette 4, lado A; Bluma de Liberman, 27 de octubre de 1994, cassette 3, lado A; Jorge Yankelewitz, 26 de abril de 1994, cassette 1, lado B.

¹⁰⁸ Entrevista: Lodka Rubinstein, 26 de junio de 1994, cassette 1, lado B.

estabilidad comunal en el país.¹⁰⁹ La otra razón para que los judíos apoyaran a los calderonistas, se debe principalmente a que se dispersó el rumor de que Figueres Ferrer era un nazi, e inherentemente un antisemita.¹¹⁰ Tras la guerra civil, el señor Manuel Ginsburg logró entrevistarse con José Figueres en Ochomogo, y en ese momento se aclaró la posición del líder revolucionario a favor del pueblo judío. Este mensaje fue divulgado en yiddish por radio al resto de la comunidad en San José.¹¹¹ Luego, José Figueres se volcó en apoyo hacia la comunidad, y se planteó a nivel nacional, la no persecución de minorías étnicas y religiosas,¹¹² se puede decir, que desde ese momento no volvieron a darse grandes ataques de manera directa hacia la colectividad y se llegó a una relativa tranquilidad en comparación al primer periodo anterior a 1945.

Conclusión

Concluimos, que la evidencia y argumentos presentados en este artículo, conforman una base fundamental en el conocimiento histórico de la colectividad judía askenazi en Costa Rica, en cuanto a las características demográficas, económicas, de asentamiento geográfico, integración e interacción comunal. Por ende, esta investigación constituye un avance en los estudios de minorías étnicas y religiosas en el país, al igual que dentro del conocimiento sobre los judíos en Costa Rica. A partir de ello, los alcances del artículo radican en la ampliación en la comprensión del asentamiento en sí y de las relaciones sociales a lo interno y externo del grupo, mostrándose una

¹⁰⁹ Entrevista a Mario Kierszenon, 24, 27 y 30 de enero de 1995, cassette 5, lado B; Simón Faingezicht, 30 de junio de 1994, cassette 8, lado A; Moisés Weisleder, 18 de junio de 1997, cassette 3, lado A.

¹¹⁰ *La Tribuna*, “Continúa detenido”, 10 de julio de 1942, p. 1; *La Tribuna*, “Sale hoy de Costa Rica para Estados Unidos don José Figueres”, 11 de julio de 1942, p. 1, 4, en Díaz, David, *Crisis social y memorias en lucha: guerra civil en Costa Rica, 1940-1948*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2015, p. 148. Entrevista a Mario Kierszenon, 30 de enero de 1995, cassette 5, lado B; José Rochwerger, 26 de abril de 1994, cassette 2, lado A.

¹¹¹ Entrevista a Mario Kierszenon, 30 de enero de 1995, cassette 5, lado B.

¹¹² Entrevista: Tobías Ary, sin fecha, cassette 2, lado B; Simón Faingezicht, 30 de junio de 1994, cassette 8, lado A; José Rochwerger, 26 de abril de 1994, cassette 2, lado A; Enrique Weisleder, 22 de febrero de 1994, cassette 2, lado A; Rogelio Rubinstein, 9 de octubre de 1994, cassette 3, lado A; Abraham Meltzer, 2 de septiembre de 1994, cassette 3, lado B.

evolución de grupo en dichos aspectos y cómo se configuraron los elementos distintivos del conglomerado étnico askenazi.

Dentro de las carencias que identificamos a partir del análisis efectuado, la necesidad de entablar estudios sobre la relación de los judíos sefarditas y askenazi en el país, durante el periodo de asentamiento de estos últimos. Tratando de identificar para ello, si hubo o no redes de colaboración, alejamiento o se logró compenetrar un grupo con el otro. Esto ampliaría radicalmente el entendimiento a nivel macro de la comunidad judía como un todo en el país y no en su estudio mediante la fragmentación étnico-cultural.

No obstante, este detalle se vería aumentado si pudiéramos analizar las fuentes en yiddish de los años treinta, lo que se deja como una cuenta pendiente, y considerada como una de las carencias más importantes de este artículo. Dado que es un pilar del pensamiento judío en el país y un baluarte en su compenetración social y cultural en el nuevo escenario.

Bibliografía

- Amyot, Robert P. y Sigelman, Lee, "Jews without Judaism? Assimilation and Jewish Identity in the United States", *Social Science Quarterly* 77, no. 1, marzo, Wiley, pp. 177-189, 1996, <<http://www.jstor.org/stable/42863438>>, accesado 28 septiembre de 2016.
- Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica S.A. de C.V., México, 1993.
- Arendt, Hannah, *La tradición oculta*, Paidós, Barcelona, 2004.
- Befeler Taitelbaum, Sara, *Sefarditas y Askenazitas en Costa Rica*, CHIADO Editorial, Madrid, 2016.
- Bertrand, Michel, "De la familia a la red de sociabilidad", *Revista Mexicana de Sociología* 61, núm. 2, abril-junio, Universidad Autónoma de México, México, pp. 107-135, 1999. <<http://www.jstor.org/stable/3541231>>, accesado el 27 de octubre de 2016.
- Calderón, Paula, "Hannah Arendt: paria y advenedizo, dos actitudes posibles frente a la judeidad," en *Cuadernos Judaicos*, núm. 30, diciembre, Universidad de Chile, Santiago, pp. 136-170, 2013.
- Comaroff, John L., "Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality", *Ethnos: Journal of Anthropology* 52, nos. 3-4, Taylor and Francis, pp. 301-323, 1987, <<http://dx.doi.org/10.1080/00141844.1987.9981348>>, accesado 17 junio de 2016.

- Díaz, David, *Crisis social y memorias en lucha: guerra civil en Costa Rica, 1940-1948*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2015.
- Durkheim, Emile, *The División of Labour in Society*, Macmillan, London, 1984.
- Fishman, David E., *The Rise of Modern Yiddish Culture*, University of Pittsburg, Pittsburg, 2005.
- Georg Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, Gedisa, Barcelona, 2002.
- Guerrero Portales, Ruby, *Costa Rica y Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial*, Editorial Costa Rica, San José, 1994.
- Gurvitch, George. *Las formas de la sociabilidad. Ensayos sociológicos*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1941.
- Hastings, Adrian, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Johnson, Paul, *La historia de los judíos*, Zeta, Barcelona, 2010.
- Judt, Tony, *Postwar. A History of Europe Since 1945*, The Penguin Press, New York, 2005.
- Levine, Donald, *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, The University of Chicago Press, Chicago, 1971.
- Mendieta y Nuñez, Lucio, “La Mecanización Social (Teoría de los Agrupamientos Sociales),” *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 10, núm. 2, mayo-agosto, Universidad Autónoma de México, México, pp. 197-208, 1948, < <http://www.jstor.org/stable/3537508>>, accesado el 14 mayo de 2016.
- Nagel, Joane, “Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture”, *Social Problem 14*, no. 1, Special Issue on Immigration, Race, and Ethnicity in America, febrero, Palgrave Macmillan, pp. 152-176, 1994.
- Perks, Robert y Alistair Thomson, *The Oral History Reader*, Routledge, London, 1998.
- Ruiz Artola, Inés, “El cementerio judío de Varsovia: ritos funerales y la sociedad judía en Polonia”, *Isla de Arriarán. Revista cultural y científica*, núm. 27, junio, Asociación Cultural Isla de Arriarán, pp. 109-130, 2006, <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2543048>>, accesado el 11 octubre de 2016.
- Sand, Shlomo, *La invención del pueblo judío*, Ediciones Akal, Madrid, 2011.

- Schifter Sikora, Jacobo, Gudmunson, Lowell y Solera Castro, Mario, *El judío en Costa Rica*, Editorial Universidad Estatal a Distancia, San José, 1979.
- Simmel, Georg, *Sociology. Inquiries into the Construction of Social Forms. Volume I*, Georg Simmel, Brill, Boston, 2009.
- Smith, Anthony D., *Myths and Memories of the Nation*, Oxford University Press, New York, 1999.
- , *Nationalism and modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism*, Routledge, London, 1998.
- , *The Ethnic Origins of Nations*, Blackweel Publishing, Oxford, 1986.
- , *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, University Press of New England, Hannover, 2000.
- Smith, Morton, “The Gentiles in Judaism 125 BCE-CE 66”, *The Cambridge History of Judaism. Volume Three: The Early Roman Period*, editado por William Horbury, W.D. Davies, y John Sturdy, Cambridge University Press, United Kingdom, pp. 192-249, 1999.
- Soto Quirós, Ronald, “Discurso y políticas de inmigración en Costa Rica: 1862-1943”, *Iberoamericana*, Nueva época, año 5, núm. 19, septiembre, pp. 119-133, 2005, <<http://www.jstor.org/stable/41675818>>, accesado el 18 enero de 2016.
- Tejerina Montaña, Benjamín, “Las teorías sociológicas del conflicto social. Algunas dimensiones analíticas a partir de K. Marx y G. Simmel”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 55, julio-septiembre, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, pp. 47-63, 1991, <<http://www.jstor.org/stable/40183540>>, accesado 15 de mayo de 2017.
- Weinreich, Max, “Yiddish in the Framework of Other Jewish Languages; Ashkenaz in the Framework of Jewish Communities”, *History of the Yiddish Language. Volume I*, Ed. Paul Glasser, Yale University Press, New Haven, pp. 45-174, 2008.
- Wolff, Kurt H., “Sociability”, *The Sociology of Georg Simmel*, Kurt H. Wolff, The Free Press, Glencoe, pp. 40-57, 1950.
- Yinger, J. Milton, “Toward a theory of assimilation and dissimilation”, *Ethnic and Racial Studies* 4, no. 3, Taylor & Francis, pp. 249-264, 1981, <<http://dx.doi.org/10.1080/01419870.1981.9993338>>, accesado el 16 octubre de 2016.

Fuente primaria

Comisión Investigadora: Índice General de Ciudadanos Polacos. Resumen General. Comisión Especial: Diputado Bernardo Benavides, Diputado Miguel Carballo, Licenciado Luis Fernando Jiménez (en representación del Poder Ejecutivo), Miguel A. González C (en representación del Poder Ejecutivo), Francisco Chacón Castro (Cámara de Comercio), José Manuel Llobet (Cámara de Comercio), José Barzuna (Cámara de Comercio) y Carlos Fernández Mora Secretario General, 1-743.

Periódicos: *La Tribuna*, año 1941, 1942 y 1943.

Diario de Costa Rica, año 1940.

Grabaciones de entrevistas pertenecientes al Museo de la Comunidad Judía en Costa Rica: Ary, Tobías, Befeler, Berta, Blau, Carlos, Bron, Israel, Bruten, Adolfo, Dachner, Felipe, Daremblum, Jaime, Fachler, Regina, Faingezicht, Simón, Fishman, Israel, Flikier, Rosa, Goldgewitch Enrique, Grunhaus, Isaac, Grynspan, Manuel, Gudes, Ester Kelman de, Gudes Herman, Karolicki, Lila, Kawer, Eva, Kerzemberg, Goldie de, Kierszenson, Mario, Koss Abraham, Kukielka Zelman, Lang Julio, Liberman, Bluma de, Luckowiecki, José, Majchel, Bernardo, Majchel, Gueña, Mayer Alejandro, Meltzer Abraham, Meltzer Amalia, Mendelewitz, Chuma, Mermelstein Gil y Thelma, Mintz, Ester de, Nisman, Michel, Nowalski, Israel, Pinchanski Rosa, Prifer David, Reifer María, Rochwerger José, Rochwerger Moisés, Rosenkranz, Hanka W de, Rubinstein, Ana Edelman de, Rubinstein, Lodka, Rubinstein Rogelio, Rubinstein Salomón, Rudelman Will, Schachtel, Bolcha K de, Schactel Isaac, Staropolski, Mardoqueo, Steimberg, Ofelia Margules, Stern Gregorio, Stern Rosa, Yankelewitz Jorge, Wasserman, Manuel, Wasserman, Masha Taitelbaum de, Weinstock, Herman, Weinstok, Rosa Wolfowicz de, Weiler, Abraham, Weisleder Enrique, Whohlstein, José, Weisleder Cidelski, Moisés, Wohlstein, José.

Sitios Web

<United Holocaust Memorial Museum>.

Revista de Historia de América
núm.155 (julio-diciembre 2018)
Convocatoria Dossier:
Silvio Zavala y el arte de historiar

Coordinado por: Alexandra Pita González

La *Revista de Historia de América* es una publicación de la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia y como tal, depende de la Organización de los Estados Americanos (OEA). Fundada en 1938 por Silvio Zavala, es una de las revistas especializadas más antiguas en el continente, cuyo propósito es generar un conocimiento de y sobre el continente como conjunto o sobre alguno de los países que lo integran a través de un espacio de discusión académica. Retomando la idea original de su fundación, la revista es un espacio de construcción de una identidad regional y de redes académicas entre historiadores para fomentar el interés de la historia de América como objeto de estudio. Se trata de una publicación semestral de carácter académico que busca contribuir en las tareas de investigación, difusión y enseñanza de la Historia de América, a través de la publicación de contribuciones evaluadas por pares académicos nacionales y extranjeros en las siguientes secciones: artículos libres o temáticos, reseñas y documentos. Gracias a su reciente incorporación a los medios digitales, la Revista ofrece una completa plataforma que facilita, entre otras posibilidades, la inclusión de recursos audiovisuales y multimedia en los textos. Además, dado que es una publicación que depende de un organismo internacional puede publicarse en los cuatro idiomas oficiales: español, inglés, francés y portugués.

En el número 155, correspondiente al periodo julio-diciembre de 2018, la directora de la publicación coordinará un dossier Silvio de Zavala, para comprender sus múltiples facetas como estudiante, historiador, fundador de la revista, diplomático y académico en varias instituciones e instancias relevantes: director de la Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas y director y maestro en el Centro de Estudios Históricos de México, miembro destacado de la Academia Mexicana de la Lengua, de la Academia Mexicana de la Historia y de El Colegio Nacional. Presidió y fue profesor emérito de El Colegio de México, y recibió el doctorado *Honoris Causa* de varias instituciones universitarias y de cultura superior, mexicanas y extranjeras.

El dossier pretende recuperar esta multiplicidad de facetas de la vida intelectual del historiador mexicano, a través de estudios puntuales y artículos de investigación, pero también es posible colaborar en la sección de *Documentos* reproduciendo cartas, conferencias, entrevistas, que sean poco conocidas en la actualidad. En estos casos se requiere solicitar con la autorización correspondiente del acervo original.

Por ello, se invita a la comunidad académica a enviar sus contribuciones para este *Dossier* a más tardar el 30 de abril del 2018.

Secciones

Artículos (libres o temáticos)

Trabajos que den cuenta de una investigación original, ya sean reflexiones teóricas, metodológicas, estudios de caso, síntesis de tesis de posgrado (preferentemente galardonadas por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia) y experiencias didácticas sobre la enseñanza de la Historia de América. Asimismo, puede tratarse de artículos temáticos que respondan a una convocatoria de la Revista para conformar *dossiers* coordinados por destacados especialistas.

En el primer caso se recibirán propuestas de manera permanente, y en caso de ser dictaminado como publicable se indicará el número en el que aparecerá el artículo. En el segundo, deberá atenderse a las fechas de apertura, cierre y publicación que señala la convocatoria del *dossier* temático.

Documentos

Trabajos que reflejen la reflexión sobre la documentación oral o escrita analizada. En esta sección pueden contemplarse: notas de destacados historiadores, reflexiones del uso de software en la investigación, entrevistas o cuestionarios aplicados a especialistas, debate temáticos, traducción de obras relevantes para la Historia de América y reportes de determinado acervo, colección o conjunto de fuentes históricas.

Reseñas

Ensayos críticos realizados por expertos en el tema sobre alguna novedad bibliográfica de uno o más autores que sea significativa para el estudio de la historia de América o de alguno de sus países. Deben contar con ISBN y haberse publicado en los últimos tres años. De forma excepcional se podrán considerar los comentarios de libros no actuales o clásicos que sean significativos para el debate actual.

Normas para autores

Los lineamientos generales para presentar contribuciones a la revista son los siguientes:

1. Toda contribución enviada deberá ser producto de investigación original e inédita. El envío de una colaboración a la *Revista de Historia de América* compromete al autor a no someterla a consideración de otras publicaciones.
2. Las contribuciones deberán presentarse en formato Word, impresión a espacio y medio, tipo de letra Arial, a 12 puntos, tamaño car-

- ta. Los títulos deben ser concisos, reflejar el contenido del aporte y no exceder las 15 palabras.
3. Las fotografías, figuras, gráficas, cuadros y tablas deberán ser presentadas listas para ser reproducidas y su colocación dentro del texto se indicará claramente. Las imágenes se deben enviar por separado en formato TIFF sin compresión y a color, aunque si el número se imprime se realizará en escala de grises. Las imágenes deben ser de dominio público o tener la respectiva autorización.
 4. Los aportes podrán ser escritos en cualquiera de los cuatro idiomas oficiales del Instituto Panamericano de Geografía e Historia: español, inglés, francés y portugués. En el caso de artículos escritos en inglés, francés o portugués se debe evitar el corte de palabras.
 5. El autor debe enviar en un documento aparte: nombre completo, adscripción y dirección institucional vigente, teléfono y correo electrónico.
 6. Los **artículos** deberán tener una extensión de 12 a 45 cuartillas, incluyendo notas, gráficas, tablas, citas y bibliografía. Deberán incluir un resumen de 200 palabras máximo, en inglés y español, en el cual se exprese los objetivos y originalidad del trabajo, las fuentes usadas y los hallazgos más relevantes. Junto al resumen se incluirán de 3 a 6 palabras clave en ambos idiomas.
 7. Las **reseñas** tendrán una extensión de 2 a 5 cuartillas. La ficha bibliográfica del libro reseñado debe incluir autor, título, lugar de publicación, editorial, año, número de páginas e ISBN. Se debe considerar al autor (formación y líneas de investigación), las ideas principales del libro, los métodos y fuentes usados, los principales resultados y su diálogo con otros trabajos del tema. En caso de ser una compilación u obra colectiva se comentará el planteamiento que estructuró las contribuciones y los aportes más relevantes de cada capítulo, así como de la obra general.
 8. Las contribuciones para la sección de **documentos** deberán tener una extensión de 5 a 10 cuartillas y contar con una introducción. En esta sección pueden contemplarse: notas necrológicas de destacados historiadores, reflexiones sobre el uso de software en la investigación, entrevistas o cuestionarios aplicados a especialistas, debates, traducción de obras relevantes para la Historia de América y reportes de determinado acervo, colección o conjunto de fuentes históricas.
 9. Todas las contribuciones deberán enviarse a la directora de la revista, doctora Alexandra Pita González, correo electrónico: revhistaamerica@ipgh.org

Citas y bibliografía

El formato de citación se sujeta al estilo Chicago.

Notas a pie de página:

Referencias a libros

Ejemplo: Klein, *A concise history of Bolivia*, p. 32; Marichal, Topik, Frank, *De la plata a la cocaína*, pp. 9-36.

Referencias a artículos y capítulos de libro

Ejemplo: Zuleta, “Oleadas impetuosas y arenas movedizas”, pp. 167-209.

Referencias hemerográficas

Ejemplo: “Cuba independiente”, *La América Libre*, Ciudad de México, 8 de enero de 1874.

Referencias electrónicas

Ejemplo: El Colegio de México, “Seminario de Historia Intelectual de América Latina siglos XIX y XX”, <http://shial.colmex.mx/>, [consultado el 20 de octubre de 2017].

Documentos de archivo

Ejemplo: “Comisión Técnica del Puerto de Tampico”, México, 13 de febrero de 1915, AHP, fondo expropiación, caja 2012, exp. 54581, f. 1.

Bibliografía:

Libros

Apellidos, nombre(s), título en itálicas, lugar de edición, editorial, año de edición.

Artículos

Apellidos, nombre(s), título en letra normal entrecomillado, nombre de la revista en itálicas, volumen, número, año, y páginas que comprende el artículo.

Capítulos de libros

Apellidos, nombre(s), título en letra normal entrecomillado, nombre del autor o autores de la obra colectiva, título de la obra en itálicas, lugar de edición, editorial, año de edición y páginas que comprende el capítulo.

Páginas electrónicas

Apellido(s) y nombre (s) del autor o de la entidad responsable, título en letra normal entrecomillado, título del portal, dirección electrónica y fecha de consulta entre corchetes.

Nota importante: únicamente serán considerados para su posible publicación los artículos que cumplan en su totalidad con los lineamientos editoriales de la *Revista de Historia de América*.

ARCHIPIÉLAGO

REVISTA CULTURAL DE NUESTRA AMÉRICA

99

LOS MÁS HUMILDES TAMBIÉN CREARON LA NACIÓN

Fernando Martínez Heredia

LA IDEOLOGÍA ES COMO LA SOMBRA: SIEMPRE NOS ACOMPAÑA

Leonardo Boff

HACIA UNA BIOCRACIA GLOBAL

María del Pilar Sotomayor

CUBA Y MÉXICO

Pedro Núñez Mosquera

EL PADRE DE LA LITERATURA BRASILEÑA

Rodolfo Alonso

LETRAS

Adán Echeverría, Miryam Gover de Nasatsky, José Guillermo Campos López, Angélica Santa Olaya, Cristóbal León Campos, Manuel Tejada Loria

RAFAEL HERNÁNDEZ MARÍN (EL JIBARITO)

Ramón O'Neill

ARTES PLÁSTICAS

LA CIA, MECENAS DEL ARTE ABSTRACTO EN LATINOAMÉRICA

José Antonio Cadrón

ACORDES Y ARMONÍAS

Salvador Altamirano Cozzi



De venta en México en las tiendas de la cadena Sanborns, librerías de la UNAM, de la UAM, Fondo de Cultura Económica, EDUCAL, Gandhi, El Péndulo y Casa Lamm

Suscríbete

Un año (cuatro ediciones)

México: \$280.00 M.N.

Centroamérica, Caribe y

América del Norte: 40.00 US DLS

Sudamérica y Europa: 55.00 US DLS

Resto del mundo: 70.00 DLS

ARCHIPIÉLAGO A.C.

Torre II de Humanidades, Piso 1,
Cubículo 9, Ciudad Universitaria,
Ciudad de México, CP. 04510, México.
Tels. 5277 8182 / 5622 1904
correo: elaleph@archipelago.com.mx

CTA. BANCO HSBC Núm. 4040939092
Transferencia electrónica:
Clabe 021180040409390924

EDITORIAL

Caminos encontrados

PENSAMIENTO

Los más humildes también crearon la nación

Fernando Martínez Heredia (Cuba)

La ideología es como la sombra: siempre nos acompaña

Leonardo Boff (Brasil)

Hacia una geopolítica de la "Diplomacia de los pueblos"

Rafael Bautista S. (Bolivia)

Las identidades de la nación panameña

Olmedo Beluche (Panamá)

La informalidad laboral en América Latina

María Viviana Rubio Pabón (Colombia)

MEMORIA

Cuba y México

Pedro Núñez Mosquera (Cuba)

Honrar a Hart es honrar a Cuba

Eusebio Leal (Cuba)

Una comunidad que se construye con la cultura y el

conocimiento

Tomás Mallo (España)

CIENCIA Y TECNOLOGÍA

Las llaves del deseo

Adriano Corrales Arias (Costa Rica)

LETRAS

La cosificación de la mujer en un cuento de Chejov

Adán Echeverría (México)

El padre de la literatura brasileña

Rodolfo Alonso (Argentina)

Mercado floreciente

Miryam Gover de Nasatsky (Argentina)

Lo que eres para mí

José Guillermo Campos López (El Salvador)

No sé nada

Angélica Santa Olaya (México)

NUESTROS LIBROS

Apuntes para una revolución

de Cristóbal León Campos (México)

Manuel Tejada Loria (México)

AUDIOVISUALIDAD

Mientras duermes, sonrisas que obsesionan

Silvia Véjar Morales (México)

Portafolios: La cámara de Gabriel Figueroa (México)

ARTES ESCÉNICAS

Teatro, sentido, público y redes

Leo Lobos (Chile)

MÚSICA

Rafael Hernández Marín (El Jibarito)

Ramón O'Neill (Puerto Rico)

HUMOR

Ultrasonido...

Abilio Padrón (Venezuela)

TRADICIONES

Celebración del divino niño

de Praga en San Antonio Yondeje

Santos Juan Zúñiga Romo e Iván Renato Zúñiga Carrasco (México)

AMERINDIA

Lenguaje del sol / Nünülkai ka'ikai

José Ángel Fernández Silva (Venezuela)

AFROAMÉRICA

Ubuntu: yo soy porque nosotros somos

Elena Martín

LATINOAMÉRICA

NUESTROS LIBROS

El poder ciudadano de Edgar Montiel (Perú)

Segundo Montoya Huamani (Perú)

AMBIENTALIDAD

Hacia una biocracia global

María del Pilar Sotomayor (México)

Sustentabilidad urbana y consumo de energía

José Luis Llovera (México)

ARTES PLÁSTICAS

La CIA, mecenas del arte abstracto en Latinoamérica

José Antonio Cadrón (Argentina)

Acordes y armonías

Salvador Altamirano Cozzi (México)

IBEROAMERICANA

AMÉRICA LATINA ESPAÑA - PORTUGAL

Ensayos sobre letras
historia y sociedad
Notas. Reseñas
iberoamericanas

IBEROAMERICANA es una revista interdisciplinaria e internacional de historia, literatura y ciencias sociales, editada por el Instituto Ibero-Americano de Berlín (IAI), el GIGA - Instituto de Estudios Latinoamericanos de Hamburgo y la Editorial Iberoamericana / Vervuert, Madrid y Frankfurt.

➤ IBEROAMERICANA aparece en forma cuatrimestral e incluye cuatro secciones: **Artículos y ensayos** de crítica literaria y cultural, historia y ciencias sociales. Los **Dossiers** que en cada número se dedican a un tema específico. El **Foro de debate** con análisis de actualidad, comentarios, informes, entrevistas y ensayos. **Reseñas y Notas bibliográficas**. ➤ **ÚLTIMOS NÚMEROS PUBLICADOS:** **Nº 65:** Trauma colectivo y (post)memoria audiovisual en América Latina del siglo XXI. **Nº 66:** Imaginarios africanistas y trasatlánticos. Memoria y agencia cultural. Africanist and Transatlantic Imaginaries. Memory and Cultural Agency.

Suscripción anual (3 números):

€ 90 Instituciones y Bibliotecas,
€ 50 Particulares
€ 40 Estudiantes

Número individual

€ 29,80

(gastos de envío no incluidos)



IBEROAMERICANA Editorial Vervuert, Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid, Tel.: +34 91 429 35 22 / Fax: +34 91 429 53 97 - **VERVUERT** Verlagsgesellschaft, Elisabethenstr. 3-9 D-60594 Frankfurt am Main, Tel.: +49 69 597 46 17 / Fax: +49 69 597 87 43
info@iberoamericanalibros.com - www.iberoamericana-vervuert.es

Edición del
Instituto Panamericano de Geografía e Historia
realizada en su Centro de Reproducción
Impreso en **CARGRAPHICS**
RED DE IMPRESION DIGITAL
Calle Aztecas núm. 27
Col. Santa Cruz Acatlán
Naucalpan, C.P. 53150
Edo. de México
Tels: 5363-0090 5373-5529
2018

**ESTADOS MIEMBROS
DEL
INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**

EL IPGH, SUS FUNCIONES Y SU ORGANIZACIÓN

Argentina

Belice

Bolivia

Brasil

Chile

Colombia

Costa Rica

Ecuador

El Salvador

**Estados Unidos
de América**

Guatemala

Haití

Honduras

México

Nicaragua

Panamá

Paraguay

Perú

**República
Dominicana**

Uruguay

Venezuela

El Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH) fue fundado el 7 de febrero de 1928 por resolución aprobada en la Sexta Conferencia Internacional Americana que se llevó a efecto en La Habana, Cuba. En 1930, el Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos construyó para el uso del IPGH, el edificio de la calle Ex Arzobispado 29, Tacubaya, en la ciudad de México.

En 1949, se firmó un convenio entre el Instituto y el Consejo de la Organización de los Estados Americanos y se constituyó en el primer organismo especializado de ella.

El Estatuto del IPGH cita en su artículo 1o. sus fines:

- 1) Fomentar, coordinar y difundir los estudios cartográficos, geofísicos, geográficos e históricos y los relativos a las ciencias afines de interés para América
- 2) Promover y realizar estudios, trabajos y capacitaciones en esas disciplinas
- 3) Promover la cooperación entre los Institutos de sus disciplinas en América y con las organizaciones internacionales afines

Solamente los Estados Americanos pueden ser miembros del IPGH. Existe también la categoría de Observador Permanente del IPGH. Actualmente son Observadores Permanentes: España, Francia, Israel y Jamaica.

El IPGH se compone de los siguientes órganos panamericanos:

- 1) Asamblea General
- 2) Consejo Directivo
- 3) Comisión de:

Cartografía	(Costa Rica)
Geografía	(Estados Unidos de América)
Historia	(México)
Geofísica	(Ecuador)
- 4) Reunión de Autoridades
- 5) Secretaría General (México, D.F., México)

Además, en cada Estado Miembro funciona una Sección Nacional cuyos componentes son nombrados por cada gobierno. Cuentan con su Presidente, Vicepresidente, Miembros Nacionales de Cartografía, Geografía, Historia y Geofísica.



Fernando Pérez Memén Núñez de Cáceres: de liberal moderado a liberal radical • **Arturo Vilchis Cedillo** Anarquistas y educación: aproximaciones con los movimientos andinos en puno, Perú • **Ángel Adalberto Juárez Rodríguez** La fe cristiana como fuerza de liberación histórica en El Salvador • **Roger Pita Pico** Cartas, sentimientos y peripecias de los emigrantes españoles a territorio neogranadino, siglo XVI • **Verónica Cremaschi** Representaciones fotográficas del habitar en Mendoza, Argentina. registros en la revista la nueva era (1907) • **Ricardo A. Pérez Navarro** Construcción de una comunidad: judíos askenazi en Costa Rica (1939-1948)

ISSN 0034-8325