



Colección  
EL SABER  
Y LA CULTURA

Rolando Mellafe Rojas  
Lorena Loyola Goich

# LA MEMORIA DE AMÉRICA COLONIAL



BIBLIOTECA NACIONAL



0317052

EDITORIAL UNIVERSITARIA

SERIE

historia

# Prólogo

*La historiografía tradicional ha estado a menudo construida sobre la base de un infinito juego de causas y motivos, de efectos y consecuencias, montados sobre una larga línea cronológica recta que pasa por encima de toda consideración en torno a descubrir las complejidades del hecho histórico. De este modo, para explicar lo acontecido —aspiración de todo historiador— se han sobrevalorado personajes y fechas, acciones de héroes o villanos en distintos momentos, que han sepultado bajo su influencia aquello que realmente sucedió.*

*Sin embargo, la historia se compone no sólo a partir de la intervención del ser humano en tanto hace una u otra cosa; también supone entender la globalidad de su vida cotidiana en las variadas formas que tiene de percibir, recrear y reaccionar ante el mundo que lo rodea. Así, cada hecho histórico se desgaja en una serie de posibilidades de expresión, que a su vez se amplían con la multiplicidad de relaciones por establecer entre lo político, económico, social, demográfico y cultural, entrecruzado en diferentes tiempos y espacios. Esta es la propuesta que nos ofrece la Historia de las Mentalidades.*

*Entre los caracteres o supuestos básicos que la definen está el uso flexible y múltiple del tiempo. Cuando el historiador intenta descubrir cuáles y cómo son las relaciones del hombre con sus iguales y su entorno, estudia las acciones de los que vivieron en un pasado lejano, pero también las conecta con las de aquellos que murieron sólo hace unos años, con las de los que vivieron ayer y con las de los que viven hoy. De este modo, asistimos a esos tiempos múltiples y contradictorios de la vida de los hombres que no son sólo materia del pasado sino también la sustancia de la realidad social de nuestros días, donde distinguimos los cambios lentos o repentinos, las permanencias y resistencias, lo singular de lo colectivo. Enfrentamos así una de las principales variables de la historia de las*

mentalidades: el transcurso del tiempo, una suerte de "explosión" de varias líneas metrológicas, de diversa duración y naturaleza, que pueden correr paralelas o intersectarse en un punto dado. Cuando calculamos cuánto vive la gente, comenzamos de una sumatoria del tiempo vivido por todos los individuos de un grupo, de una especie de experiencia colectiva, que traza líneas paralelas de vida en el tiempo, y que luego podemos expresar mediante un índice matemático. Sin embargo, a pesar de que el acontecer sumado a muchas vidas puede resumirse en dos simples dígitos, podemos proyectarlos en una interpretación extensible casi al infinito, con toda una cadena de acontecimientos, de realidades subyacentes, las cuales, una vez encadenadas, parecen ya imposibles de desprenderse las unas de las otras. Por ejemplo, si decimos que en Chile la expectativa de vida al nacer a principios del siglo XVIII era de 18 años, estamos también indicando que probablemente la mitad de los recién nacidos morían tempranamente, que había pocos ancianos, que el concepto de la edad era particular a esa porción de vida dividida en tramos más comprimidos, ya fuese en cuanto a asignar los roles o tipos de autoridad o en lo relativo al momento del matrimonio y la procreación, a la cantidad de hijos, o bien respecto de la percepción de la muerte, y así sucesivamente en un juego de adiciones. Esto significa un cambio total del concepto del tiempo, a través de un corte que puede cubrir todo el espesor del hecho histórico.

En este camino que señala y hace hablar a los sistemas de la historia, se incorpora la vida cotidiana uniendo o explicando algunos rasgos de ella con otros aspectos del devenir histórico. Una realidad dada no aparece sin que otra la acompañe y, entre ésta y aquella, se revelan relaciones estrechas y constantes. Cuestiones que podríamos considerar excéntricas o apartadas del acontecer humano, por lo menos como lo expresa la historiografía tradicional, son en gran parte el trazado de los ejes centrales que mueven la historia y, por otra, invaden los modos de comprensión del pasado con su vasta riqueza de posibilidades. Temas como la muerte, las epidemias, las fobias sociales, el miedo, la vejez, las fiestas, las conductas alimentarias o el amor, inundan de vitalidad, fuerza y ritmo a ese pasado, lo dibujan y al mismo tiempo lo colorean. Por ejemplo, el nacer y morir, las dos crisis vitales del hombre, a tal punto trascendentes que han sido históricamente hechos sacralizados, es decir, rodeados por una sucesión de símbolos y rituales que recogen creencias, sentimientos y modos de ser de otras épocas y que cuando se reproducen tienden a repetirse y a filtrarse en la mentalidad de la sociedad.

*Igualmente, podemos entrever el peso y la influencia de los hechos no factuales, entendiendo por no factual aquello que no ocurrió en el mundo físico o material, pero que sí fue pensado o imaginado. Cabe aquí gran parte de la actividad psicológica individual y colectiva, como los sueños o el significado asignado a la noche, representaciones dominantes en el hombre desde tiempos remotos. Incluso hoy la población indígena y mestiza sigue considerando las imágenes oníricas como experiencias del alma externada que viaja y observa el mundo circundante. Además, también existen algunas creencias que se prolongan durante siglos y que luego pasan a formar parte de las narraciones folklóricas y populares de los pueblos, signos evidentes de la conformación de identidades específicas.*

*Todo esto nos lleva a reconocer otro supuesto de la mayor importancia dentro de la historia de las mentalidades: la existencia de un mundo consciente y otro inconsciente. Esto constituye, en general, el nudo básico de todo hecho histórico considerado independientemente y, al mismo tiempo, la motivación tenaz que circula por las rutas sombrías e inexploradas de la larga duración. Se deducen, entonces, los fuertes lazos establecidos entre la historia, la psicología y el psicoanálisis a través de la historia de las mentalidades, cuyo efecto irradiante afecta desde el estudio del acontecer político, pasando por lo económico y social, hasta llegar a encontrarse plenamente con la realidad cultural y con aquella del "tiempo de vivir". Nos situamos, en consecuencia, frente al espejo de la historia. Fuente que registra lo que sucede por partida doble, mediante un ego consciente, voluntarioso y atento a todo lo que ocurre, y a través del inconsciente, involuntario, automático y reservado, que en definitiva viene a asegurar en los individuos la similitud y aun la igualdad de la experiencia y la creación imaginativa. Es lo que denominamos el inconsciente colectivo, la sombra en la proyección de lo que nos rodea, el nexo por el cual asistimos a los orígenes de la memoria humana.*

ROLANDO MELLAFE ROJAS  
LORENA LOYOLA GOICH

Santiago, marzo de 1994.

## HISTORIA DE LAS MENTALIDADES: UNA NUEVA ALTERNATIVA

Podríamos definir la historia de las mentalidades simplemente como la historia del acto de pensar, siempre que entendamos por pensar la manera que el ego tiene de percibir, crear y reaccionar frente al mundo circundante. En realidad, es algo muy parecido al uso común que la gente le da al vocablo. Es la forma de comprender las cosas, el entorno, los problemas de la convivencia; de reaccionar ante los múltiples estímulos y excitaciones del diario vivir. Esto ocurre de una manera ahora, pero ocurría de otros modos antes: 50, 100, 200 años atrás. Las mentalidades son los fenómenos que cambian lentamente en la historia, aunque, como todas las cosas, muestran en la actualidad una capacidad cada vez más rápida de cambio. En todo caso, históricamente, constituye el proceso más lento de transformación.

Por otro lado, no es la historia del pensamiento, ni de la cultura, ni de las ideas, sino verdaderamente un producto de la mentalidad: un producto del ego y la siquis. Nos interesa más saber por qué en cierto momento la siquis produjo tal resultado, que examinar aquél en sí mismo. Es claro que este resultado, un poema por ejemplo, contiene —conlleva de alguna manera— parte del proceso que lo creó, de tal modo que es un documento útil para la historia de las mentalidades. Si este producto final de la siquis fuera menos elaborado que un poema, por ejemplo un párrafo espontáneo de un diario de vida o el relato inocente de un sueño, sería un documento aun más provechoso a nuestros propósitos.

Aunque nos disguste pretenderlo, las palabras anteriores

resultan una definición; como tal —y de común ocurrencia en estos casos— no encierra toda la profundidad ni las dimensiones del objeto definido. Quisiéramos ser más explícitos y más amplios, y a ello dedicaremos gran parte de las páginas que siguen.

Las palabras “mente” y “mentalidad” provienen del latín, pero han vivido una larga y apasionante aventura hasta llegar a ser aceptadas, usadas y comprendidas por la generalidad de los parlantes del mundo occidental. Actualmente, en efecto, cualquier persona las usa en una conversación corriente para referirse a algo parecido a lo que preocupa a la historia de las mentalidades y más o menos a lo mismo que expresa en su definición el Diccionario de la Lengua Española: “Capacidad, actividad mental. Cultura y modo de pensar que caracteriza a una persona, a un pueblo, a una generación, etc.”.

En el ámbito humanístico y científico, en cambio, su uso es más cuidadoso y tímido en un principio. La palabra “mentalidad” es primeramente empleada por los filósofos ingleses —especialmente del siglo xvii— para designar la cualidad de la *siquis*. Más tarde el Iluminismo ilustrado encuentra en ella, a través de Voltaire y su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, de 1745, un uso más cercano a las reacciones pensantes de la sociedad. Pero la expresión completa recién su riqueza relativizante por el año 1900, con Marcel Proust, quien escribe: “*Mentalidad* me gusta. Es como esas palabras nuevas que se lanzan” (citado por Le Goff, 1974, pág. 76). El autor de *En busca del tiempo perdido* la utiliza para designar un cierto estado psicológico, entre morboso y expectante, detenido en la penumbra de lo normal y de lo excéntrico, inmovilizado por la fuerza del acontecer, fatalmente histórico, simple y lógico.

La tonalidad compleja y especial que Proust le dio a la expresión “mentalidad” siguió rondando largo tiempo entre investigadores y escritores de principios del presente siglo. No tuvo mucha suerte en psicología. En las ciencias humanas fue Lucien Lévy-Bruhl quien la empleó primeramente para definir algo concreto en su obra *La mentalité primitive* (1922). Su objeto, es impor-

tante hacerlo notar, no fue la realidad actual, ni el comportamiento psicológico mayoritario de la sociedad. Por algún tiempo esta tendencia parece haber marcado la tónica de los estudios sobre mentalidades. En efecto, examinando incluso a los autores considerados como los primeros teóricos de la historia de las mentalidades, Lucien Febvre (1938), Georges Duby (1961) y Robert Mandrou (1968), descubrimos que se preocupan por situaciones que podríamos considerar excéntricas del acontecer humano, por lo menos como lo expresa la historia tradicional. Sus grandes temas fueron las crisis de todo orden, las epidemias, la muerte, el milenarismo, las visiones pervertidas del mundo, las fobias sociales, etc. Como suele suceder en la dinámica del desarrollo científico, a poco andar, nos dimos cuenta, por un lado, que aquellas cuestiones excéntricas constituían gran parte de las vías e indicadores para descubrir los ejes centrales del andamiaje de la historia, y, por otro, que la riqueza de sus posibilidades iba invadiendo los modos de comprensión del pasado.

Actualmente la historia de las mentalidades tiende un puente entre la historia como ciencia y las demás expresiones de las ciencias humanas, y es un nuevo camino —ya que los que existían parecen borrados desde hace tiempo— que la une de otro modo con la filosofía. Sea como fuere, ante una historia tradicional de corte clásico o positivista, ante la opaca historia montada sobre ideologías políticas que vino posteriormente, en fin, ante un cierto cansancio de la rutina cuantitativa, la historia de las mentalidades aparece ahora como un refrescante remanso.

Le Goff (1974, pp. 79-80) agrega aún: "Pero la historia de las mentalidades no se define solamente por el contacto con las otras ciencias humanas y por la emergencia de un dominio rechazado por la historia tradicional. Ella es también un lugar de encuentro de exigencias opuestas, que la propia dinámica de la investigación histórica actual fuerza a dialogar. Ella se sitúa en el punto de conjunción de lo individual y de lo colectivo, del tiempo largo y del tiempo cotidiano, de lo inconsciente y de lo intencional, de lo estructural y de lo coyuntural, de lo marginal y de lo general".

Los tiempos históricos son múltiples, pero yendo al terreno de las generalizaciones —no tenemos otro modo— podríamos decir que hasta hace poco los historiadores se las habían ingeniado para restringir las posibilidades del tiempo histórico de una manera que llegaba hasta una peligrosa limitación de la ciencia histórica como autogeneradora de sus propias perspectivas y métodos; es decir, se estaban limitando sus capacidades de perdurar como ciencia. Los historiadores estábamos escribiendo una historia sumamente estrecha, no solamente en términos temporales sino también en la profundidad y el ámbito de la comprensión del acontecer. Escribíamos comúnmente sólo la historia de los hechos conscientes y racionales, preponderantemente masculina, urbana, del acontecer político y del acontecer feliz (Mellafe, 1981).

Puesto así el problema, pareciera que la historia de las mentalidades está dedicada a recopilar todos aquellos aspectos atractivos, brillantes, peligrosos y polémicos, deslizándose ansiosamente sobre la imaginación dirigida y usando para sus construcciones los relaves y residuos de la historia tradicional, más aquellos “no sé qué” de las ciencias humanas y de la filosofía. Podría ser por ello —dicen sus detractores— sólo una aventurada y peligrosa expresión de la historia, puesta de moda por algunos infaltables inconformistas de las últimas generaciones. Por lo mismo, agregan sus críticos, la historia de las mentalidades no puede exhibir aún una obra verdaderamente convincente, ni una metodología específica.

La crítica no puede ser tan simple ni tan rotunda. Es verdad que al preocuparse de tantos y tan variados objetos, al recibir tan distintas influencias y métodos —que van desde la ecología a la psiquiatría— no ha podido aún, y quizás nunca podrá, crear un método sintético que unifique sus procedimientos. Con todo, en un mundo científico cada vez más complejo, que está encontrando en el pensamiento histórico uno de sus recursos finales, quizás lo más cuerdo y apropiado sea, precisamente, no poner límites ni uniformidad al método. Es lo que la historia, básicamente, acaba

de descubrir en alguno de los baúles de su buhardilla, y es, definitivamente, la poderosa dinámica de la historia de las mentalidades. De este modo, entonces, esta "historia ambigua", como se le ha denominado, posiblemente sea la más poderosa y rica expresión de la historia.

En general, desde el punto de vista metodológico, la historia de las mentalidades se caracteriza por no usar una metodología única —como lo hacen la historia económica o la historia de la población, por ejemplo—, sino más bien un conjunto de métodos, entre los cuales se enfatizan aquellos más útiles al estudio del objeto escogido. Si el tema se refiere a las tensiones, a los problemas, a los temores que experimentaban los jóvenes en el siglo XVIII, los métodos usados serán los propios de la psicología individual y colectiva que dicen relación con las tensiones, angustias, etc., y probablemente habría que examinar ensueños, cartas, diarios de vida u otros documentos disponibles.

Esta especie de falta de metodología única es, por lo demás, otra de las características de la historiografía de hoy. Es lo que ha hecho decir que la historia actual ha experimentado una especie de reencuentro con el humanismo, al intentar buscar síntesis finales después de aventurarse por distintas especialidades.

Por otra parte, sería un error creer que para investigar en historia de las mentalidades se necesitan solamente documentos sumamente especiales o rebuscados; también sirven testimonios y datos bastante simples, siempre que estén acompañados de un buen contexto y de una adecuada metodología. A lo que nos referimos, por ejemplo, es a una serie de precios, edades o indicadores demográficos, a una leyenda folklórica o a un dicho popular. Al fin y al cabo, cada producto del hombre puede ser considerado un símbolo y la interpretación de los símbolos usados en distintas épocas es también parte importante de la historia de las mentalidades.

Los historiadores tenemos el mandato original —vicio personal muchas veces— de descubrir cuáles y cómo son las relaciones del hombre con sus iguales y con el mundo circundante. Esto lo

hacemos estudiando las acciones de los hombres que vivieron en otras épocas, pero también en relación con las de los hombres que murieron sólo hace unos años, con los que vivieron ayer y con los que viven hoy. Notamos así que estas relaciones cabalgan en móviles muchas veces idénticos por décadas y generaciones, aunque también cambian de pronto, ya sea lenta o repentinamente. Cuando lo descubrimos estamos en presencia de una de las principales variables de la historia de las mentalidades: el tiempo; el tiempo transcurrido con una misma experiencia o, si queremos ponerlo de otro modo, el tiempo absorbido por cada una de las experiencias que resultan de las acciones del hombre. Ésta es ya una variable bastante compleja, pero la historia de las mentalidades debe aún encontrar la manera de desglosarla en una gama casi infinita de posibilidades; de allí que no pueda adoptar, *a priori*, ningún método, y de allí, también, su poder creador. Veamos, brevemente, tres de estas variables del acontecer: el tiempo largo y el tiempo corto, individuo y multitud, hecho singular y hecho plural.

Cuando alguien muere, ¿cuánto tiempo expresado en millones de años está presente en este hecho? Alguien que muere en un minuto dado del día de hoy —hecho histórico sin duda— no podría pretender que su experiencia es la primera ni la última de la especie. Dependiendo de su cultura, sociedad, religión, etc., su muerte estará rodeada de distintos ritos, símbolos y costumbres, y en todo ello estará sintetizado un tiempo muy largo de repetición del hecho histórico de su muerte. Al estudiar el significado de estos ritos, símbolos y costumbres, aflorará una parte importante del contenido histórico mental de este largo tiempo, que por lo demás será confirmativo de una vida individual y de una cultura. Si llevamos adelante esta indagación, realizamos en verdad un contrapunto entre un tiempo corto, que es el proceso de muerte de un hombre, y un tiempo largo, que sintetiza el tiempo de morir en la historia y que se expresa en los mencionados símbolos, ritos y costumbres mortuorias.

Es oportuno agregar que el tema de la muerte ha sido, y con

seguridad seguirá siendo, uno de los más importantes de la historia de las mentalidades (Tenenti, 1952; Aries, 1975 y 1977; Stanard, 1977; Chaunu, 1978; etc.). Ha traído también una salu- dable renovación de las fuentes en que los historiadores buscan información, haciendo corriente el uso de documentos notaria- les como testamentos y codicilos, obras teológicas, devocionarios y escritos de religiosos, junto con interrogatorios y juicios de inquisidores; iconos, grabados y pinturas, canciones, poesías, di- chos populares y relatos de sueños, materiales todos que recogen expresiones vitales de hombres que generalmente no actúan en “tiempos” acordes con la simple cronología política o económica.

Cuando calculamos cuánto vive la gente, partimos de una sumatoria del tiempo vivido de todos los individuos del grupo, de una especie de experiencia colectiva, que traza líneas paralelas de vida en el tiempo expresables en una fórmula matemática. Tene- mos, pues, en una fórmula —que no viene al caso copiar aquí— el acontecer sumado a muchas vidas, que nos da variados resulta- dos a pesar de que pueden expresarse en dos simples dígitos. Por ejemplo, si decimos que la esperanza de vida al nacer en Chile a principios del siglo XVIII era de 18 años, estaríamos indicando, al mismo tiempo, que probablemente la mitad de los recién nacidos en aquella época morían antes de cumplir 10 días, que había pocos ancianos, que muy pocos de los nietos conocían a sus abuelos, que probablemente una familia extensiva era bastante grande, que posiblemente las mujeres se casaban entre los 18 y los 20 años y los hombres entre los 22 y 24, entre otras cosas. Esto es una especie de resultado acumulado, una historia cuantitativa que se puede proyectar perfectamente en una historia de las mentalidades, lo que significa un cambio total del concepto de tiempo.

Diríamos entonces que la historia de las mentalidades, aun- que puede motivarse en “tiempos cortos” e incluso en un hecho singular de efímera presencia temporal, encuentra su campo de cultivo en el “tiempo largo”. No es, por supuesto, una novedad en la historia. Los investigadores dedicados a la historia económica,

social o de la población están habituados a moverse en la misma forma y con idéntica concepción del acontecer, monótonamente en el tiempo, si se quiere. Por ello no es extraño ni casual que algunos de los más destacados de estos historiadores sean también considerados entre los primeros cultores de la historia de las mentalidades: hablamos, por ejemplo, de Lucien Febvre (1941, 1948, 1951, 1953) o Marc Bloch (1924, 1968). Queremos subrayar que, por lo menos una parte de la historia económica de hoy—incluyendo aquellas tendencias del más sofisticado refinamiento estadístico, como es el uso de los “modelos” de la *New economic history*— se desarrolla en el mismo largo campo temporal que la de las mentalidades; ambas comparten además varios modelos que se unen y comprenden, al considerar la historia económica que muchos de los hechos repetitivos y cuantitativos con que se trabaja, pertenecen a la vez al campo de lo económico y de la ritualidad arquetípica. Producir yardas de tejido, comprar pan o pescado, no sólo son actos que alimentan a una economía de mercado dada o que componen una especial curva de precios, sino que, con su cotidiana reiteración, configuran una serie de actos simbólicos que reiteran en el hombre una cadena infinita de acciones “originarias” de su accionar mental (Mellafe, 1982).

Algunas sociedades, o sectores de ellas, se desarrollan durante generaciones, siglos a veces, empujadas por las mismas ideas matrices. Pareciera que las acciones que perpetúan son de más larga duración, mientras más cerca están de acumulaciones mentales primordiales que el hombre hace en su inconsciente colectivo. Históricamente entonces, ¿cuánto tiempo demora una sociedad en cambiar de mentalidad? ¿Por cuánto tiempo los habitantes de un país permanecen adheridos a una estructura dada del pensamiento? Difíciles o inconclusas respuestas pueden tener estas preguntas. Por lo general, los cambios que se detectan en las estructuras adyacentes a las mentales—de larga duración demográfica, social o económica— nos dan la pauta de los síntomas del cambio de mentalidad. No quiere decir esto, necesariamente, que el cambio del tiempo histórico mental deba ser el

mismo que el de los precios o el de una concepción sobre la producción, la enfermedad o la muerte. Fernand Braudel (1958) nos da algunos buenos ejemplos de largas pervivencias mentales en el campo de la cultura: la civilización latina del Bajo Imperio (Curtius, 1955), la incredulidad Rabeleciana (Lucien Fevre, 1943), el impacto de las Cruzadas en Europa (Dupront, 1959), etc. Nosotros mismos, en el caso de Chile rural, hemos tenido que remontarnos a principios del siglo XVIII para detectar el origen de algunas actitudes mentales que estaban en plena vigencia en el siglo pasado y forman aún parte del sustrato original del chileno (Mellafe y Salinas, 1988).

Sin embargo, para los vericuetos de la historia de las mentalidades, no sólo es útil la metrología temporal lineal. El tiempo lineal, especie de tenso hilo de Ariadna, no sirve para todo ya que, precisamente por su poderosa rigidez, no permite establecer planos y dimensiones entrecruzadas. ¿El tiempo en que un hombre —actor de la historia— duerme y sueña, es el mismo que transcurre mientras un mercader embarca trigo a tierras lejanas o un rey firma un decreto? Sin duda que no. El hombre que sueña está realizando un acto histórico de la mayor complejidad e importancia. Por una parte está, quizás, revisando los propios hechos de su vida que lo inquietan y angustian, reconstituyendo los afanes de un acontecer histórico cotidiano. Pero para hacerlo usa un catálogo simbólico que le proporciona su propio tiempo histórico, su sociedad y cultura, con lo que, en realidad, se está identificando con el pasado de estos últimos. ¿Podríamos imaginar un acto histórico más importante y a la vez más común y repetido? ¿Qué le sucedería a un pueblo cuyos habitantes no tuviesen, a través de imágenes simbólicas oníricas, aquella auto-identificación constante, profunda e inconsciente con su propia evolución?

Bartolomé Bennassar (1975) nos recuerda que la sociedad occidental, especialmente la europea del siglo XIX como nos la muestran los historiadores, vive sumida en el tiempo del trabajo, que sólo deja para cambiarlo por aquel de la revolución, es decir,

aquel en que se instaure una política diferente. Pero, agrega, existen también los tiempos de las ideas y del arte, y además, el tiempo del sueño y aquel "tiempo de vivir", que es la plegaria, la fiesta, la nutrición, el viaje, el amor. De este modo, la historia de la vida cotidiana, de las fiestas campesinas y religiosas, de las incredulidades y supersticiones, es también parte de la historia de las mentalidades. Más aún, a partir de Huizinga (1930) y de Marc Bloch (1939), ha sido este aspecto el que ha dado los primeros ejemplos de su interés y validez (Kany, 1932; Defournieux, 1963).

Entre las alternativas de la consideración del tiempo en la historia, está también la variable del tiempo normal y del tiempo de crisis un poco la historia fausta y la historia infausta. Esto enlaza de nuevo a una determinada perspectiva temporal con fenómenos históricos repartidos en una larga duración cronológica lineal; une también aquella perspectiva temporal elegida con la historia económica y de la población. La crisis, cualquiera que sea, en este sentido, debe entenderse que sucede cuando los hombres que estaban acostumbrados a percibir y a vivir de un cierto modo, cambian bruscamente y comienzan a percibir y a vivir de una manera hasta ese momento desusada. En una curva de acumulación estadística de hechos singulares, las crisis se muestran con un cambio repentino de su trayectoria o tendencia, en lo que puede ser una coyuntura positiva o negativa, pero crítica de todos modos. Cuando es negativa, seguramente los gobiernos caen, hay guerras, hambrunas, aumento de la muerte, miedo y angustia; es parte de la historia infausta. Cuando la coyuntura es positiva hay cambios que podrían conmover los cimientos y las raíces culturales de una sociedad. En ambos casos se prueba la consistencia de las ideas y de las instituciones de un pueblo; en ambos casos las circunstancias hacen a las mentalidades retraerse a un apretado diálogo con los soportes de su existencia.

La alternativa arriba señalada ha sido el cauce por el que muchos investigadores han recalado en la historia de las mentali-

dades o han aportado obras que se destacan como acertadas antesalas de ella: el aumento del sentimiento de la muerte por efecto de las epidemias (Bennassar, 1969), las crisis inducidas por catástrofes telúricas o económicas (Lefevre, 1932; Le Roy Ladurie, 1959-1960).

Aunque prácticamente todas las tendencias que hasta hoy se pueden notar en la historia de las mentalidades, tienen algo que ver con una concepción diferente del tiempo histórico, hay en esta nueva expresión de los estudios del pasado otras influencias de mucha importancia. Una de ellas es la demografía histórica. En los últimos veinte años, la demografía como ciencia ha avanzado enormemente, acicateada quizás por la “explosión demográfica” y por los no muy claros fenómenos de “transición” que de distintas maneras —según niveles de desarrollo económico— afectan a todo el mundo.

El gran desarrollo de la demografía también ha involucrado a la historia de las mentalidades, ya que es ésta la que puede informar sobre aspectos evolutivos y comparativos de los delicados mecanismos de la población. La demografía estructural se ha abocado insistentemente a estudios de mortalidad, fecundidad y natalidad que, históricamente, son en verdad expresiones matemático-temporales de la vida y de la muerte. ¿Podría imaginarse algo más trascendental para la consideración del pasado del hombre? Aquellos historiadores que hemos calculado los tramos del acontecer a través de longitudes de vidas, que hemos tratado de comprender el pulso de los nacimientos y de las defunciones, expresando todo ello meticulosamente en curvas logarítmicas, ¿podríamos haber dejado de pensar qué significaba todo ello en términos culturales, políticos, mentales o “del tiempo de vivir”?

Con un poco de imaginación, podríamos pensar que una curva logarítmica es como una larga fisura en la pared de la historia. Por tal motivo muchos historiadores cuantitativistas de historia de la población han llegado a la historia de las mentalidades. El asunto puede explicarse mejor a través de un ejemplo.

Hasta el año 1975 —recién ayer para un historiador— no conocíamos cuál podría ser la expectativa de vida, por edades y al nacer, en el siglo XVIII. En ese año y el siguiente pudimos construir la primera tabla de vida que se conoce para Chile, América y el mundo —si no nos equivocamos—, lo que inmediatamente nos obligó a reflexionar sobre profundos y apasionantes temas (Arretx, Mellafe, Somoza, 1975-1976). Antes de este logro sabíamos, por hipótesis, que en aquella época cualquier ser que venía al mundo podía esperar, como promedio, recorrer un tramo de vida no superior a los 30 años. Sin embargo, cuando tuvimos la confirmación y el detalle de este hecho, se nos aclaró la trascendencia histórica del fenómeno. Pudimos comprender cabalmente las consecuencias del corto tiempo de maduración del ego individual y colectivo de la sociedad, aquella intrigante "juventud" de la mentalidad de la época. Por ende, nos parecieron naturales fenómenos como lo dificultoso del florecer científico y cultural, los especiales modos de la transmisión cultural a través de las generaciones, el impacto de la constante presencia de la muerte, etc.

El aserto ya mencionado puede tratarse desde diversos ángulos de interés histórico. Es muy útil para la historia económica, por ejemplo, ya que nos explica fenómenos como la baja productividad —por cortedad de horas-vida— de los trabajadores de esos años; las dificultades en la mantención de los bienes acumulados y la insistencia en la creación de formas de protección y continuidad de ellos, como los mayorazgos. Algo nos dice también, en este mismo sentido, del papel de la mujer en la formación de la riqueza mobiliaria, en vista de que ésta exhibe una notable mayor expectativa de vida.

Desde el punto de vista de la historia social, no son menos los réditos obtenidos por la simple obtención de una tabla de vida del pasado histórico, si es que se puede llamar simple al complejo y sofisticado método que debe usarse. Lo primero que salta a la vista es que, en relación con la nuestra, aquella sociedad debió tener un concepto distinto de la edad. Si se debe nacer y morir

en lapsos de menos de 30 años, la niñez, la madurez y la vejez son tramos de tiempo más cortos que los que caben en vidas actuales de más de 65 años. De allí deriva un especial sistema de crianza y educación, una temprana responsabilidad en la vida y una distinta consideración del viejo en la comunidad. Todo lo cual, naturalmente, repercute en la dinámica histórica de la familia y en las relaciones intra y extra comunitarias de ésta y del individuo. Quizás no está demás hacer notar que todos los temas mencionados en ámbitos de lo económico y social rebasan en mucho a una simple conceptualización exterior y descriptiva de estas materias y recalcan en las posibilidades del ser y de la mentalidad de cada época. Parece desvirtuarse, de este modo, un aparente divorcio que parecía apartar a la historia económica y social de los estratos más profundos del devenir del hombre histórico; la celosa metódica, objetiva, estadística y cuantitativa de estas ciencias se reincorpora a la médula de la historia.

Retornando finalmente a la idea de la crisis, el aumento brusco y pronunciado de la expectativa de vida al nacer en una sociedad, es una coyuntura crítica positiva, de las más preñadas de situaciones de cambio y conflictos que pueda contener una evolución histórica. Cuando ello ocurre, así como cuando aumenta catastróficamente la mortalidad, se estremecen los patrones tradicionales de la convivencia, y de la concepción que cada hombre tiene del mundo y de sí mismo. Este fenómeno comenzó a ocurrir en América Latina, pronunciadamente en Chile, a partir del decenio de 1930 y constituye, sin duda, una de las revoluciones —aún no terminada— más trascendentes que haya sufrido el continente.

Como puede apreciarse, la historia de las mentalidades ha incorporado métodos y principios científicos poco usuales en la historia hasta la fecha. Fuera de los ya mencionados, uno de los acervos más notables involucrados es el uso, cada vez más frecuente, de la psicología y del psicoanálisis. No podía ser menos: lo que básicamente le interesa a la historia de las mentalidades son los procesos mentales de los tiempos pasados y para llegar a ellos

trabaja con estados de ánimo, expresados en símbolos, ideas y procesos imaginativos de aquel pasado.

A propósito de la conexión entre sicología e historia, que actualmente es muy fuerte, debemos recordar que, ya en el pasado, algunos de los más famosos y también de los más discutidos siquiátras e investigadores de la sicología, mostraron un tremendo interés y una enorme inclinación por la historia. Nos referimos, por ejemplo, a Sigmund Freud, que muestra su entusiasmo en varias páginas de sus *Obras completas*; al Dr. Erich Neumann, en su magnífico libro *The origins and history of consciousness*; y más aún a Carl Jung, quien en uno de sus más importantes trabajos, *Transformaciones y símbolos de la libido*, escrito el año 1911, dice: "Hasta ahora el investigador psicólogo ha enderezado principalmente su interés al análisis de los problemas de psicología individual. Pero, dada la situación actual, me parece que acabará presentándose la exigencia, más o menos indeclinable, de que se amplíe el análisis de los problemas del individuo englobando el material histórico, tal como ya lo intentó Freud en su estudio sobre Leonardo Da Vinci. En efecto, del mismo modo como los conocimientos psicológicos pueden estimular la comprensión de las estructuras históricas, los materiales históricos pueden, a su vez, arrojar mucha luz sobre las cuestiones de la psicología individual. Esas reflexiones y otras análogas me decidieron a dedicar mayor atención a lo histórico, con la esperanza de que de tal manera podría realizar nuevos descubrimientos en cuanto a los fundamentos de la psicología". Hasta aquí Jung.

Los historiadores, por supuesto, hemos recibido a Freud y a Jung en el quehacer de la historia con toda la fanfarria que se merecen. Pero así como los sicólogos necesitan de la historia, nosotros, los historiadores, necesitamos de la sicología y siquiatria.

El encuentro de la sicología y la historia se había venido produciendo a propósito de la biografía. Género histórico desprestigiado, especialmente desde que la historia orientó su vocación al estudio de la evolución de toda una sociedad más que a la brillantez, espectacularidad o genialidad de un hombre singular

dentro de ella. A menudo los cultores de la biografía ayudaron a la decadencia del género, y especialmente cuando presentaban a seres erráticos en los espacios y tiempos históricos, que realizaban cosas singulares pero desvinculados de su época y cultura y, lo que es más grave, desprovistos de alguna problemática interior, huérfanos de la corriente del pensamiento colectivo de su tiempo.

A esta estéril narración de "vidas famosas" comenzó a oponerse lo que se dio en llamar "sico-biografía", que hasta la fecha ha dado interesantes estudios: la doble personalidad del padre Las Casas (Menéndez Pidal, 1963), el carácter de un líder industrial como Henry Ford (Jardín, 1971), la influencia de insanías mentales en la política (Beckman, 1966; Ragow, 1969), la influencia en la historia de personalidades rebeldes como Rousseau, Lenin, Trotsky (Blanchard, 1967; Wolfenstein, 1967), etc.

El sicoanálisis, sin embargo, ha calado más hondo en la historia de lo que podría parecer a primera vista. Esto ha ocurrido, en parte, porque algunos de los más importantes sicoanalistas incursionaron en la historia por la vía de la neurosis, de las personalidades simbólicas y de las imágenes arquetípicas, procesos que se gestan en circunstancias y "tiempos" históricos bien definidos (por ejemplo, Freud y Bullit, 1967; Jung, 1952).

Después de todo ello, cuando los historiadores dejaron atrás la sicobiografía y comenzaron a escribir "historia sicoanalítica", el terreno estaba abonado. Por su parte, los sicoanalistas recibieron con entusiasmo la iniciativa e incluso declararon que, en el fondo, su método era un método histórico (Klauber, 1968; Besançon, 1968). A fin de cuentas ambas ciencias elaboran sus diagnósticos después de reconstituir "historias de vidas" y esto lo hacen a través de un procedimiento en que no está claro quién aprende de quién.

La existencia de un mundo consciente y otro inconsciente es uno de los supuestos del que debemos partir en la historia de las mentalidades. Es éste un tema y un método crucial sobre el que quisiéramos extendernos un poco más. Nada se puede entender en la historia de las mentalidades sin aceptar este principio, que

va junto con el de la naturaleza y maduración del ego o la siquis. La presencia del inconsciente en la historia está bastante trabajada y probada.

Veamos un ejemplo. Hace ya muchos años, por 1960, el profesor Mellafe dictó en la Universidad de California en Berkeley un seminario de historia de la población con el profesor Carlo Cipolla. Durante su desarrollo, un día salió el tema de cómo las actitudes, las costumbres de tipo sacramental, eran tan comunes en la Edad Media, al mismo tiempo que tan crueles y de una rudeza primitiva, lo que se veía en las fiestas y diversiones. Y Carlo Cipolla lo explicó diciendo: "Fíjense ustedes que si trazamos una línea que simbolice la trayectoria del hombre en la historia (sería de varios metros), sólo los últimos centímetros van a corresponder a una etapa que podríamos llamar 'civilizada', en la cual esas actitudes violentas cotidianas desaparecen. ¿Cómo, entonces, se puede prohibir al hombre medieval o al actual, que tenga y conserve resabios de esos metros de líneas de vida primitiva y cruel?". Esa fue su explicación y nos pareció correcta.

Sin embargo, después de un tiempo nos preguntamos: ¿pero cuál es el mecanismo por el que esta ruda vida primitiva sigue actuando hasta hoy?, ¿qué tipo de registro tiene la mente que nos hace actuar primitivamente después de tantos años de civilización? El nexos es, sin duda, el inconsciente colectivo por el que todos nosotros nos podemos descolgar a las penumbras, al alba u orígenes de la siquis humana.

Fernand Braudel, en un artículo muy conocido, ya apuntó claramente al asunto. Él dice que hay tres historias:

1. La llamada *événémentielle*, de corta duración, generalmente política (pero no de las ideas políticas);
2. una segunda, que es la historia que denomina de larga duración, que corresponde fundamentalmente a la historia económica y de la población, y que es también cuantitativa, o por lo menos se construye en términos cuantitativos;
3. y una tercera, que es la historia del inconsciente, la historia

que transcurre o que está arraigada en el inconsciente, que es la más larga de todas; larguísima duración de la cultura en el inconsciente, por ejemplo, de la cual Braudel da algunos casos ilustrativos. Es claro que no profundiza en el asunto y, por lo tanto, no distingue entre inconsciente individual y colectivo; no toca el problema de la maduración del ego, ni el problema de la capacidad de síntesis del ego al unir estos dos mundos inconscientes: el individual y el colectivo.

Veamos algo más sobre la naturaleza del inconsciente y la historia, puesto que es uno de los temas centrales de la historia de las mentalidades. Carl Jung y sus seguidores crearon la llamada psicología analítica, que explora lo que en general se llama psicología profunda, es decir, el ámbito donde mora el inconsciente colectivo. Este inconsciente colectivo está formado por elementos estructurales que Jung denomina arquetipos o imágenes primordiales, y que serían especies de visiones pictóricas de los instantes sublimados, que el inconsciente revela al consciente en imágenes, a través de sueños, fantasías y todo tipo de pensamientos y creaciones. Se supone que el consciente las asimila y reacciona ante ellas. Nótese el enorme papel de los sueños en este proceso. Según Jung (en un trabajo llamado *La psicología de los arquetipos de la niñez*), esta capacidad de percibir y asimilar los arquetipos y, en cierto modo, los arquetipos mismos, es hereditaria, tanto como los rasgos somáticos. Fuera de ser hereditaria es colectiva, en el sentido que los mismos arquetipos son válidos para todo el mundo. Esto, porque constituyen un conjunto de imágenes y fantasías o imágenes fantásticas, idénticas a las imágenes y acciones de la mitología. La mitología es una profunda y antigua creación colectiva y los arquetipos lo son también. Los arquetipos son, pues, colectivos y también imágenes fantásticas, ya que se forman por una libre concurrencia de los niveles más profundos y remotos de la fantasía y no de la razón.

Hay muchas otras pruebas, fuera de las que aducen los historiadores, que inciden en la veracidad y efectividad de estas

teorías. Un discípulo de Jung, el Dr. Neumann (autor de *The origins and history of consciousness*), escribe esta historia del ego a raíz de su práctica siquiátrica y no como historiador aficionado. Dice en el prólogo, que después de años de ejercicio siquiátrico y debiendo interpretar las imágenes fantásticas, los sueños, las figuras míticas, etc., decidió estudiar mitología e incluso arqueología, antropología e historia de las religiones para escribir el libro.

Un siquiatra peruano, que ahora se dedica a la arqueología, llegó a ello porque muchos de sus pacientes —generalmente de baja extracción social— le relataban sueños o hacían dibujos con las mismas escenas narradas por los primeros cronistas del descubrimiento o de la última época del período incásico, que no conocían.

Nos parece que lo anterior es otra prueba de tres cosas: de la existencia del inconsciente colectivo, de las posibilidades que crea este reconocimiento y de la utilidad de los sueños para las investigaciones históricas.

Tenemos, pues, tres elementos básicos para entender y elaborar en la historia de las mentalidades:

1. El ego; 2. un inconsciente individual; y 3. un inconsciente colectivo. Ahora bien, el ego, en un comienzo, cuando el hombre es niño o cuando la humanidad está en sus albores, aparece sumido en los otros dos elementos, formando un todo. Es a esto que Jung llama el mundo de los “uroboros” y que simbólicamente se representa en el círculo, la esfera o la serpiente mordiéndose su propia cola. La historia de la maduración del ego es el proceso a través del cual éste se independiza de los dos inconscientes: se independiza, se hace otro y distinto, pero nunca deja de comunicarse o de estar en contacto con ellos. Es a través de esta comunicación que el hombre actual está en conexión con las primeras sensaciones, impulsos e ideas del hombre antiguo. Hay aquí algo de la idea spengleriana del nacimiento, niñez, juventud y vejez de las civilizaciones; sin embargo, no es exactamente lo mismo.

Como hemos visto, existe en la actualidad un intercambio fluido entre la historia y el psicoanálisis. La historia ha adquirido con ello un campo ilimitado que está entregando aportes de clara trascendencia: por ejemplo, las relaciones entre el inconsciente y los pueblos (Flottes, 1965); entre psicología de las masas, personalidad individual y carácter nacional (Mazlish, 1968; Inkeles y Levinson, 1954, entre muchos otros).

Como fácilmente puede deducirse, los fuertes lazos establecidos entre la historia, la psicología y el psicoanálisis, a través de la historia de las mentalidades, tienen un efecto irradiante para la historia que afecta el estudio del acontecer político, pasa por lo económico y social, y llega a encontrarse plenamente con la realidad cultural y con aquella del "tiempo de vivir". Lo que se puede lograr con todo ello es impredecible; los investigadores que reclamábamos, por ejemplo, que la actividad mental del hombre que sueña es parte del acontecer histórico —repetitiva y simbólica si se quiere—, tenemos ahora una rica gama de posibilidades de interpretación del sueño y de configurar su contenido y tendencia histórica. Es que, finalmente, la vieja madre de la ciencia que es la historia nos acaba de presentar su último engendro, una criatura genial, que crece y se agranda enormemente.

## Bibliografía

- ARIES, PHILIPPE, 1975, *Essais sur l'histoire de la mort en occident*, París.
- ARIES, PHILIPPE, 1977, *L'homme devant la mort*, París.
- ARRETX, CARMEN; ROLANDO MELLAFE; JORGE L. SOMOZA, *Estimates of mortality among members of religious orders in Chile in XVIII and XIX centuries*, CELADE, Santiago, 1975.
- ARRETX, CARMEN; ROLANDO MELLAFE; JORGE L. SOMOZA, *Mortality estimates in a parish of Santiago from orphanhood information, Ñuñoa, 1866-1871*, CELADE, Santiago, 1976.

## II

# EL TIEMPO, LA EDAD Y LA VEJEZ

### *La cuenta del tiempo cotidiano*

Para la mayoría de la población latinoamericana de cualquier calidad étnica, la medida y el transcurrir del tiempo cotidiano no tuvo importancia, pues tampoco tenía sentido ni utilidad medirlo. La población rural regía su vida de acuerdo a la sucesión del día y la noche, momentos climáticos y ordenación continua de labores agrícolas y, además, por los cambios astrológicos que habían sido la base de la construcción de los “calendarios” vernáculos. ¿Para qué podía servirles —en cualquier momento— saber la hora? Algo parecido ocurría en las ciudades, porque la mayoría de las capitales americanas no lograron tener relojes públicos hasta entrado el siglo XVI; sabemos de las tribulaciones del Cabildo y otras autoridades de Santiago en este logro<sup>1</sup>. Muchos acontecimientos se registraron recurriendo a horas aproximadas, “por no haber relox en la ciudad”. La moda de portar relojes de bolsillo vino a fines del siglo XVIII, en los albores de la Revolución Industrial y después de que una serie de adelantos técnicos hicieron de ellos máquinas más simples, livianas y baratas. Pero, fundamentalmente, la costumbre se expandió cuando el significado del tiempo cambió radicalmente.

No estamos sugiriendo que en la época colonial no existiese un sentido del tiempo o que no se le diera a éste una trascendencia especial. Sin embargo, para nosotros tiene actualmente un valor uniforme y universal; lo percibimos a cada instante y sabemos que lo gastamos o lo ganamos: planificamos lo que haremos

diariamente, en un mes, en un año y aun durante toda la vida. Entendemos que lo que nos rodea y usamos diariamente tiene un lapso de duración, hacemos proyecciones tomando en cuenta las "horas hombre" o las horas útiles, por ejemplo. En la América de los siglos pasados el tiempo fue multivalórico y multitrascendente; en otras palabras, hubo un transcurso biológico para nacer y para morir; otro telúrico, otro para la elite gobernante, otro religioso, otro para la producción agrícola, para la minería y el comercio, para los indios y esclavos, etc. Por supuesto que había muchas superposiciones entre algunos de estos diferentes intervalos, por ejemplo, en el de los cultivos y en el biológico-social, así Guamán Poma de Ayala nos cuenta que en la época del Imperio Incásico los matrimonios se efectuaban en el mes de noviembre, costumbre que seguía vigente después de la Conquista. Del mismo modo, el mes de la muerte era febrero porque, dado el clima y la rotación de cultivos de la Sierra, en este período no se cosechaba nada y se agotaban las reservas del año anterior; entonces los campesinos comían "muchas yerbas y frutas verdes" de tal manera que "se mueren muchos viejos y viejas y niños de cámara y frío de estómago"<sup>2</sup>.

Para los españoles, la elite de hispanoamérica colonial, el tiempo no tenía un valor en sí como comenzaba a tenerlo para el burgués europeo del siglo XVIII, pero sí estaba cargado de un efecto de causalidad que producía conflictos y angustias. Existía un tiempo eterno, que por su naturaleza era una especie de anti-tiempo, y un tiempo terrenal que se perdía, a través de la muerte, en el primero. Igual que el burgués, el español o mestizo aculturado podía tener la sensación de perder o malgastar el tiempo, pero mientras que para el primero era una cuestión moral, para el otro significaba un problema religioso trascendental que deslindaba en la eternidad.

De este modo, aunque el español utilizaba una métrica temporal en cuestiones de índole económica, legislaba sobre el tiempo que debía trabajar cada indio, sabía cuánto demoraba un viaje marítimo entre Sevilla y Cartagena de Indias y valoraba los

pagos por intereses mensuales o anuales de los préstamos en dinero, no eran éstos asuntos de importancia en su pensamiento y espíritu.

Muy distinto era el problema cuando se medía el acontecer en términos de la vida y la muerte —de estas vidas tan cortas de aquella época— o cuando, en un acto reflexivo intelectual, se percibía el transcurso de las horas y los días. Francisco de Quevedo, desarrollando la idea de que *somos caminantes y no moradores*, expresada de diferentes maneras en su obra, escribía a un amigo: “Considero que la vida... es tan corta, que no hayo que pueda decir nadie vivo, pues lo pasado ya está en poder de la muerte, tirando de lo porvenir, que sólo tarde en pasarse lo que tarda en llegar, pues lo presente es un instante que dejó de ser futuro, y pasa a pretérito, y mientras dice uno vino, aguija a la muerte, y con las obras desdice y desmiente las palabras”<sup>3</sup>.

Este tipo de pensamientos provocaba insoportables angustias que, según el tipo de cultura y las tendencias psicológicas individuales o del grupo, sólo se aliviaban con actitudes que o desconocían el valor causal del tiempo o lo afrontaban con todas sus consecuencias. Entre las últimas, la más normal y generalizada era la estricta observancia religiosa. Mientras que entre las primeras se contaban la evasión de la realidad consciente, la negación y la rebeldía ante el sistema pecado-castigo de la religión, y la más común entre los grupos no españoles de América Latina, que era la simple negación a la percepción del paso del tiempo. Parte de la actitud indolente y macilenta con que la literatura común ha caracterizado al indígena, se debería, según esto, a su disposición anti-metrológica del tiempo cotidiano, que es en el fondo una negativa al reconocimiento del valor causal de éste.

La rebelión al principio religioso del pecado-castigo se expresaba en la enfatización de la vida terrena, sin una compensación equivalente de sacrificios y arrepentimiento. Solía transformarse en un desenfreno francamente lujurioso que, en calidad de blasfemia, fue perseguido tenazmente por la Inquisición. Como ocurría también en Europa, el aumento en la frecuencia de

muerdes por hambrunas y epidemias siempre se aparejaba con la exacerbación de esta actitud<sup>4</sup>. Sin llegar a esas situaciones extremas, el Santo Oficio actuaba cuando, de hecho o de palabra, una persona mostraba más gozo o preocupación por la vida mundana que por la extraterrena. En el Reino de Chile, entre los años 1573 y 1586, este tribunal interrogó a varios hombres y mujeres españoles por usar regularmente un refrán que al parecer era muy común en España: “en este mundo no me veas mal pasar que en el otro no me verás penar”<sup>5</sup>. La pérdida al “santo temor” fue, con el tiempo, transformándose en una herejía frecuente. Se comenzó entonces a incluir el tema en los Edictos de Fe, que de tiempo en tiempo se promulgaban y divulgaban en las ciudades más importantes y populosas. A voz de pregonero se pedía a la población que denunciase a personas que, reconocidamente, hicieran o dijieran tales o cuales cosas. En uno promulgado en Cartagena de Indias el año 1610 se decía: “O si sabéis o habéis oído decir otras algunas herejías, especialmente que no hay paraíso o gloria para los buenos, ni infierno para los malos, y que no hay más que nacer y morir”<sup>6</sup>.

Si ésta era la labor que desarrollaba el máximo tribunal eclesiástico americano entre blancos y mestizos, podremos imaginarnos la insistencia en el mismo tema de doctrineros y curas párrocos entre los neófitos indios. En efecto, no hay prácticamente ningún “sermón”, de aquellos que se usaban como modelos traducidos a las distintas lenguas indígenas, que no insistiera en el tema del “santo temor”. Fray Domingo de Santo Tomás, antes de 1560, usó y divulgó uno que debió tener mucho éxito entre los evangelizadores de indios quechuas que leían su traducción. La “Plática” comenzaba así: “Hermanos e hijos míos, a todos vosotros os amo y quiero mucho, como a mis propios hijos, por tanto os quiero decir los mandamientos de Dios, para que seáis sus hijos y amigos suyos. Por esto estad atentos y oidme bien esto que os quiero decir. Nosotros todos los hombres, no somos como los caballos, ni como las ovejas, ni como los leones, ni como las demás cosas vivas. Porque los caballos, los leones, y todas las otras cosas

que viven, cuando mueren, el cuerpo, y el ánima, todo juntamente muere, pero nosotros los hombres no somos así, que cuando morimos nosotros y vamos deste mundo, solamente muere nuestro cuerpo. Más nuestra ánima y espíritu, este hombre nuestro interior (que acá dentro tenemos), nunca muere, para siempre jamás vive. Y los que son hijos de Dios (por sus sacramentos) y son buenos y guardan sus mandamientos, van allá al cielo (que es la morada de Dios) a donde estarán con él en muy gran gozo, gloria y alegría, descanso y recreación para siempre jamás. Los que fueren pecadores y malos y no obedecen ni guardan sus mandamientos, cuando mueren, sus almas irán al infierno (que es la casa y morada de los demonios), y allí estará para siempre penando”<sup>7</sup>.

Con el correr del tiempo, y como este tipo de herejías no disminuyera, la Iglesia insistió en el cumplimiento frecuente de la confesión de los indios, porque no solamente era un buen mecanismo de control de actos pecaminosos concretos, sino también porque a través de actos de contrición se obligaba a los confesados a tomar conciencia de sus acciones encadenadas en el tiempo cotidiano. En el manual para doctrineros de Alonso de la Peña Montenegro, que se usó extensamente en el mundo andino quechua desde 1726 bajo el nombre de *Itinerario para parrochos de indios*, se insistía en el asunto de este modo: “Pero sobre todo, advierta el cura diligente acabar los sermones, pláticas y ejemplos, con ejercitarles a hacer actos de contrición, que esto es importantísimo: lo uno, para que se ejerciten en saberlo hacer para muchas ocasiones que se les ofrecen de peligro de muerte, solos sin copia de confesor por los caminos y montes: y lo otro, porque puede ser y es muy probable que muchos de ellos se confiesan por ignorancia, pero con buena fe, sin africción, ni dolor por motivo sobrenatural, sino sólo con dolor natural, o han hecho las confesiones con poco exámen, y con olvido culpable de algunos pecados, pero con ignorancia”<sup>8</sup>.

Vivir de acuerdo a los dictámenes de la Iglesia Católica significaba estar alerta al acontecer cotidiano, para lo cual era

indispensable una metrología cronológica más minuciosa que el reloj agrícola o de sucesión climática. Los indios, como parte de un mecanismo de defensa a la cultura que se les imponía, huían de esta especie de percepción contable de sus propios actos. Aborrecían la confesión, arguyendo —no sin algo de razón— que a través de ella el confesor capturaba sus almas. Ellos esperaban un acto mágico benéfico de dicho sacramento y habían notado que, como es de imaginar, especialmente después de las confesiones “in articulo mortis”, el moribundo, en vez de sanar, moría. Para la Iglesia, la confesión postrera era aún más importante y el *Itinerario* ya mencionado advertía a los párrocos que “el demonio, cruel tirano, que tanto se alegra con nuestra perdición, rabiosamente pone todas sus astucias en la batalla postrera, ejecutando su ira y colérico enojo en las inocentes ovejas del rebaño de Cristo... Qué seguridad pueden tener unos ignorantes, que la más de la vida pasaron descuidados y dormidos” (el subrayado es nuestro)<sup>9</sup>.

Los indios, como resultado de una actitud de resguardo cultural, nunca sabían la fecha en que vivían, ni la hora del día, ni aún su edad. Así se nota, por lo menos, en la superficie de la documentación histórica corriente. En una fecha tan tardía como 1726, un indio “culto” o “civilizado” de Chiloé, que era sargento mayor de Calbuco, cuando en un juicio se le pregunta cuánto hace que ocurrió un hecho delictuoso que se investigaba, respondía: “Lo que pasa es que habrá cosa de cinco años a su parecer, o algo más, por no estar muy cierto en la regla de años y meses que guardan los españoles”<sup>10</sup>. Existieron, sin embargo, notables excepciones —que no hacen más que confirmar la regla— y que tuvieron entre españoles e indios una gran reputación de “astrólogos” y de “filósofos”, que dominaban admirablemente el arte de medir el tiempo. En las culturas autóctonas esta habilidad incluía el conocimiento de los calendarios vernáculos y la predicción del clima, y de ella participaban sacerdotes de alto rango o funcionarios estatales, muchos de los cuales fueron liquidados durante la Conquista o inmediatamente después de ésta.

De todos modos, algunos ya cristianizados quedaban hacia fines del siglo XVI o principios del siguiente. Entre ellos, el cronista Guamán Poma de Ayala quien, como la mayoría de los religiosos que actuaron en los concilios limenses y mexicanos y como casi todos los juristas de la época, creía que los indios debían comer, trabajar, holgar y dormir a horas precisas de las semanas y los días<sup>11</sup>. Para los días de trabajo todos concordaban en que debían levantarse a las cinco de la mañana, comer y comenzar inmediatamente a trabajar, “a las doce dalle alabanzas a la Santísima Trinidad y descansar la una hora y coman todo el mundo”, finalmente a las cinco de la tarde deben estar ya todos recogidos en sus casas<sup>12</sup>. En lo que difería Guamán Poma de los demás pensadores de su tiempo, era en que éste creía que los indios debían saber por sí solos la hora; en buenas cuentas su proyecto era introducir dentro de la sociedad indígena el sentido del transcurso del tiempo cotidiano. Aun cuando su intento promovía para su pueblo un ordenamiento de vida que tenía visos de modernidad, no podríamos decir que era un burgués anticipado a su época. Lo que en él parecería una tentativa de darle al tiempo un valor en sí mismo, era en realidad el producto del desarrollo de la idea de que toda la vida —y por lo tanto todo el tiempo— debían dedicarse al servicio de Dios y del rey, y esta servidumbre no se satisfacía únicamente con la adoración y el estricto cumplimiento de las leyes civiles, sino también trabajando para producir lo que ambas potencias necesitaban. Así, por un camino diferente al del burgués del siglo XIX, Guamán Poma temía que los indios perdieran el tiempo.

### *Las edades*

Para conocer una sociedad o una civilización resulta de capital importancia saber cómo se acostumbraba dividir a su población desde el punto de vista de sus edades, cómo se les denominó a cada uno de los grupos que resultaban, cuáles fueron éstos, en

fin, los criterios usados para aquella separación. Sin duda, éste era el paso previo para conocer qué significado social, económico y espiritual o mental, tenía en cada caso el hecho de ser niño, adolescente, adulto o viejo. Además, se podía comprender parte de las relaciones existentes entre cada grupo de edades y entre una generación o cohorte y otra. Sabemos que en una sociedad donde la gente vive poco, todas las dimensiones humanas y espirituales de ella están ajustadas a ese corto lapso de vida. Suponemos, entonces, que la agrupación de edades está también afectada por el mismo fenómeno y que las plenitudes de cada etapa de la vida son distintas a las actuales.

La edad es un tema que resulta bastante complejo en América Latina, porque ésta, como cualquier otro sistema metrológico, se plasma después de una larga sucesión de experiencias culturales. Es más, el continente americano —éste es el gran atractivo de su estudio histórico— resulta luego de prolongados choques, fricciones y combinaciones de culturas con orígenes y sentidos totalmente distintos. La edad, como el tiempo, adquiriría una complejidad multivalórica; por tanto, tener quince años significaba diferentes cosas según se tratase de un indio o un español. En toda sociedad existe una edad para mamar, para aprender, para casarse y para ser considerado adulto o viejo, pero cuando las bases culturales y económicas que soportan estos momentos de la vida se cambian, muchos pueden saltarse determinadas etapas, como el momento de casarse. En todo caso, tener una cierta edad será algo distinto de lo que fue para otras generaciones. Para los indígenas que habían sorteado sin problemas vitales el *shock* cultural que significó la conquista española —que entre otros efectos produjo desajustes en el comportamiento sexual— es decir, que no sufrían de un “desgano vital” como lo ha denominado Nicolás Sánchez Albornoz<sup>13</sup>, no tenía sentido casarse con mujeres que por su avanzada edad no podrían darles hijos. Éste era uno de los agravios repetidos continuadamente a las autoridades españolas.

Ángela Carranza, procesada por la Inquisición limeña, decla-

raba que "en una revelación que tuvo, contra las viejas que se casan, le dijo el Señor: Que esas mujeres erraban y más que ellas los sacerdotes que las casaban; porque si las viejas no pueden parir, ¿para qué se casan?"<sup>14</sup>.

Por su parte, Guamán Poma de Ayala, al describir los males que aquejaban a los indios del Perú, los cuales en gran parte atribuía a la acción de los curas doctrineros, denunciaba que para aprovecharse de las indias ellos les cambiaban el sentido y significado de sus edades. A las que estaban en plena edad de confesión no las confesaban porque eran sus mancebas. A otras, que tenían 50 años y 10 hijos, "le lleva a la doctrina como a muchacho... porque no quiere casarla para que sólo trabaje para él. Agrega finalmente que la población indígena del virreinato seguirá disminuyendo, si tomáis las doncellas i casais (a los indios) con las viejas, ¿Cómo han de parir y multiplicar?"<sup>15</sup>. Al parecer, pocos frutos había dado la opinión del virrey Francisco de Toledo, quien había mandado que los párrocos de indios debían ser viejos —de 50 años según los términos de la época— porque de ese modo habrían tenido tiempo de aprender la lengua de los indios y, muy especialmente, por razones de moralidad y buen vivir<sup>16</sup>.

La manera de computar el tiempo vivido fue muy distinta entre las culturas autóctonas de América y los invasores europeos. Ésta era una de las múltiples dicotomías culturales que chocaron conflictivamente tras la conquista. A la larga se impuso la nomenclatura metrológica occidental, siendo distinta dicha concepción del tiempo vivido —y por lo tanto también de la edad— uno de los golpes más fuertes, entre aquellos que ayudaron a desmoronar tanto la vida diaria como la cosmología autóctona.

Para los incas, por ejemplo, la edad no era la acumulación de días y meses computables o representables aritméticamente a lo largo de la vida de una persona. Tener tal o cual edad no tenía, pues, sentido para ellos. La vida humana, en cambio, estaba organizada en fracciones de tiempo que se definían de acuerdo a ciertas características y capacidades individuales junto con necesidades comunitarias. De este modo, una persona muy vieja y una

joven pero inválida o ciega, pertenecían a un mismo grupo y tenían, por así decirlo, la misma edad, puesto que no producían y la comunidad debía cuidar de ellos.

John H. Rowe ha realizado un minucioso estudio de las edades en que los incas dividían a la población, según documentos testimoniales del siglo XVI<sup>17</sup>. Queda claro que el pueblo incásico comprendía a su población de acuerdo a 10 categorías de edades que, para los hombres, eran coincidentes en el siguiente orden:

1. Personas que tienen el oficio de guerreros (entre los 25 y los 50 años)<sup>18</sup>.
2. Hombres viejos que pueden caminar (50 a 70 años).
3. Hombres viejos sordos, un hombre que duerme todo el día (70 a 100 años).
4. Enfermos, sordos, ciegos, inválidos, etc. (sin edad).
5. Ayudantes y compañías (18 a 20 años).
6. Jóvenes adolescentes (12 a 17 años).
7. Niños que ponen trampas (9 a 11 años).
8. Niños que juegan (5 a 10 años).
9. Niños tiernos que andan en cuatro patas (1 a 4 años).
10. Niños que están en la cama (0 a 1 año).

Hay que advertir que el léxico *guerrero* no significa necesariamente una ocupación militar, sino que fundamentalmente es un hombre apto y casado que puede tener cualquier oficio, especialmente el de campesino. En cuanto a la población femenina, estaba dividida en las mismas categorías que correspondían, aproximadamente, a los mismos estados de los hombres. Había solamente algunas diferencias en las denominaciones; así por ejemplo, la mujer adulta se definía como la "mujer del guerrero" o "mujer que tiene un guerrero"<sup>19</sup>.

La nomenclatura métrica del tiempo vivido que introdujeron los españoles fue bastante distinta, aunque sí tuvo por lo menos dos puntos de contacto. Para los incas los elementos definitorios eran cuestiones vitales como el nacimiento, la lactan-

cia, la pubertad y los defectos físicos; luego venían la integración en la comunidad y el hecho de ser casados o no. Para los españoles, en cambio, eran sólo tres las circunstancias básicas: los dos primeros hechos vitales: el nacimiento y la lactancia, la educación religiosa y el estar o no en edad de trabajar. Cuando se contaba a una población y se describía la edad, esto se hacía por un cómputo anual para cada persona, pero si se agrupaban en grandes categorías, se había de distinguir, por ejemplo, entre niños y niños de pecho, siendo estos últimos de uno a dos años.

Como puede verse, las designaciones eran demasiado generales al no considerar etapas diferentes entre la lactancia y la mayoría de edad y al no subdividir la vejez por lo menos en dos grupos. Se podría hacer una cantidad de consideraciones sobre esta distribución de edades en grupos, demasiado gruesa y poco sutil; todo ello —para nosotros— incidiría en un reconocimiento masivo de una vida corta, en que todas las etapas de la vida están demasiado comprimidas y en que la vejez, poco representada en la realidad demográfica, comienza muy temprano para los parámetros contemporáneos y termina luego.

Esta corta vida apresurada, en una época en que todo parece ser lento, hace aparecer aquellas épocas un tanto confusas. Diríase que actualmente la angustia cronometrada de nuestras vidas más largas que antes nos hace tener, hoy en día, aun una más larga percepción del tiempo vivido. En efecto, un hombre de expectativa de vida normal puede perfectamente tener una perspectiva histórica que arranca desde sus primeros recuerdos corrientes. Oímos constantemente decir: yo tenía tal edad cuando pasó tal cosa, me acuerdo perfectamente. ¡Qué distintos son los tiempos ahora! Con la excepción de algunos cronistas de la Conquista, esta perspectiva difícilmente era alcanzable en los siglos precedentes.

La vida promedio de los hombres de aquellos siglos era, sin embargo, bastante rápida en el sentido de que, por estar comprimida en ese corto número de años, se pasaba muy rápidamente de una etapa a otra de la existencia, cuestión que se reflejaba en

la manera de concebir y definir la edad. La lactancia fue generalmente bastante larga, de dos o tres años; en cuanto a la educación que ahora llamaríamos primaria y secundaria, coincidiría en gran parte con la edad de doctrina y se pasaba a la educación superior —los pocos que podían hacerlo— cuando se era aún adolescente según nuestra metrología. Todo esto iba acompañado de una cierta expresión en términos lexicográficos que indicaban la definición de la edad de las personas. Así, un “muchacho” no era en aquella época un adolescente, como podríamos entenderlo en nuestros días, sino un niño de entre 1 y 3 años, y un “mozo” podía fluctuar entre los 14 y los 25 años<sup>20</sup>.

Como puede imaginarse, hubo una estrecha relación entre la vida corta y la designación de las edades, por una parte, y entre la concepción del tiempo y la falta de perspectiva histórica individual y la confusión de lo real y lo irreal, por otra. A diferencia del hombre contemporáneo, aquel del pasado latinoamericano difícilmente pudo tener una clara percepción de lo que acontecía.

Al parecer, lo único que se tenía claro era que la “edad infantil” terminaba para los indios a los siete años, ya que así lo había determinado la Junta Eclesiástica que se celebró en Ciudad de México el año 1539<sup>21</sup>. Francisco de Toledo, por su parte, declaraba en sus *Ordenanzas* que la edad de los indios de doctrina debía entenderse solamente entre los 5 y 7 años y mandaba expresamente que ésta no se alargase, especialmente en el caso de las mujeres por motivos de hacerlas trabajar y por otros propósitos más inconfesables. De ahí la queja de Guamán Poma, porque no se respetaban tales límites de edad<sup>22</sup>.

La vida mental rápidamente transcurrida y comprimida en un corto número de años, acercó —por decirlo así— los acontecimientos vividos por los antepasados a aquellos vividos por el propio ego. Este hecho fue sobre todo válido e intenso en la mentalidad indígena y mestiza. Para ellos, los viejos símbolos de su conciencia colectiva, como el diluvio por ejemplo, junto a los dioses vernáculos regionales, eran un mismo objeto histórico con la invasión española, la prédica de los doctrineros y las epidemias

de viruelas. En este sentido uno de los mejores testimonios a estudiar, por su contenido simbólico y poético, son quizás los *Libros de Chilam Balam*. En ellos, escribanos indígenas mayas recogieron en español las más dispares tradiciones que los indios contaban. Lo que resulta fascinante es reconocer la profecía de la llegada de los invasores bárbaros escrita más de un siglo antes de sucedida.

### *La vejez y los conflictos generacionales*

Lo que hemos dicho sobre las edades ya define bastante lo que se entendía por vejez en los siglos pasados. La vejez seguía a la mocedad que terminaba alrededor de los cuarenta años; no había lapsos intermedios como lo que hoy se suele llamar la madurez. Si así se entendía para los europeos, con mayor razón lo fue para los indios y, lo que es muy elocuente, los mismos indios lo entendían de este modo. En ello hubo un acuerdo entre ambos grupos étnicos.

Tanto la documentación de carácter cuantitativo como aquella de tipo cualitativo, están llenas de testimonios inequívocos sobre la consideración de la ancianidad a una edad que para nosotros resulta excesivamente temprana, pero que está de acuerdo con la corta expectativa de vida de la época. El año 1568, por motivos de tributación, se hizo una *Visita* al pueblo de Chacapa, en las Yungas bolivianas cercanas a la ciudad de La Paz: "Fueles preguntado que en tiempos del Inca qué tributos dan y porqué orden lo tributaban e qué personas y de qué tiempo y edad. Dijeron que en tiempo del Inca había en este pueblo de Chacapa y sus sujetos muchos indios mozos de 20 años hasta 40 y que eran los que entonces pagaban tasa e los que habían de más edad no la pagaban... e pagaban tasa indios desde 20 años hasta los 40 y no pagaban viejos ni pobres ni viudos"<sup>23</sup>.

Otro ejemplo, obtenido de otra *Visita* realizada en la provincia de Huánuco el año 1652, decía: "Este dicho día se visitó otra

casa y en ella estaba una india que dijo llamarse Ana Guacan Chimbre, vieja al parecer de cuarenta años que dijo ser mujer de Pedro Sucka que se huyó de ella por ser vieja y el dicho marido es de edad de veinte años y ella pareció ser de cincuenta años... Más adelante, en otra casa, el visitador anotaba lo siguiente: ...se llama la manceba Llalpo vieja de cuarenta años..."<sup>24</sup>. Vemos en este caso cuán flexible podía ser el criterio o la opinión del encuestador de la época, respecto de la edad, puesto que no se decide entre los 40 o 50 años, pero sí está seguro de que es vieja. Observemos además cuán verídicas eran las acusaciones de Guamán Poma a los doctrineros, por casar a hombres jóvenes con mujeres viejas y, anotemos, que siendo una "vieja de 40 años", aún se podía ser manceba.

La división rotunda entre mozos y viejos quebraba a la sociedad en dos partes desiguales, entre las cuales no siempre había armonía y comprensión. Al mundo numéricamente reducido de los viejos se oponía el otro amplio, venturoso y hazañoso de los jóvenes. La conquista, la guerra, la acción empresarial, el gobierno en su gran parte, el dominio y dictado del cambio social, estaban en manos de los mozos; poco se ha reflexionado sobre ello. José Durand, en *La transformación social del conquistador*, nos dice: "La Conquista, hazaña de jóvenes: la Conquista, época juvenil; un hecho tan cierto que a ningún historiador podrá extrañar, pero que no ha recibido, ni con mucho, la atención que exige su enorme importancia. Los hombres que ganaron las Indias vivían la edad de las grandes locuras, de la ambición sin freno, de los grandes impulsos renovadores. Todo el mundo de la Conquista —ilusorio, heroico, sanguinario— recibe un golpe de luz ante esta sola idea"<sup>25</sup>. Vienen luego los datos probatorios: nos recuerda que entre los capitanes de la conquista de México, los mayores, entre los cuales se contaba el propio Cortés, apenas pasaban de los treinta años. Que tres de los más importantes cronistas de la conquista del Perú: Francisco de Jerez, Pedro Cieza de León y Pedro Pizarro, eran aún adolescentes cuando arribaron al Nuevo Mundo.

Tendríamos que recordar por nuestra parte, que de los 110 conquistadores que acompañaron a Pedro de Valdivia en la conquista de Chile, y de los cuales se conoce la edad de muerte, 33 fallecieron antes de cumplir los 40 años. Del resto, que murió a edades más avanzadas, la mayoría eran "muy mozos" cuando llegaron a este país<sup>26</sup>. García Hurtado de Mendoza contaba solamente con 21 años cuando fue nominado como gobernador de Chile. Se le nombró junto a un asesor de experiencia, al que se le dio el rango de Teniente General y Justicia Mayor del Reino, el licenciado Hernando de Santillán que a la sazón tenía 35 años y que había pasado a servir la plaza de Oidor de la Real Audiencia de Lima cuando cumplía 27 años<sup>27</sup>. Puede entonces apreciarse que no sólo los conquistadores eran "muy mozos", sino también los gobernantes y legisladores. Con razón Juan Rodríguez Fresle, cuando describe los escándalos de la vida bogotana de la primera mitad del siglo XVII, atribuía parte de ellos a la excesiva mocedad de los funcionarios y oidores del Nuevo Reino de Granada, que más que legislar, dice, se dedican a perseguir a las mujeres de la ciudad<sup>28</sup>.

En verdad, dada la esperanza de vida al nacer en aquella época, era imposible que la corriente migratoria que provocaba la ocupación del espacio americano, no estuviese constituida casi exclusivamente por hombres jóvenes. Por tal motivo, los testimonios escritos no hacen mayor cuestión del hecho. A ningún contemporáneo se recordaba por haber sido tan joven durante el proceso de conquista, sino más bien a uno que otro, precisamente por haber sido viejos. Este fue el caso del ambicioso Pedrarias Dávila, ajusticiador de Vasco Núñez de Balboa, quien quizás haya sido el único personaje importante de esos años, que pasó a América a una edad de alrededor de los 70 años.

Tanto para los europeos, como entre indios y negros que se encontraron en el Nuevo Mundo, los viejos eran un grupo pequeño, pero selecto y sabio de la sociedad. En todas las culturas autóctonas —y para los negros traídos como esclavos también— ellos constituían, como consejos o como individualidades, la

expresión más autorizada y verídica del conocimiento, de las leyes o reglas de la comunidad, de la religión y de la tradición. Era un grupo al cual se recurría en los momentos más importantes o cruciales en la vida de la sociedad. Asimismo, fue un grupo eminentemente pensante, aunque no necesariamente gobernante ni mucho menos ejecutante.

Lo anterior involucraba que a la vejez se le atribuía sabiduría e inteligencia, al mismo tiempo que veneración. La ley incaica, por ejemplo, era bastante rígida en este sentido, ya que niños y mozos debían absoluta obediencia a padres y ancianos, tanto como a los personajes importantes de la administración y la nobleza. Los castigos por el quebrantamiento de esta ley iban desde azotes al destierro y al trabajo pesado de las minas<sup>29</sup>.

La veneración de la ancianidad era, en términos generales, muy parecida entre españoles e indios. En el caso de los europeos, sin embargo, la situación se hacía más compleja puesto que algunos elementos culturales que hacían irremplazables a los viejos en América, habían sido ya sustituidos por otros elementos como la escritura, la impresión de libros, las instituciones de enseñanza, los relojes, la brújula, etc. De este modo, aunque subsistía el respeto hacia el viejo, éste ya había dejado de ser una persona infaliblemente sabia, inteligente y necesaria. Es elocuente la duda que expresaba Cervantes en el prólogo al segundo libro del Quijote: "Y hace de advertir, que no se escribe con las canas, sino con el entendimiento, el cual suele mejorarse con los años" (el subrayado es nuestro)<sup>30</sup>.

El Quijote, quien no era nada de mozo, participaba de gran parte de la veneración hacia la vejez: "porque estamos todos obligados a tener respeto a los ancianos, aunque no sean caballeros y mientras más fuere entrando en edad Sancho, con la experiencia que dan los años estará más idóneo y más hábil para ser gobernador, que no está ahora"<sup>31</sup>. Luego, cuando aconsejaba a Sancho sobre la conducta que debía observar para bien gobernar la ínsula Barataria, repetía —no sabemos si inconscientemente—

la mayoría de las buenas cualidades que en la época se atribuían a la vejez. Curiosamente, este conjunto de preceptos morales como templanza, frugalidad, desapasionamiento de juicios y acciones, desapego a los bienes materiales y a las seducciones femeninas, entre otros, son los mismos que llenan las “cartillas” pedagógicas de aquel tiempo. En el continente americano sucedía lo mismo; así, cuando Juan de Matienzo escribe su *Gobierno del Perú* en 1567, dedicaba en él un capítulo entero a describir cómo debían ser educados “los hijos de vecinos y moradores de este Reino”, en el que igualaba un conjunto de bondades morales y de comportamientos atribuidos a los viejos<sup>32</sup>.

El hecho de pretender una cierta identificación moral y del comportamiento entre los dos extremos de la vida, es muy importante ya que evita una dependencia de los individuos según la progresión de la edad. En otras palabras, evita la existencia de una gerontocracia. La condición necesaria es que el tramo intermedio sea psicológicamente configurado y entendido, en forma distinta a los extremos. En efecto, la mocedad en la época era el tramo de vida de las pasiones, las intemperancias, las grandes ambiciones, la inseguridad y la acción.

Esta especie de conexión pedagógica entre los dos tramos extremos de la vida se trató de aplicar también —con alguna frecuencia e intensidad— en el mundo americano indígena. Por lo menos así lo cuenta fray Gerónimo de Mendieta, refiriéndose a Guatemala y México, en muchos de cuyos conventos se empleaba a ancianos y ancianas convertidos al catolicismo para ayudar a la evangelización de los párvulos. Por otra parte, aclara que con posterioridad a las epidemias del decenio de 1570 —y también por el aumento de la carga de los tributos— comenzaron a escasear los viejos disponibles para ayudar a la doctrina. Luego el buen franciscano agregaba cándidamente: “Hallamos santa simplicidad y pureza en muchos de los indios, mayormente en viejos y viejas, y esto es la causa porque en la cansada vejez vuelven los hombres cuasi al estado de la niñez, en la cual más propia y naturalmente se halla la simplicidad y falta de malicia por el poco

conocimiento que los niños tienen y poca experiencia de las cosas del mundo”<sup>33</sup>.

Resulta fácil comprender cómo la existencia de estos grupos de edades, de conductas tan distintas y tan disímiles significados socioculturales, producía corrientemente tensiones y conflictos entre los conglomerados de la pirámide por edades, y entre las diferentes cohortes y generaciones. Como lo hemos visto, América fue un continente adquirido y gobernado por jóvenes; por esto los conflictos fueron más frecuentes y claros. En el aspecto político y administrativo, por ejemplo, los viejos fueron siempre un pequeño grupo consultivo, que a cada momento se vio sobrepasado e incluso afrentado por los más jóvenes. Desde algunas instituciones especialmente apropiadas a las preservación de antiguas costumbres y tradiciones culturales, como la Iglesia o la universidad, aquellos de más edad formaron grupos de presión y de protesta. La composición por edades debió cambiar radicalmente en el siglo pasado, para que el orden se invirtiera y así los viejos comenzaran a gobernar y los jóvenes a protestar.

Sin embargo, la sociedad española colonial tenía un grado de optimismo y de espíritu crítico suficientemente fuerte como para aceptar y absorber estas tensiones que, consideradas como mecanismos normales de “la mudanza de los tiempos”, nunca llegaron a transformarse en una verdadera “guerra de generaciones”. En cambio, para la sociedad indígena este mismo problema fue particularmente grave.

En aquellas sociedades indígenas como la incásica, en que las comunidades campesinas habían alcanzado un avanzado grado de complejidad, el socavamiento y más tarde la destrucción de sus bases económicas y culturales, alteraron profundamente las relaciones entre las personas de diferentes edades. En general, parte del problema surgió con la imposición que hicieron los españoles de un sistema distinto para medir la edad y, muy especialmente, aparejado con ello, por la asignación de un rol para cada edad diverso al tradicional. La integración gradual del niño a las labores productivas de la comunidad, prácticamente desapareció al

no considerarse la pubertad como una etapa diferente a la niñez y a la ya madura mocedad. A pesar de que las Leyes de Indias estipulaban que no se debía cobrar tributos hasta los 15 años de edad, en la práctica, los hombres luego de finalizada la edad de la doctrina, a los 7 u 8 años, pasaban al trabajo productivo. Contrariamente a lo que sucedía antes, se pasaba a ser adulto trabajador antes del matrimonio, cuestión que había sido básica en tiempos del Imperio Incásico. El hecho de ser considerado adulto, sin en verdad serlo, perturbó todo el sistema educativo y de transmisión cultural, y en fin, el significado de los padres y de los viejos en la comunidad. En consecuencia, varias generaciones de indios nacidos después de la Conquista no tuvieron ni un sistema ni un camino claro para integrarse a la sociedad o para pasar de una etapa de la vida a otra; quizás si una buena parte de su agresividad se debió a este hecho.

Tan drásticos o más profundos aún fueron los cambios en las relaciones entre el grupo de los mozos y de los viejos. Los conquistadores, por razones políticas y de control de la sociedad conquistada, cambiaron rápidamente a los caciques y nobles imperiales por gente joven que estaba dispuesta a aculturarse y a guardarles fidelidad. A pesar de que en las nuevas elecciones de kuracas se trató de respetar las antiguas tradiciones en la sucesión del poder, y que en México y Perú se crearon colegios especiales para hijos de caciques y nobles indígenas, en muchos aspectos dicho cambio fue un desastre. Esto porque los caciques jóvenes muy a menudo no guardaban la austeridad y frugalidad de sus padres y vasallos; Guamán Poma los pintaba como viciosos, flojos y crueles. Además, trataban a sus súbditos peor que los encomenderos y reaccionaban negativamente ante las costumbres tradicionales, entre ellas el gran respeto por la familia y los ancianos.

El ejemplo que irradiaron los caciques jóvenes fue pronto imitado por las nuevas generaciones y, casi sin saber cómo, las justicias y los religiosos españoles del siglo XVI, se vieron enfrentados a una ola de violencia y crueldad que nunca supieron comprender sino atribuyéndola a una naturaleza salvaje y heréti-

ca de estos nuevos cristianos. En toda la obra de fray Gaspar de Mendieta, por ejemplo, se trasluce su profunda preocupación por este hecho<sup>34</sup>. También Guamán Poma se refirió a ello: "Los indios de este Reino no quieren guardar los mandamientos de Dios, ni la ley de los antepasados indios, porque habiendo de honrar y respetar y servir a su padre y madre los hijos, les dan de palos y les aporrea y maltrata y no les obedece. Es por la causa porque no son doctrinados ni castigados y porque ellos también no obedecieron a sus padres y madres y así Dios los castigará, y así es muy justo que las justicias de este Reino le castigue y le afrente, sin testigo, sólo cuando se queje su padre, madre o hermano o hermana mayor o algún viejo o vieja o algún hombre mayor se queje de los menores sea castigado en todo este Reino de todas las justicias de Su Majestad"<sup>35</sup>.

# Notas

1. PEREIRA SALAS, EUGENIO, "Los relojes y la noción del tiempo en la época colonial", en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, N° 68, Santiago, 1963.
2. GUAMÁN POMA DE AYALA, FELIPE. *Nueva corónica y buen gobierno*, París, 1936, p. 239.
3. QUEVEDO, FRANCISCO DE. "Carta que don Francisco de Quevedo y Villegas, Caballero del Hábito de Santiago, escribió a don Antonio de Mendoza, Caballero del Hábito de Calatraba y Ayuda de Cámara del Rey don Felipe IV. En que prueba que el hombre sabio no debe tener la necesidad del morir", sin fecha, en *Semanario Erudito*, Antonio Valladares, Madrid, 1787, tomo VI, p. 239.
4. HOONAKKER, ERNT W. "Mors Atra. La epidemia de peste de 1348", en *Organorama*, N° 3, Año 17, Holanda, 1980, pp. 13-16; MEISS, MILLARD. *Painting in Florence and Siena after the Black Death*, Princeton, 1951; HUIZINGA, J. *El Otoño de la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid, 1961.
5. MEDINA, JOSÉ TORIBIO, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*, Santiago, 1952.
6. MEDINA, JOSÉ TORIBIO, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena de las Indias*, Santiago, 1899, p. 59.
7. SANTO TOMÁS, FRAY DOMINGO DE, *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*, Lima, 1951, p. 188.
8. PEÑA MONTENEGRO, ALONSO DE LA, *Itinerario para parochos de indios*, Amberes, 1726, p. 91.
9. PEÑA MONTENEGRO, ALONSO DE LA, *op. cit.*, p. 82.

10. "Causa criminal contra el indio García Linconur, Chacao, Chiloé, 14-X-1726", en *Archivo de la capitanía general*, vol. 283, fols. 340-536, Archivo Nacional, Santiago.
11. GUAMÁN POMA DE AYALA, FELIPE, ya citado.
12. GUAMÁN POMA DE AYALA, FELIPE, *op. cit.*, p. 854.
13. SÁNCHEZ ALBORNOZ, NICOLÁS, *La población de América Latina*, Madrid, 1977.
14. PALMA, RICARDO, *Anales de la Inquisición en Lima*, Lima, 1863, p. 29.
15. GUAMÁN POMA DE AYALA, FELIPE, *op. cit.*, pp. 575 y 580.
16. LEVILLIER, ROBERTO (ed.), *Ordenanzas de don Francisco de Toledo, virrey del Perú, 1569-1581*, Madrid, 1929, p. 604.
17. ROWE, JOHN H. "The age-grades of the inca census", en *Miscellanea Paul Rivet*, México, 1958, pp. 499-522; ROSTROWSKI DE DIEZ CANSECO, MARÍA. *Mediciones y cálculos en el antiguo Perú*, Valladolid, 1978.
18. ROWE, JOHN H., ya citado. Las edades aproximadas que están copiadas entre paréntesis, son las que el autor da en su trabajo. Las copiamos sin alterarlas aunque pensamos que están traducidas a una escala muy contemporánea, es decir, creemos que deberían ser más bajas.
19. ROWE, JOHN H., ya citado.
20. BOYD-BOWMAN, PETER, *Léxico hispanoamericano del siglo XVI*, Londres, 1971, pp. 595 y 605; MARIÑO DE LOBERA, PEDRO, "Crónica del Reino de Chile", en *Colección de Historiadores de Chile*, tomo VI, Santiago, 1865, pp. 54 y 75; VERGARA, SERGIO. "Edad y vida en el grupo conquistador", en *Cuadernos de Historia*, N° 1, Santiago, 1981, pp. 65-86.
21. LLAGUNO, JOSE A., S.J (ed), *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México, 1963, p. 20.
22. LEVILLIER, ROBERTO (ed), *op. cit.*, p. 586.
23. "Revista a los pueblos de Songo, Challana y Chocapa, realizada en 1568", en *Justicia, Coca N° 1*, Archivo General de Indias, Sevilla, 1568, fol. 138.

24. ORTIZ DE ZÚÑIGA, IÑIGO, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, Perú, 1967-1972, vol. I, pp. 112 y 190.
25. DURAND, JOSÉ, *La transformación social del conquistador*, México, 1953, p. 30.
26. THAYER OJEDA, TOMÁS y CARLOS J. LARRAÍN, *Valdivia y sus compañeros*, Santiago, 1950, p. 68.
27. THAYER OJEDA, TOMÁS, *Formación de la sociedad chilena*, Santiago, 1939-1941, vol. II, p. 278, vol. III, p. 218.
28. RODRÍGUEZ FRESLE, JUAN, *El carnero de Bogotá*, Bogotá, 1859, pp. 67 y ss.
29. GUAMÁN POMA DE AYALA, FELIPE, *op. cit.*, pp. 186-187.
30. CERVANTES SAAVEDRA, MIGUEL DE, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, sin fecha, Compañía Internacional Ed., vol. III, p. X.