

Z-678

ANALES DEL MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

XII/2006



Anales del Museo Nacional de Antropología

Nº XII / 2006

Consejo de redacción

Mª Dolores Adellac Moreno
Montserrat Cruz Mateos
Javier Rodrigo del Blanco
Pilar Romero de Tejada
Francisco de Santos Moro

Correspondencia

Alfonso XII, 68
28014, Madrid
Tel.: 915 395 995 / 915 306 418
Fax: 914 677 098

E-mail: montserrat.cruz@mna.mcu.es

Coordinación

Montserrat Cruz Mateos

Detalle de portada

Matera o recipiente para tomar mate.
Chile. Área Surandina.

Detalle en 4.º de portada

Tanga femenino. *Cubeo*.
Brasil y Colombia. Área amazónica.



MINISTERIO DE CULTURA

Edita:

© SECRETARÍA GENERAL TÉCNICA
Subdirección General
de Publicaciones, Información y Documentación

© Del texto y las fotografías los autores

NIPO: 551-07-025-9
I.S.S.N.: 1135-1853
Depósito legal: M. 36.821-2007

Imprime: IMPRESA



MINISTERIO
DE CULTURA

César Antonio Molina
Ministro de Cultura

María Dolores Carrión Martín
Subsecretaria de Cultura

José Jiménez Jiménez
Director General de Bellas Artes y Bienes Culturales

Índice

Artículos

- I. Historia reciente y situación actual de los awá-guajá (Maranhao, Brasil) 9
Almudena Hernando Gonzalo, Elizabeth María Beserra Coelbo, Gustavo Politis, Eliane Cantarino O'Dwyer, Alfredo González Rubial
- II. La mujer indígena ante la migración: estudio de caso de una comunidad andina 25
Liliana Suárez Navaz, Susana Castañón Romero y Eva Anadón Moreno
- III. Güiro, Agbe o Chekeré: ceremonia y rito en un instrumento de música 41
Victoria Elí Rodríguez
- IV. Los orejones o gente-piraña. Percepción de la diferencia cultural en la Amazonia noroccidental 51
Jean-Pierre Chaumiel
- V. Sobre el nacimiento de la cultura del simulacro: derechos indígenas y guerra americana 63
Antonio Pérez.
- Museo
- VI. Exposición temporal *Orígenes de la colección americana* 93
Javier Rodrigo del Blanco
- VII. Estudios de público en el Museo Nacional de Antropología 105
Javier Rodrigo del Blanco
- VIII. La renovación de la exposición permanente de las colecciones americanas del Museo Nacional de Antropología 121
Javier Rodrigo del Blanco
- IX. Propuesta de renovación de la exposición permanente de la sala de América del Museo Nacional de Antropología 131
Diana Mateos Morante
- Normas de publicación 143

Historia reciente y situación actual de los awá-guajá (Maranhão, Brasil)

Resumen

Los Awá, tradicionalmente conocidos como Guajá, son uno de los últimos grupos de las tierras bajas de América del Sur que mantienen un fuerte componente cazador-recolector en su conducta. Actualmente viven en cuatro puestos de protección de la Fundação Nacional do Índio (la FUNAI), localizados en el estado de Maranhão (Brasil). Dada la restricción de su movilidad, y en previsión de un futuro agotamiento de los recursos de caza, la FUNAI está introduciendo prácticas agrícolas, que, de momento, los Awá no parecen inclinados a aceptar como estrategia básica de subsistencia.

En este trabajo, se hace una primera aproximación al estado actual de los Awá y una caracterización general de su cultura. Se intentan valorar las principales amenazas que penden sobre su supervivencia física y cultural e identificar las condiciones de partida para el desarrollo de una futura investigación multidisciplinaria.

1. Introducción

Los Awá –tradicionalmente conocidos como Guajá–, son un grupo de cazadores-recolectores de tradición tupí-guaraní en transición a la agricultura que habitan en la Amazonía brasileña del estado de Maranhão. Actualmente se encuentran en tres áreas demarcadas y protegidas por la FUNAI (Fundação Nacional do Índio), –dentro de las cuales existen cuatro “puestos indígenas”, “P.I.” o puestos de protección–, a los que han venido siendo trasladados desde que se produjo el primer contacto, hace unos 30 años. Aunque la

base de su subsistencia sigue siendo la caza-recolección, la FUNAI está intentando introducir prácticas agrícolas. Ello ofrece una ocasión excepcional para analizar, por un lado, los efectos de la globalización en sociedades indígenas recientemente contactadas, y por otro, distintos aspectos que afectan a la transformación del modo de vida cazador-recolector en uno agrícola. Estos son, de hecho, los objetivos de un proyecto de investigación iniciado por los autores del presente artículo, que se espera desarrollar en los próximos años. El equipo de investigación realizó una primera campaña en Diciembre del 2005, de la que procede la información inédita aquí presentada, que se complementa con trabajos anteriores publicados por otros autores (Cormier, 2003; Forline, 1997; Treece, 1993; Gomes, 1991; Gomes y Meirelles, 2002 y O'Dwyer 2002).

2. Localización de los awá

El Ministerio de Justicia brasileño creó en 1967 –tras la extinción del Serviço de Proteção ao Índio (SPI), fundado en 1910– la Fundação Nacional do Índio (FUNAI), con el objetivo de proteger los derechos y vigilar por la supervivencia física y cultural de los indios de Brasil. Con tal fin, la FUNAI lucha por delimitar y demarcar legalmente los territorios en los que habitan las poblaciones protegidas, definiendo así lo que se denominan Tierras Indígenas. En Brasil existen 580 Tierras Indígenas demarcadas o en proceso de demarcación, lo que representa el 12,5% de la superficie del país (según la información oficial de la FUNAI). En tres de ellas (fig.1) habitan indios Awá, localizando sus poblados junto a 4 emplaza-

Almudena Hernando Gonzalo
Universidad Complutense, Madrid.

Elizabeth María Beserra Coelho
Universidad Federal do Maranhão, São Luis.

Gustavo Politis
CONICET y Universidad Nacional del Centro de la Pcia. de Buenos Aires.

Eliane Cantarino O'Dwyer
Universidad Federal Fluminense, Río de Janeiro.

Alfredo González Rubial
Dpto. de Arqueología de la Universidad de Stanford.

Subvencionado por la Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales del Ministerio de Cultura español, para realizar un “Informe Científico sobre el Patrimonio Material e Inmaterial de los indios Awá-Guajá del estado de Maranhão, Brasil”. Realizado con autorización de la FUNAI y del Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico del Ministerio de Ciência e Tecnologia. A todas estas instituciones agradecemos la posibilidad de realización de este trabajo.

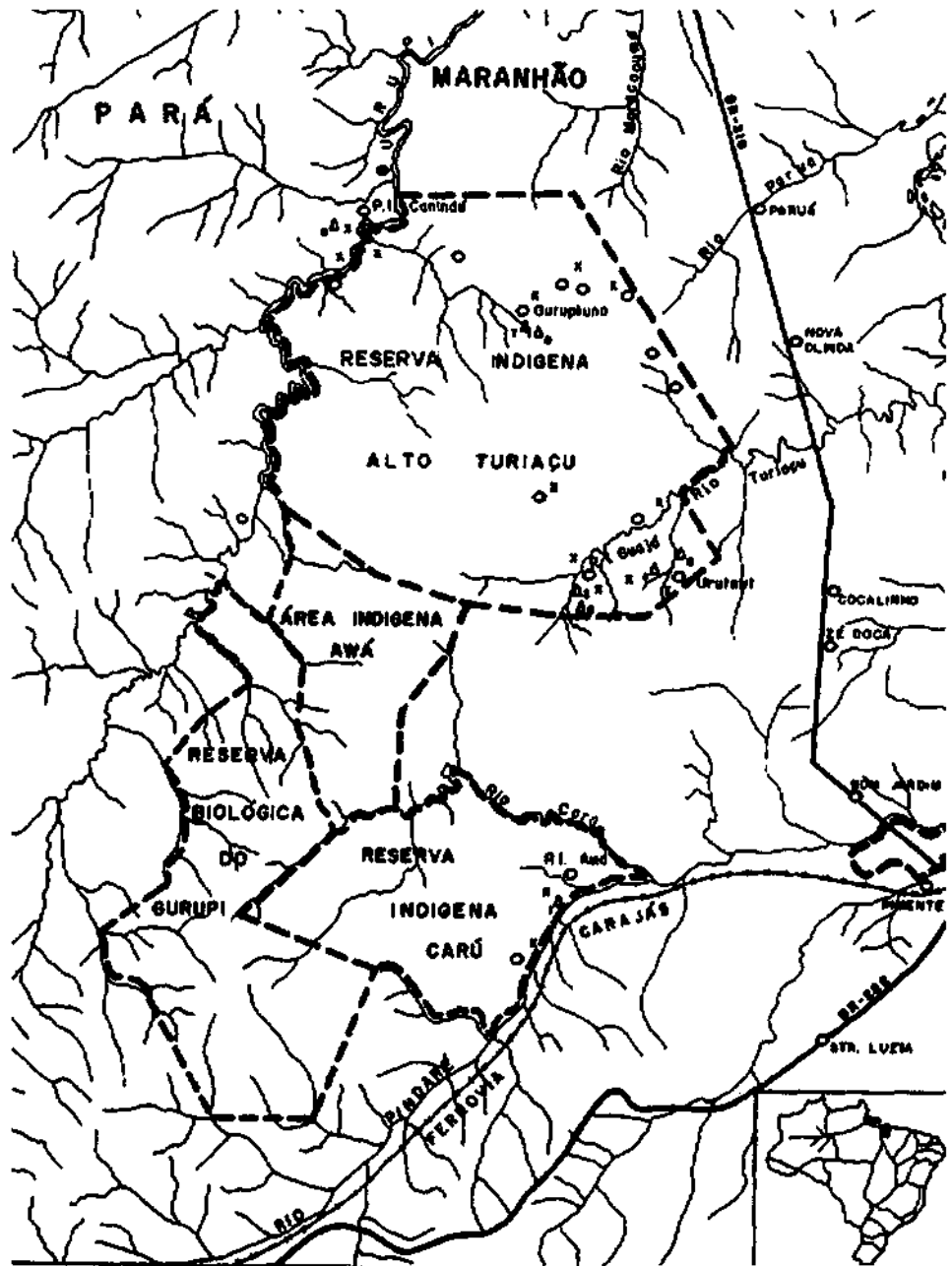


Figura 1. Mapa de las tres Tierras Indígenas donde habitan los Awá-Guajá.

mientos, denominados puestos indígenas (PI), donde viven funcionarios de la FUNAI. Esas tres Tierras Indígenas (TI) o demarcaciones protegidas en las que viven los Awá, se denominan TI Alto Turiaçu, TI Carú y TI Awá y a ellas tiene prohibido el acceso toda persona ajena al grupo o grupos indígenas que las habitan, salvo que disponga de autorización de la FUNAI.

Todavía existen Awá no contactados, en un número que es muy difícil de precisar, pero que en ningún caso parece exceder de 100 individuos, según informaciones obtenidas en los PI durante el trabajo de campo, que coinciden con los datos del Instituto Socioambiental de

Brasil actualizados en Diciembre de 2005 a través de su página web (www.socioambiental.org). Parecen ocupar una vasta extensión territorial que va desde el límite con la Tierra Indígena Araribóia, hasta el área donde se localiza la tierra indígena Alto Turiaçu. Sin embargo, a lo largo de ese extenso corredor hay extensiones de tierra que no son demarcadas como indígenas y que por lo tanto están ocupadas por población llegada de fuera, no indígena, lo que deja a los Awá que aún no han sido contactados en una situación muy vulnerable.

La FUNAI impide el acercamiento a los indios "autónomos" —en expresión del actual Presidente de la FUNAI, Mércio

Pereira Gomes (y Meirelles, 2002: 6)-, no contactados o "aislados", como estrategia de proteccion. En consecuencia, este texto sólo hace referencia a la situacion de los Awá que ya están contactados y que viven junto a PI establecidos por la FUNAI en Tierras Indígenas. Como decíamos, los Awá habitan en cuatro PI (denominados Awá, Tiracambú, Guajá y Juriti), localizados en 3 Tierras Indígenas:

- T.I. Caru, de 172.667 has, homologada en 1982;
- T.I. Alto Turiaçu, de 530.524 has, homologada igualmente en 1982,
- y T.I. Awá, de 117.000 has, homologada en Octubre de 2004.

Dentro de ellas, los Puestos Indígenas (P.I.) Awá se reparten del siguiente modo:

- *PI. Guajá* (localizado en Tierra Indígena Alto Turiaçu) - Creado en 1973 y con 77 individuos en la actualidad.
- *PI. Awá* (localizado en Tierra Indígena Caru) - Creado en 1980 y con 133 individuos en la actualidad
- *PI. Tiracambú* (localizado en Tierra Indígena Caru) - antiguo puesto de vigilancia al que, en 1994 pasaron a vivir 38 individuos que previamente estaban en el P.I. Awá para descargar la presión demográfica en éste y facilitar un mejor aprovechamiento de los recursos (Gomes y Meirelles, 2002:3).
- *PI. Juriti* (localizado en la recién demarcada Tierra Indígena Awá) - Creado en 1989, y con incorporaciones de nuevos Awá hasta 1998. 38 individuos en la actualidad.

Únicamente la Tierra Indígena Awá es ocupada exclusivamente por el grupo indígena Awá. Las T.I. Alto Turiaçu y Caru son compartidas con asentamientos Ka'apor (o Urubu, el primero es la auto-designación y el segundo el nombre regional) y Tenetehara (o Guajajara).

3. Antecedentes de estudio

Podría clasificarse la información que se dispone sobre los Awá (Guajá) en noticias dispersas e información sobre los contactos, estudios de ecología cultural y estudios sobre su mundo cosmológico e ideológico. Por orden cronológico, esas referencias son:

1. Las informaciones más antiguas, indirectas y anteriores al contacto, fueron resumidas por el etnólogo Curt Nimuendaju en un texto publicado en el 3º volumen del *Handbook of South American Indians* en 1949.
2. Una vez contactados, estuvo con

ellos el antropólogo Mércio Pereira Gomes, actual presidente de la FUNAI, quien publicó sus datos en *Os Índios e o Brasil* (1988), en un artículo incluido en el volumen *Povos Indígenas no Brasil* (1987/1990) y en varios textos e informes inéditos. Mércio Pereira Gomes ha realizado distintas visitas y trabajo de campo con los Awá-Guajá, el último de los cuales se produjo en Septiembre de 2002.

3. El etnólogo Louis Forline realizó varias campañas de campo entre los Awá-Guajá, entre 1991 y 1994, desde una perspectiva ecológico cultural. El resultado final fue su tesis doctoral, leída en la Universidad de Florida en 1997, *The Persistence and Cultural Transformation of the Guajá Indians* y varios artículos sobre el contacto interétnico, actividad recolectora, introducción de la agricultura y relaciones de género.
4. Desde la misma perspectiva, el etnólogo William Balée hizo alusión a algunos aspectos del aprovechamiento del medio de los Awá-Guajá al estudiar a sus vecinos los Ka'apor, en el libro *Footprints in the Forest*, y en algunos artículos y conferencias, como "O Povo da Capoeira Velha: Caçadores-Coletores das Terras Baixas da América do Sul". Trabalho Apresentado na Conferência Amazônica da Fundação Memorial da América Latina em 25/03/92, São Paulo. Aludió, en concreto, a la estrecha relación material y social con las áreas de cocales, señalando la importancia de la transformación de esa relación a la hora de valorar la mejor estrategia de protección y apoyo a la cultura Awá-Guajá.
5. Por su parte, Dave Treece, en *Bound in Misery and Iron* (1987) se refiere al impacto que produjo la construcción del ferrocarril, dentro del Programa Grande Carajás sobre los indígenas de la zona, incluidos los Awá, lo que puede considerarse un precedente significativo en el estudio del efecto de la globalización sobre su cultura. Sin embargo, las referencias concretas a los Awá (Guajá) son muy limitadas, dado que el texto se centra en los efectos generales de dicho proyecto.
6. En este sentido puede considerarse también la intervención de la antropóloga Eliane Cantarino O'Dwyer,



investigadora participante en el presente informe científico, designada por la Justiça Federal brasileña para elaborar el informe pericial (“laudo antropológico”) que permitiera juzgar la conveniencia de demarcar legalmente la Tierra Indígena Awá. Su dictamen final fue asumido por la justicia, quien aprobó la demarcación en Octubre de 2004.

7. Por último, la antropóloga Loretta A. Cormier (2002, 2003, 2003b, 2003c, 2005) ha publicado distintos trabajos en los que aborda la relación de los humanos y los primates en la sociedad Awá (Guajá), intentando dar explicación a su muy particular comportamiento con los animales a la luz de las construcciones míticas y las relaciones de parentesco del grupo.

4. Caracterización general de la cultura awá

Los indios *Awá*, término que significa “hombre”, “persona” o “gente”, han sido conocidos en la bibliografía académica por el término Guajá, utilizado por los etnólogos. Hablan una lengua del tronco lingüístico tupí-guaraní (Rodrigues, 1986), y habitan en la zona conocida como “preamazonía” marañense, en la frontera entre los Estados de Maranhão y Pará. La única diferencia entre esta región y la Amazonía es que los ríos que la cruzan no desembocan en el Amazonas, sino en el Atlántico, siendo sin embargo similar en todos los demás rasgos relativos a especies vegetales y animales, geología y clima.

Los Awá viven de la caza, pesca y recolección de animales y vegetales (sobre todo de coco babaçu, *Attalea speciosa*) y mantienen muchos elementos característicos en su cultura material, como tejidos, adornos, estructuras de hábitat, armas e instrumentos de caza, etc., siendo considerados por muchos autores como uno de los últimos grupos de cazadores-recolectores de las tierras bajas de América del Sur (Galvão, 1979: 220; Gomes y Meirelles, 2002:1 y O'Dwyer 2002, sp). De hecho, muestran un contacto reducido con la sociedad occidental, hasta el punto de que, como veíamos, siguen existiendo grupos “no contactados” o “aislados”, que mantienen su modo de vida tradicional sin ninguna interferencia exterior directa (Gomes, 1991).

Tradicionalmente, los Awá presentaban una organización social de bandas, inte-

gradas por grupos pequeños, entre 8 y 25 personas, con un alto grado de movilidad. Sin embargo, la mayoría de ellos han fijado ahora su residencia junto a puestos de la FUNAI, lo que implica una transformación radical de sus características de organización social y de su relación con el medio. Dado que en todos los puestos estudiados los Awá siguen manteniendo su estrategia de movilidad y aprovechamiento económico tradicional (cazando, pescando y recolectando en la selva), es posible analizar el grado de alteración de este modo de vida en relación con el grado de transformación cultural sufrido por cada puesto.

De hecho, por ejemplo, parece que los Awá han reproducido la estructura territorial que tenían en origen (O'Dwyer, 2002, sp). Cada grupo Awá reconoce como propio una parte del territorio que comparten, al que llaman *barakwa* (“mi territorio”) o *bakwa* (“el territorio de otro”), e investigaciones realizadas por Eliane Cantarino O'Dwyer, demuestran que esta estructura territorial se reproduce en las nuevas condiciones de reducción de movilidad, lo que ofrece la posibilidad de analizar los mecanismos que utilizan para orientarse en el territorio. Según O'Dwyer (2002), “al preguntarles sobre los nombres de las familias residentes en el puesto indígena, los Awá entrevistados respondían designando el nombre de los territorios de caza-recolección utilizados por ellos -los *barakwas*. De este modo, los nombres de la familia eran identificados con los nombres de los *habitats*” (O'Dwyer, 2002; sp). Además de ello, O'Dwyer observó en un estudio inicial, que a través de los topónimos que utilizan, se podía “descifrar la combinación que hacen entre las localidades actuales y los *habitats* que dejaron desocupados atrás” (Ibidem), lo que resulta de sumo interés para analizar los mecanismos a través de los cuales consiguen organizar y dar sentido al mundo en el que viven.

Los Awá realizan expediciones logísticas de varios días o semanas a partir de los puestos de la FUNAI para conseguir caza, pesca, productos vegetales o miel, pero la reducción de la movilidad residencial que experimentaron al establecerse permanentemente junto a los PI, hace suponer a la FUNAI que sus recursos naturales se agotarán en un futuro medio. De ahí que esté intentando enseñar a los Awá a plantar mandioca y arroz, a través de horticultura de roza, con los cuales sustituir la harina de babaçu que



Figura 2. Haces de flechas guardadas bajo el techo de una vivienda.

hasta ahora elaboraban ellos mismos a partir del coco babaçu. El grado de aceptación de la agricultura es diverso en los distintos puestos, dependiendo del grado de transformación cultural de cada grupo, pero en general puede decirse que en todos ellos existe desinterés por parte de los Awá en asumir el trabajo agrícola. Por ello, de momento la FUNAI dirige siempre los trabajos, o incluso contrata campesinos (como en el caso del puesto Jurití, por ejemplo) para realizar esas tareas y entregar después a los Awá la harina de mandioca resultante. De hecho, la resistencia que ofrecen a transformar su estrategia de subsistencia y su modo de vida en general se manifiesta incluso en los aspectos simbólicos, concediendo particular visibilidad e importancia al registro material que les identifica como cazadores.

En efecto, parece que el elemento más importante de su cultura, a través del que los Awá se sienten más reconocidos y que, por lo tanto, suelen portar de manera muy frecuente, aunque no sea necesario, es el arco y las flechas. Los Awá pasan el día fabricando puntas de flecha, que luego guardan con sumo cuidado apoyándolas en el entramado de madera de la techumbre de sus casas (fig.2). Además, los cazadores Awá cargan, cuando salen a cazar, muchas más flechas de las necesarias. Pueden llevar encima, en un haz bajo el brazo, cerca de 50 flechas (fig. 3), cuando usualmente la expectativa

es de usar un número mucho menor, y además siempre intentan recuperar las que usan.

Por otro lado, el coco babaçu no sólo ha sido uno de los elementos básicos de la alimentación Awá-Guajá, sino que los lugares donde crece, los cocales babaçu, han constituido lugares especialmente significativos en toda la cultura Awá. Los cocales han prosperado en zonas despejadas de la selva, como resultado de alteraciones del suelo provocadas por la existencia de agricultura en épocas pasadas –no necesariamente realizada por ellos–, sino también por sus vecinos los horticultores Tenetehara-Guajajara o los Ka'apor-Urubu- (Ballé, 1992:9). De hecho, resulta sumamente interesante comprobar la interrelación e interdependencia establecida entre los distintos grupos de la zona, ya que la supervivencia de los cazadores-recolectores Awá dependía de la existencia de los Tenetehara y de los Ka'apor-Urubu, cuyos barbechos permitían el desarrollo del coco babaçu, esencial en la alimentación de los primeros. De hecho, era en esos cocales donde los Awá construían siempre sus campamentos de reunión entre varias familias, donde se fortalecían los lazos de pertenencia al grupo, y de donde sacaban productos para comida, ropas, utensilios, herramientas, o material de construcción de sus abrigo (Ibidem). Es decir, el cultivo de mandioca y arroz que pretende establecer la FUNAI para sustituir a los cocales de babaçu, ahora



Figura 3. Volviendo de caza con un gran haz de flechas bajo el brazo.

que la movilidad del grupo se ha visto reducida, podría transformar la cultura Awá en muchos más aspectos que los puramente económicos o materiales.

Por último, la situación de contacto cultural en que están viviendo les está llevando a introducir elementos de cultura material que les son ajenos, pues pertenecen a la cultura occidental y los obtienen a partir de los puestos de la FUNAI. Hemos podido observar que algunos Awá se resisten a utilizar cultura material contemporánea, lo que resulta de especial interés para analizar el papel de la cultura material en los procesos de resistencia cultural y el Patrimonio Material en general como mecanismo simbólico para el reforzamiento de la identidad colectiva.

5. Historia y situación actual de los awá contactados: principales amenazas a su supervivencia

5.1. Historia

Los Awá habitan en tierra protegida por el gobierno brasileño a través de la FUNAI, pero sin embargo, y frente a lo que esto pudiera sugerir, su modo tradicional de vida está amenazado. De hecho, los límites administrativos que actualmente dividen los diversos grupos Awá deben ser considerados como resultado de un proceso de reducción drástica de su territorio de caza y recolección tradicional.

Todos los autores (Cormier, 2003; Forline, 1997; Balée, 1994; Treece, 1987; O'Dwyer, 2002 y Gomes y Meirelles,

2002, etc.) coinciden en señalar que los Awá fueron posiblemente agricultores hasta hace unos 300 años, entre otras cosas porque su vocabulario conserva ciertos términos relacionados con la agricultura y con las plantas cultivadas. La hipótesis más apoyada señala que desde un pasado de tradición Tupí-guaraní posiblemente pasaron a un modo de vida de caza-recolección como única vía de escapar a las oleadas colonizadoras que desde el siglo XVI invadieron el estado de Pará, posiblemente su territorio de origen. El hecho es que desde que se tiene noticias de los Awá, a mitad del siglo XIX, todas las informaciones los describen como cazadores-recolectores (Cormier, 2003:3), moviéndose (al igual que los no-contactados en la actualidad) en bandas formadas por dos o más familias (Gomes y Meirelles, 2002:4). Existen referencias escritas sobre ellos desde 1853, cuando un informe del Presidente de la Provincia hace referencia a su presencia en el alto río Caru y en los afluentes del Gurupí (Ibidem: 2). Hasta 1930, su crecimiento estaba restringido sólo por la presencia de sus vecinos tradicionales, los Urubu-Kaapor, los Tembé y los Guajajara, pero hacia 1950 las epidemias y el contacto con los colonizadores occidentales habían diezmando a esos grupos, por lo que los Awá se expandieron por el Noroeste del Estado de Maranhão, calculándose que habrían podido llegar a ser unas 800 personas (Treece, 1987: 134). Sin embargo, también en esas fechas comenzó la llegada masiva de inmigrantes a la zona, sobre todo de campesinos desposeídos que traían consigo todo tipo de enfermedades contagiosas, como gripe, malaria, sarampión o tos ferina, de efectos letales entre los Awá.

Desde 1966 se sabe de su presencia en la confluencia entre el Río Verde y el Pindaré, a la altura de lo que hoy es el km. 400 de la vía férrea del Carajás (cfr. *Infra*), como quedó registrado en una noticia transmitida por radio desde el Puesto Indígena Gonçalves Dias, actual PI Pindaré, refiriéndose al asesinato de varios Awá a manos de blancos (Gomes, 1985). Sin embargo, la FUNAI no estableció el primer contacto con ellos hasta 1972, cuando rescató dos niños de una edad aproximada de 7 y 15 años junto al río Caru, afluente del Pindaré. En 1973, la FUNAI organizó una expedición para establecer contacto con un grupo de 12 indios más en la región del Alto Turiaçu, momento a partir del cual se creó el Frente de Atracción Guajá de la FUNAI

(O'Dwyer, 2002, sp), que se convertiría posteriormente en el primer Puesto Indígena (P.I.) de los Awá, el P.I. Guajá. Posteriormente se crearon los otros tres –los P.I. Awá, Tiracambú y Juriti– (Gomes y Meirelles, 2002 y O'Dwyer, 2002, sp).

Los Awá contactados viven repartidos, como se expresó antes, en 4 puestos indígenas que se localizan en 3 Tierras Indígenas: Alto Turiaçu, Caru y Awá. Pero para comprender mejor la situación de amenaza en la que viven los Awá, conviene hacer alusión a la historia vivida por esas demarcaciones (cfr. también Coelho, 2000).

Inicialmente, tanto la Tierra Indígena Caru como la Tierra Indígena Alto Turiaçu formaban parte de la Reserva Florestal do Gurupí, cuyo decreto de creación (el 51.026) fué firmado por el Presidente Jânio Quadros en 1961. Este área tenía una extensión total de 1.674.000 Has., y cubría una vasta área de la Pre-Amazonía marañense, en la que también habitaban los indios Ka'apor y los Tenetehara. Pero aunque la Reserva Florestal del Gurupí había sido delimitada sobre el papel, nunca tuvo lugar su demarcación real. Los años pasaron sin que los órganos competentes definieran claramente los límites de la Reserva Florestal do Gurupí. De hecho, en lugar de expropiar las tierras particulares que se incluían dentro de los límites de la Reserva, conforme preveía el Decreto 51.026/61, el gobierno iba emitiendo títulos definitivos de propiedad, sin ninguna reacción del IBDF. Además, otra parte de la Reserva Florestal fue incorporada al proyecto de colonización de la Companhia de Colonização do Nordeste (COLONE), mientras otras formas de ocupación se fueron sumando por los cuatro puntos cardinales del área supuestamente delimitada para la Reserva Florestal. Por el norte llegaron trabajadores previamente expulsados de sus tierras –marañenses, piauienses, cearenses–, que buscaban tierras libres que les permitieran mejorar sus condiciones de vida. Por el sur, hacendados de Pará o Santa Catarina, madereros, especuladores de tierra (algunos disfrazados de “empresas” agropecuarias y agropastoriles). Por el oeste, hacendados ya instalados que penetraban en el área a través de puentes clandestinos sobre el río Gurupí, para la explotación de maderas. En el este, además del ferrocarril del Proyecto Grande Carajás, que veremos más abajo, comenzaron a construirse en 1969 las carreteras Recife-Belém (BR 316) y Açailândia-São Luis (BR 222), que atravesaban la Reserva, y que abrieron el

paso para la entrada de miles de campesinos ávidos de tierra y de hacendados ávidos de riqueza (Cormier, 2003b: 82). La consecuencia fue que en 1977 la antigua Reserva del Gurupí se había parcelado y desmembrado, convirtiéndose en dos reservas indias, la T.I. Alto Turiaçu (donde se encuentra el P.I. Guajá) y la T.I. Caru (donde se sitúan los P.I. Awá y Tiracambú), quedando entre ellas una inmensa banda ocupada por pastos, haciendas, compañías agro-industriales y las recién creadas ciudades de Bom Jardim y Santa Luzia. En esta banda se demarcó oficialmente en 2004 la Tierra Indígena Awá (que contiene el P.I. Jurití) (Ibidem), aunque sus antiguos ocupantes tienen aún que ser expulsados a través de procesos judiciales en curso, de enorme lentitud. Hasta que esto no suceda, no se podrán reintegrar los flujos territoriales y las interconexiones entre los diferentes segmentos de ese grupo indígena a lo largo de una frontera étnica y territorial, lo que puede derivar en el fracaso de los intentos por mantener su identidad, potenciando una transformación radical de su cultura. Por consiguiente, el reconocimiento del derecho del área indígena Awá, según los límites del Decreto Ministerial nº 373 del 27.07.92 y la garantía del establecimiento de una frontera étnica y geográfica relativamente estable se valora como fundamental para permitir el movimiento de esos grupos a través de la frontera norte-sur, que lleve a la reconstitución de los antiguos intercambios, incluso matrimoniales, tanto entre los Awá que actualmente se encuentran en los cuatro P.I. citados, como entre éstos y los aún aislados en los contrafuertes de las sierras del Desordem y Tiracambu. Semejante restitución del flujo de movimientos podría constituir una alternativa a la extinción del estilo de vida propio de los pueblos cazadores-recolectores de las tierras bajas de América del Sur, representada por los Awá.

5.2. El proyecto Grande Carajás (PGC)

Pero a estas invasiones generales de sus territorios se unió un factor mucho más destructor, que constituye la amenaza más potente para el tradicional modo de vida Awá. Se trata del Proyecto Grande Carajás (PGC), un proyecto de explotación minera, agrícola, ganadera y energética, iniciado en 1982 y extendido sobre un área de 895.265 km² (10,6% del área total del país), que afecta sustancialmente

al área donde viven los Awá. El PGC ha sido financiado por el Banco Mundial, la Comunidad Europea, Japón y el Gobierno brasileño, a través de su compañía minera Companhia Vale do Rio Doce (CVRD). Implica, básicamente, un proyecto de extracción de mineral (hierro sobre todo, pero también bauxita, cobre, manganeso, casiterita, níquel y oro), aunque también proyectos de desarrollo agrícola o de ganadería y la construcción de una gran presa (Treece, 1987: 12-14), todo lo cual resulta una evidente amenaza para los grupos indígenas que habitan la región. De hecho, una de las condiciones del Banco Mundial y la Comunidad Europea (que apoyó el proyecto con un préstamo de 600 millones de dólares, la mayor inversión nunca realizada en un país no europeo, a cambio de que un tercio del hierro extraído tuviera como destino refineras de 5 países europeos) (Ibidem: 21) para la provisión de fondos que permitieran el desarrollo del proyecto fue contar con el acuerdo de los grupos implicados y destinar una parte del presupuesto (13,6 millones de dólares que debía gestionar la FUNAI) a mejorar sus condiciones de vida (Ibidem: 29). Pero, aunque el dinero fue concedido, las condiciones de su utilización nunca se controlaron (Ibidem: 31), y de hecho, la propia CVRD, que debía administrar los fondos, constituía una de las empresas que pujaban por los derechos de explotación de las reservas mineras que se ponían en explotación (Ibidem: 47). La propia FUNAI recibió críticas importantes por parte de la Asociación de Antropólogos Brasileños, que la acusaba de destinar los recursos a sostener su propia infraestructura y a montar planes desarrollistas dentro de las comunidades indígenas (Ibidem: 35). El acuerdo para conceder el dinero exigía también que la CVRD financiara el trabajo de varios antropólogos, elegidos por la Asociación de Antropólogos Brasileños, para acompañar y supervisar el trabajo de los oficiales de la FUNAI en cada puesto, y establecer las necesidades básicas y los planes de inversión en cada caso. Para los Awá-Gujá fue designado el que posteriormente, y hasta el día de hoy, llegaría a ser Presidente de la FUNAI, Mércio Pereira Gomes, uno de los principales defensores de la necesidad de demarcar la Tierra Indígena Awá, logro sólo conseguido en Octubre de 2004, tras casi 20 años de invasiones y colonización de sus tierras.

La presión sobre los Awá se vio incrementada en 1983, cuando se promulgó el



Figura 4. El tren de extracción de mineral del Proyecto Grande Carajás.

decreto N° 88.985, que autorizaba la extracción mecánica de mineral por parte de empresas públicas y privadas en todas las tierras indias, estuvieran o no demarcadas (Ibidem:46). A partir de entonces, diversas empresas, entre las que se cuenta la estatal CVRD –responsable del cumplimiento de los acuerdos para la protección de los grupos indígenas implicados– (Ibidem. 47) comenzaron la explotación masiva de los recursos de estas tierras, lo que marcó un punto sin retorno en la situación de los Awá.

Como decíamos más arriba, el núcleo del Programa Grande Carajás es el proyecto de extracción mineral *Carajás Ferro*, que está destinado a extraer el mineral de las montañas Carajás, al oeste del río Araguaia, y a transportarlo en tren hasta São Luis, la capital del estado de Maranhão, en donde se construyó la terminal Ponta da Madeira, dedicada a preparar el mineral para su exportación (Ibidem: 14). El trayecto del tren tiene una extensión de 900 kms, selva adentro, lo que ha alterado radicalmente el equilibrio de la zona y el aislamiento cultural en el que vivían los grupos indígenas afectados –unos 13.000 indios en total (Ibidem: 46). El tren transporta un máximo de 100.000 toneladas de mineral desde Carajás a São Luis cada día, para lo que cuenta con una longitud de 2 kms (más de 100 vagones) y pasa cada dos horas (Ibidem:16) (fig.4). Pues bien, dos de los Puestos Indígenas Awá (Awá y Tiracambú, en T.I. Caru) se encuentran

en su inmediata cercanía, lo que supone un elemento claramente distorsionador del modo de vida cazador-recolector, tanto por los límites a la movilidad que implica, como por el efecto que tiene sobre la caza potencial de los indios.

5.3. La instalación de escuelas de alfabetización del CIMI

En P.I. Jurití como en P.I. Guajá la transformación cultural se reduce, de momento, a la introducción de la agricultura y de cultura material moderna, mientras que en P.I. Tiracambú y Awá la situación es más compleja, debido a la introducción de una escuela del CIMI (se establecieron también en el P.I. Guajá, pero los indios los expulsaron). El CIMI es una institución católica (Conselho Indigenista Missionario) que dedica su labor a dar apoyo y concienciar de sus derechos a los grupos indígenas. Fué iniciada con la colaboración de la Compañía Vale do Rio Doce (CVRD) y de la FUNAI. Sin embargo, posteriormente, la CVRD retiró el apoyo y la FUNAI manifestó su insatisfacción con la iniciativa, pero no se han tomado medidas concretas para impedir la continuación del proyecto. De esa forma, tanto en P.I. Tiracambú como en P.I. Awá existe una escuela a cargo de dos maestras del CIMI que sostienen relaciones de variada índole con los representantes de la FUNAI.

Su presencia no se manifiesta sólo en el aprendizaje del portugués por parte de

los jóvenes Awá, sino ocasionalmente, como es el caso de los dos puestos que nos afectan, en la introducción de la alfabetización y de cursos de liderazgo entre los jóvenes. El proyecto del CIMI tiene como objetivo formar líderes entre los Awá, como condición para su autonomía y auto-gestión, lo que obviamente, contribuye también a modificar las bases y estructuras sobre las que se asienta una cultura de cazadores-recolectores.

5.4. El caso de las familias aisladas

El grado de transformación de la cultura Awá varía dependiendo del puesto. Sin embargo, debe destacarse que también existen variaciones en el interior de cada puesto. De hecho, en tres de los cuatro puestos indígenas (en el puesto Awá no pudimos constatarlo debido a los inconvenientes encontrados por influencia del CIMI), existe al menos una familia que se resiste a mezclarse con el resto de los Awá. En todos los casos se trata de familias que no pertenecen al núcleo de parentesco que predomina en el puesto correspondiente, sino que proceden de contactos posteriores y han llegado de forma aislada o en número muy reducido cuando el núcleo fundamental de cada puesto estaba ya constituido.

Estas familias nuevas construyen generalmente su vivienda en un lugar alejado del asentamiento principal, manteniendo las técnicas de construcción y la cultura material más tradicionales de todo el grupo. Los nombres de los hombres que dirigen estas familias y los rasgos singulares que presentan sus viviendas son:

- En P.I. Guajá, Kamitxaitxá. La construcción tradicional de su vivienda, con techo plano y postes desnudos sin pared, es diferente de las otras casas del poblado. Además en esta vivienda existía un estructura de uso ritual llamada *tacai* (Cormier, 2003: 103).
- En P.I. Tiracambú, Hapachá, cuya vivienda presenta una construcción más tradicional que el resto de la aldea, del mismo tipo que la del caso anterior (a diferencia de las casas de adobe del resto del poblado).
- En P.I. Jurití, Takãrenthentxiá, única familia del conjunto de los cuatro puestos que se mantiene completamente desnuda y que presenta la vivienda más tradicional de todas las encontradas, con pared y techo de hojas de palma (fig.5). Además era la familia que tenía la cultura material

menos alterada de todos los conjuntos estudiados.

Para comprender la resistencia que estas familias ofrecen a la relación con el resto del grupo debe entenderse que los Awá que viven en los puestos de la FUNAI proceden de contactos realizados por los sertanistas o exploradores de esa institución, mediante los denominados "frentes de atracción", cuando tenían noticias de la existencia de individuos aislados, perdidos o alejados de su grupo en la zona de Maranhão. Ante el evidente riesgo que estas personas corrían, la FUNAI seguía sus rastros y con la ayuda de los Awá ya contactados los convencía para que trasladaran su residencia junto a uno de los cuatro puestos de vigilancia. De esa manera se vieron obligados a convivir algunos Awá a los que no les unían lazos de parentesco, ni pertenecían a la misma banda en su lugar de origen. En general, esto no ha sido óbice para que se reconstruya el tejido social, pero como acabamos de ver existen excepciones a esa norma en todos los puestos.

Consideramos de sumo interés analizar las evidencias que ofrecen esas viviendas, no sólo por considerarlas reductos de lo que ya está desapareciendo en otros contextos de los propios Awá, sino además, por entender la función que la cultura material cumple como mecanismo de resistencia y reafirmación cultural (González Rubial, 2004 y Given, 2004).

6. Breves apuntes sobre distintos aspectos relativos a la identidad awá

Los Awá-Guajá constituyen una sociedad relativamente igualitaria, sin relaciones jerárquicas dentro del mismo género y el mismo grupo de edad, y sin posiciones especializadas ni de jefe o líder ni de chamán (Cormier, 2003c: 83). Según Cormier (Ibidem) la desigualdad de género tiende a ser expresada de forma débil, los conflictos entre familias e individuos tienden a ser evitados, y las bandas familiares no organizan enfrentamientos armados contra otros grupos (Ibidem). Existen tres aspectos particularmente interesantes de los Awá, si bien ninguno de ellos es exclusivo de esta cultura, sino que lo comparten distintos grupos amerindios del Amazonas: la paternidad múltiple, el establecimiento de lazos de parentesco con algunos animales y el concepto de identidad, diluido en personalidades múltiples para cada persona. Haremos sólo



Figura 5. Vivienda de Takārenthentxiá, en el PI Jurití.

una alusión breve a cada uno de estos aspectos.

6.1. La paternidad múltiple

Como algunos otros grupos de las tierras bajas de Suramérica (Ericsson, 2002), los Awá creen que el feto se forma a través de la acumulación de semen en el vientre de la madre, por lo que es considerado prácticamente necesario que ésta sostenga relaciones sexuales frecuentes cuando está embarazada. De hecho, para conseguir fetos más fuertes, resulta conveniente contar con el semen de varios hombres distintos, por lo que cada mujer Awá sostiene relaciones con varios hombres (la norma son tres) durante su embarazo (Cormier, 2003: 85). Una vez nacido el bebé, todos los hombres que han participado en su “creación” son considerados sus padres biológicos, por lo que cada Awá tiene varios padres, en distintas combinaciones aunque se traten de hijos de la misma madre. De hecho, el papel del padre es considerado más importante para la creación del feto que el de la madre, que es una especie de recipiente pasivo a la que no se considera que sostenga relaciones consanguíneas con los hijos que engendra (Ericsson, 2002: 127 y Cormier, 2003: 85). Resulta interesante, en todo caso, saber que la división de funciones en la sociedad Awá está determinada, hasta el momento, por la división hombre-cazador/mujer-madre (Cormier,

2003: 92) y que piensan que en el *iwa* u “hogar celestial” de los Awá, las mujeres están embarazadas y amamantando a bebés (Ibidem), pues esta función representa el ideal de su función de género. No podemos más que dejar apuntados estos aspectos, pues si bien la información que existe hasta el momento los describe, no existe ninguna interpretación sobre su significado más profundo en tanto que expresión de la estructura social en que se basa la cultura Awá.

6.2. El parentesco con monos

Como todos los grupos cazadores-recolectores, están convencidos de la dinámica humana que anima a toda la naturaleza, tenga ésta forma humana o no, por lo que podríamos calificar de “animista” (ver discusión en Bird-David, 1999) su relación con el mundo. Toda la vida de la selva está antropomorfizada. Ahora bien, los Awá presentan un rasgo que les diferencia en este sentido, aunque no es exclusivo de su cultura, ya que es compartido por algunos otros grupos amazónicos: sostienen una relación tan cercana con algunos monos, que llegan a incluir a éstos dentro de su sistema de parentesco. Entre los animales que “mascotizan” (ver discusión en Descola, 2002) se incluyen tortugas, pájaros (en el P.I. Awá tenían dos buitres, con las alas recortadas, como mascotas), capibaras, pecaríes y

agutíes, pero con ninguno de ellos establecen una relación tan paterno-filial como con los monos. Existen siete especies de monos que, según Cormier (2002, 2003) pueden ser adoptados e incluidos en sus relaciones de parentesco, y aunque el tipo de vínculo que establecen con ellos podría cuestionarse, resulta común que cada Awá (tanto hombres jóvenes como mujeres de todas las edades) lleven sobre la cabeza, inseparablemente unidos, al mono que han “adoptado”.

A diferencia de lo que ocurre en nuestra propia cultura, en donde diferenciamos las especies con las que compartimos el espacio doméstico de las especies que comemos, los Awá adoptan a las crías de aquellas especies que más cazan. De hecho, el mecanismo de adopción consiste en asumir la protección y cuidado de aquella cría cuya madre acaba de ser cazada. Normalmente, son las mujeres las que deciden qué hacer con la cría, si comerla también o adoptarla, pero si se decide esto último, entonces la cría pasa a estar en contacto constante con la persona que lo adopta, incluyendo el amamantamiento por parte de las mujeres. Los estudios que se han realizado (cfr. Cormier, 2003c, por ej.) consideran que puede hablarse de un “canibalismo simbólico”, puesto que consumen lo que consideran parte de su propia línea de parentesco, ya que además, el canibalismo forma parte esencial de la cultura Awá, dado que consideran que la muerte es resultado de la canibalización por parte de exhumanos (Cormier, 2003c: 89).

Los monos adoptados pueden resultar muy agresivos a medida que van haciéndose mayores. No debe olvidarse el hecho de que algunos pasan su vida atados, en general con muy poca posibilidad de movimiento, lo que sin duda les va generando ansiedad y tensión. Pueden convertirse en feroces vigilantes y defensores de su casa y sus dueños, impidiendo el acercamiento de ninguna persona extraña. De hecho, este equipo fue testigo en dos ocasiones (en P.I. Guajá y P.I. Tiracambú) de la necesidad de dar puntos de sutura a dos niños pequeños, que habían sido mordidos por un mono mascotizado. Cuando esto sucede, los dueños lo llevan a zonas alejadas de la selva y lo sueltan allí, impidiendo que encuentre el camino de regreso. Por eso, los Awá dicen que los monos no mueren, sino que cuando se hacen mayores, vuelven “a la mata”.

6.3. La identidad Awá

No es posible desarrollar en profundidad este interesante aspecto de la cultura Awá, pues para ello tendríamos que referirnos a aspectos mucho más globales sobre la estructura de percepción del mundo de los grupos cazadores-recolectores (Hernando, 2002). Sin embargo, intentaremos enmarcar los datos concretos ofrecidos por Cormier dentro de una interpretación general relativa al modo en que los grupos definidos por la escasa división de funciones y especialización del trabajo construyen cognitivamente la realidad en la que viven. Esta interpretación, que ahora avanzamos, será desarrollada en profundidad a medida que avance el proyecto de investigación que tenemos en marcha.

Para entender el modo en que los Awá construyen cognitivamente la realidad en la que viven, hay que comenzar por decir que los grupos que no presentan división de funciones (salvo por género) ni especialización del trabajo, no ordenan la realidad dando prioridad al tiempo (como sucede en los grupos que van multiplicando sus funciones y trabajos), sino dándosela al espacio. De ahí que todos los cazadores-recolectores conciban el pasado como una realidad que se desarrolla en espacios míticos, paralelos al presente. Esto les permite interactuar de alguna manera con sus muertos, coetáneos por un lado, aunque de esencia distinta a la de los vivos, por otro.

Los Awá expresan esta estructura común a todos los grupos cazadores-recolectores de una forma muy clara: por un lado, su lengua carece de tiempo pasado (Cormier, 2003b: 129); por otro, presentan lo que se ha llamado “amnesia genealógica”, que les lleva a olvidar los nombres de sus antepasados, o incluso el de sus propios padres (Ibidem: 130); y por último, entienden que cada persona existe a través de tres manifestaciones distintas: el cuerpo terrestre de los vivos, el cuerpo terrestre de los muertos y los múltiples cuerpos sagrados que cada persona tiene en el cielo o *iwa* (Ibidem: 127). El *iwa* se puede visitar de tres maneras: en el sueño, en la muerte y a través de un ritual denominado *karawár?*, en el que los hombres –y no las mujeres–, y en un estado de soñolencia más que de trance, dicen visitar a sus ancestros muertos y a las otras formas de los que están vivos (Cormier, 2002: 101-103). Comprender lo que el *iwa* significa y lo que contiene es esencial para compren-

der la complejidad de la identidad Awá. En el *iwa* viven distintos cuerpos sagrados correspondientes a la misma persona. Cada uno de ellos corresponde a la imagen que cada uno memoriza de sí mismo o del otro. En el mundo moderno occidental conservamos imágenes diferentes de nosotros y de las personas que nos rodean, dependiendo de la edad que tuviéramos en el momento en que nos recordamos o recordamos a los demás. Somos conscientes de que esas imágenes quedan en nuestra mente y nada más. Sin embargo, al no organizar la realidad a través del tiempo, sino a través del espacio, los Awá colocan esas distintas imágenes en un espacio paralelo, donde conviven con todas las variaciones que alguien es capaz de recordar de las demás personas (Cormier, 2003b: 128). Por eso, ese tipo de existencia es multiforme también, porque cada persona recuerda a los demás de una forma distinta, así que cuando visitan el *iwa* en sueños o a través de ritos, cada hombre (porque las mujeres no pueden visitar el *iwa* mientras están vivas) relata a los demás una o varias de las formas posibles que puede tener la persona con la que se ha encontrado (que puede estar viva o muerta) (Ibidem: 128-129).

Resulta muy interesante también el hecho de que este *iwa* presenta el mundo idealizado de los Awá –todas las mujeres están embazadas o lactando, como decíamos antes, por ejemplo– (Ibidem: 129; Idem 2003 a:92), por lo que en él no existen todos aquellos objetos del mundo occidental que los Awá han ido incorporando a través de la FUNAI o del contacto con los invasores de sus tierras. Esto constituye la base de un análisis particularmente interesante sobre la concepción de los propios Awá de lo que integra su más profundo acervo cultural. En efecto, sería de gran interés analizar cómo los Awá definen, sin ambigüedades, qué elementos de la cultura material y qué rasgos sociales, ideológicos o de construcción del mundo mítico constituyen la esencia de lo que son, porque ello nos permitiría analizar el modo en que establecen sus límites y los mecanismos de resistencia que utilizan para defenderse del imparable avance del globalizador mundo occidental.

Conclusiones

Los Awá-Guajá constituyen uno de los últimos grupos de las tierras bajas de América del Sur que aún mantienen un

fuerte componente cazador-recolector en su conducta. Como hemos visto, sin contar los aún no-contactados o autónomos, habitan junto a cuatro establecimientos de la FUNAI que tienen la misión de protegerlos y defender sus tierras de invasores y colonizadores. Sin embargo, los medios de que dispone la FUNAI para esta misión son muy reducidos, lo que les da poca capacidad de intervención real en el caso de producirse situaciones de conflicto. Como ha querido expresarse a lo largo de este trabajo, los Awá se encuentran amenazados tanto física como culturalmente, por lo que es necesario desarrollar políticas que no sólo estén enfocadas a conjurar la primera, sino que constituyan en sí mismas instrumentos que neutralicen la segunda. Ésta se concreta, básicamente, en la pérdida de su modo de vida tradicional, dependiente de la caza-recolección, y su reemplazo por la horticultura, que podría acarrear consecuencias impensadas e irreversibles a la cultura Awá,

La situación resulta compleja y de difícil evaluación. Sin duda ninguna, la FUNAI ha resultado un instrumento vital en la supervivencia de los Awá y en la preservación de su cultura. Pero al mismo tiempo, ha constituido un elemento de transformación cultural. De hecho, los Awá mantienen su técnica tradicional de caza, con arco y flechas, pero en algunos casos, sobre todo los jóvenes, han comenzado a utilizar rifles y cartuchos de pólvora facilitados por la FUNAI, que también les proporciona ropa occidental, linternas y pilas, o la harina de mandioca y arroz, cultivada hasta el momento por sus propios trabajadores además de algunos indios. Todo ello hace que los Awá estén sufriendo un proceso relativamente rápido de transformación.

Otro de los problemas que tienen que encarar los Awá son las relaciones interétnicas con otros pueblos indígenas, básicamente los Ka'apor (Urubu) y los Tenetehara (Guajajara). En ocasiones esas relaciones son tensas, ya que todos ellos se encuentran en este momento muy acosados por la llegada de invasores, y en algunos casos, como el de los Tenetehara, el grado de identificación con los campesinos occidentales es mucho más alto que el que presentan los Awá. Los Tenetehara entienden, por ejemplo, que son ellos los dueños de la tierra Caru, puesto que fueron sus primeros ocupantes, y consideran que los Awá no tienen derecho a permanecer allí. Han ocurrido conflictos puntuales, como el robo de

una de las lanchas del P.I. Jurití, utilizada para atender a los Awá, o los provocados por el uso sistemático que los Tenetehara hacen de la tierra donde se sitúa Jurití para llegar hasta la aldea Caru II, donde ellos viven, lo que disgusta profundamente a los Awá.

Sin embargo, y a pesar de todo ello, los Awá conservan aún, a pesar de los años de sedentarización, muchas conductas propias del modo de vida cazador-recolector, lo que permite un análisis antropológico y etnoarqueológico de gran interés. A través de ellos y en futuros proyectos, esperamos contribuir al conocimiento de la complejidad que reviste la cultura de este grupo de cazadores-recolectores y generar instrumentos interpretativos de las sociedades igualitarias en general (Shackel y Chambers, 2004; cfr. por ejemplo, Politis 1996). Pero nuestro objetivo fundamental es obtener información que pueda ser

útil a los propios Awá y a la FUNAI que intenta protegerlos, estudiando las posibilidades reales de generar políticas alternativas a la de la introducción de la horticultura como único medio de supervivencia.

Estamos viviendo un umbral histórico, marcado por la transformación definitiva de todas las culturas no-modernas a través de la exterminación física de sus representantes o de su absorción en los márgenes de la sociedad moderna-occidental mediante el proceso de globalización –si bien es cierto que este mismo proceso refuerza la necesidad de reafirmación étnica, a través de un juego complicado de negociación identitaria–. Y creemos firmemente en la necesidad de preservar los últimos reductos no-occidentales del planeta como única vía de poder entender la verdadera complejidad de toda forma cultural desarrollada por los seres humanos.

Bibliografia

- BALÉE, William (1993): *Footprints of the Forest. Ka'apor Ethnobotany - the Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*. New York: Columbia University Press.
- BIRD-DAVID, Nurit. (1999). " 'Animism' Revisited. Personhood, Environment and Relational Epistemology." *Current Anthropology* 40. Pp. 67-91.
- COELHO, Elizabeth Beserra (2000): *Diagnóstico das Terras Indígenas Alto-Turtaçu e Caru*. São Luis, MA. Informe inédito.
- CORMIER, Loretta A. (2002): "Monkey as Food, Monkey as Child: Guajá Symbolic Cannibalism." En A. Fuentes and L. Wolfe (eds): *Primates Face to Face: The Conservation Implications of Human-nonhuman Primate Interconnections*. Cambridge Studies in Biological and Evolutionary Anthropology, Volume 29. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 63-84.
- (2003): *Kinship with Monkeys: The Guajá Foragers of Eastern Amazonia*. Historical Ecology Series. New York: Columbia University Press.
- (2003b): "Decolonizing History: Ritual Transformation of the Past by the Guajá Indians of Eastern Amazonia." En N. L. Whitehead (ed.): *History and Historicities: New Perspectives from Amazonia*. University of Nebraska Press. Pp. 123-139.
- (2003c): "Animism, Cannibalism, and Pet-Keeping Among the The Guajá of Eastern Amazonia." *Tipiiti: Journal for the Society of the Anthropology of Lowland South America* 1. Pp. 71-88.
- (2005): "Un Aroma No Ar: A Ecologia Histórica das Plantas Anti-Fantasma entre os Guajá Da Amazônia." *Mana: Estudos de Antropologia Social* 11. Pp. 129-154.
- DESCOLA, Philippe (2002): Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. *Horizontes Antropológicos* 18. Pp. 93-112.
- ERIKSON, Philippe (2002): Several Fathers in One's Cap. Polyandrous Conception among the Panoan Matis (Amazonas, Brasil). En S. Beckerman and P. Valentine (eds.): *Cultures of Multiple Fathers. The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Gainesville: University Press of Florida. Pp.123-136.
- GALVÃO, E. (1979): *Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- GIVEN, Michael. (2004): *The archaeology of the colonized*. London: Routledge.
- GOMES, Mercio Pereira (1985): *Relatório sobre os índios Guajá próximos à ferrovia Carajás-km 400*. FUNAI, 6ª DR, Inédito.
- (1991): *Os Índios e o Brasil*. Petrópolis, RJ.: Vozes.
- GOMES, Mercio Pereira y MEIRELLES, Jose Carlos (2002) : *Relatório Awá-Guajá-2002. Para a constituição de um novo Programa de Proteção. Assistência e Consolidação Étnica do Povo Awá*. Apresentado a FUNAI, Companhia Vale do Rio Doce e Secretaria da Amazonia do Ministerio de Meio Ambiente. Inédito.
- GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo (2004): *La Experiencia del Otro. Una introducción a la etnoarqueología*. Madrid: Akal.
- HERNANDO, A. (2002): *Arqueología de la Identidad*. Madrid: Akal.
- NIMUENDAJÚ, Curt (1963): "The Guajá". En Julian H. Steward (ed.): *Handbook of South American Indians*. Vol 3: *The Tropical Forest Tribes*. New York: Cooper Square. Pp. 135-136.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (2002): *Lauda Antropológico. Area Indígena Awá*. 5ª Vara Federal da Seção Judiciária do Maranhão. Processo nº 95.000 353-8. Ação Ordinária/Imóveis. Inédito.
- POLITIS, Gustavo (1996). *Nukak*. Santafé de Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi.
- RODRIGUES, A. Dall'igna (1986): *Línguas brasileira para o conbecimento das linguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.
- SHACKEL, P.A. y CHAMBERS, E., eds. (2004): *Places in mind: Public Archaeology as Applied Anthropology*. Nueva York: Routledge.
- TREECE, David. (1987): *Bound in Misery and Iron: the impact of the Grande Carajas Programme on the Indians of Brazil*. London: Survival International.

La mujer indígena ante la migración: estudio de caso de una comunidad andina

Liliana Suárez Navaz

Universidad Autónoma, Madrid

Susana Castañón Romero

Eva Anadón Moreno

Resumen

A pesar de que Ecuador es un país con una profunda y arraigada tradición migratoria, se dan discursos negativos y en ocasiones desgarradores en torno a la fase migratoria que desde finales de los años 90 afronta el país.

A través de estos masivos procesos migratorios se están produciendo cambios en las prácticas tradicionales de organización familiar y de relaciones de género. Dichas variaciones no obstante, no se reflejan a nivel discursivo y/o ideológico en la representación de los roles productivo y reproductivo de género, manteniendo, a través de la migración, los patrones clásicos que responsabilizan a la mujer del mantenimiento de los vínculos familiares en el espacio transnacional.

Introducción

Nuestra llegada el verano pasado a *Jatun Pamba*¹ venía precedida de trabajo y observación participante con inmigrantes en España y con sus familias en Ecuador. Hacía tres años que habíamos iniciado nuestro trabajo de campo también en Ecuador; Habíamos entrevistado familias de emigrantes, y preparábamos nuestra segunda etapa de trabajo de campo organizando las tablas genealógicas y releendo las transcripciones sobre las experiencias de cada familia con la migración internacional². Justo antes de marchar de España el pasado verano, preguntamos a nuestro amigo Miguel Rumiñahui si deseaba mandar algo al Ecuador. Pensábamos que, dado que conocía las personas con las que íbamos a volver a hablar, él mandaría a través nuestra algo para ellos,

como si fuéramos unas encomenderas más³. Pero lo que nos encargó nos sorprendió mucho porque nada de lo que en esa maleta mandaba iba a Jatun Pamba, sino a Cotopaxi, el pueblo natal de su esposa, Doña Chava.

Meses más tarde, al volver de nuevo a España y pasar varias veladas con la familia Rumiñahui, vimos que este envío había sido significativo, y no sólo por lo que pudimos disfrutar al realizar el viaje para llevar el encargo a Cotopaxi, con la compañía de sus hospitalarias familias. El envío expresaba la estructuración de género de los vínculos transnacionales que hombres y mujeres establecían con su lugar de origen y el reparto de tareas y responsabilidades de cada uno en el mantenimiento esos vínculos en el espacio migratorio transnacional⁴. La centralidad de la mujer se hizo manifiesta en Jatun Pamba también, donde llegaron al poco tiempo las hermanas de nuestro amigo Miguel, quienes llegaron por supuesto encargadas de traer todo lo que la familia extensa residente en la comuna necesitara o apeteciera.

En este artículo reflexionamos sobre el impacto de la migración en las familias transnacionales ecuatorianas, centrándonos en el discurso producido por los miembros que residen en Jatun Pamba y más en general en Ecuador sobre la migración internacional. Describiremos los sentimientos abiertamente negativos, que dibujan un impacto desgarrador de la migración en la comuna y en el Ecuador. Nuestra estrategia aborda estos discursos aplicando un análisis de género que disecciona las representaciones diferenciadas de mujer y hombre emigrante y los contrastaremos con las prácticas de los migrantes en relación a sus familias.

¹ El nombre de Jatun Pamba responde al original en quechua del pueblo en donde realizamos el trabajo de campo, situado en Calderón, casi en los arrabales de la ciudad de Quito. Mantendremos esta denominación con la intención de preservar la referencia abierta a esta comunidad, y así mismo usaremos pseudónimos para referirnos a cualquiera de sus miembros residentes en España o Ecuador. Queremos agradecer la generosidad y hospitalidad de todos los Jatun Pambenses de la diáspora que han sido siempre los primeros en animarnos a conocer mejor su comunidad transnacional; de manera especial queremos reconocer la labor de Betty Pilataxi Pulupa (quien nos ayudó en la comuna a recontactar con las familias entrevistadas en 2003), Mariana (quien nos alojó junto a su familia durante unos días) y E. Pulupa y su familia en España, que nos apoyaron para seguir adelante con esta investigación. Agradecemos también el apoyo de FLACSO como nuestra institución receptora y en especial Gioconda Herrera, Alicia Torres y Fernando García.

² Este artículo está basado en la investigación "Redes Migratorias Transnacionales, Globalización y Ciudadanía" financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología BSO2002-03331, dirigido por Liliana Suárez Navaz desde 2002, profesora del departamento de antropología de la Universidad Autónoma de Madrid (liliana.suarez@uam.es). Eva Anadón y Susana Castañón se integran al trabajo de campo en Ecuador junto con Liliana Suárez en el verano de 2005, y Eva Anadón es miembro activo desde entonces del Grupo de Investigación adscrito al departamento de antropología de la Universidad Autónoma de Madrid.

³ Las encomenderas son mujeres (más a menudo que hombres) que reciben paquetes de pañuelos inmigrantes en España y realizan un servicio de

entrega personalizado a cambio de alrededor de 6€ el kilo.

« Los espacios migratorios transnacionales son campos de acción social de migrantes y no migrantes que trascienden las fronteras del estado-nación, cuya dinámica está condicionada por actores institucionales como los estados de origen y destino o agencias internacionales, así como por la tensa e inestable conjunción de estructuras y dinámicas de poder nacional y transnacional, como clase, género, edad, y etnicidad, entre otras. Aunque no es un fenómeno nuevo, sí lo es la perspectiva analítica en la que se gesta el concepto, que da prioridad a la visibilización y análisis de las prácticas e instituciones que van más allá de un único territorio nacional, sean las prácticas políticas transnacionales de los migrantes o la familia transnacional, que aquí exploramos.

Nuestra hipótesis es que, más allá de un discurso estigmatizante del migrante en general, las nuevas formas de maternidad y paternidad en la distancia, los procesos de conflictividad intrafamiliar transnacional, y estrategias de los y las migrantes y sus familias para redefinir su identidad colectiva tras el impacto migratorio vuelven a cargar sobre las espaldas de las mujeres gran parte de la responsabilidad del éxito o el fracaso de este proceso. Estas reflexiones, necesariamente breves, servirán para apuntar a la importancia de la mujer como agente de desarrollo comunitario transnacional, y el tipo de implicaciones que esto adquiere en una visión crítica de las estructuras de género.

La estructura del artículo será como sigue. La primera sección contextualiza brevemente fenómenos macroeconómicos claves para la comprensión de la actual emigración ecuatoriana, facilitando también algunos datos sociodemográficos sobre su dimensión e inserción laboral en España. En realidad, hablar de los ecuatorianos es hablar de la más numerosa comunidad de migrantes latinoamericanos en España, y Jatun Pamba es una de las comunidades pioneras y más significadas en los círculos asociativos en Madrid. La descripción del proceso emigratorio en esta comunidad constituirá el motivo de la siguiente sección, para a continuación profundizar sobre las nuevas formas de organización doméstica, la redefinición de los roles de maternidad y paternidad y los conflictos intrafamiliares a través de las cuales podremos observar pautas diferenciadas de género que se reproducen a nivel transnacional.

La crisis en Ecuador

Es difícil enfatizar el grave carácter de las crisis ecuatorianas que llevan a cientos de miles de ciudadanos y ciudadanas del país andino a emigrar. Desde España muy rápidamente se empezó a identificar estos nuevos inmigrantes, pero apenas se conocía nada del país ni de los malos momentos por los que estaban pasando sus habitantes. En poco más de cuatro años, Ecuador pasó de ser una colonia inmigrante casi inexistente a ocupar junto con Marruecos el primer lugar entre los extranjeros en el país (OPI). Como una ráfaga se fueron estableciendo en el país y hoy en día son la base de uno de los más consolidados colectivos de inmigrantes en España. Los vínculos entre Ecuador y España se han renovado y revitalizado en

base a sólidos circuitos de personas, información, y mercancías entre los dos países, así como nuevos acuerdos interestatales, negocios e iniciativas económicas, o proyectos de la sociedad civil transnacional.

La migración ecuatoriana a España tiene unas profundas raíces en el proceso de modernización de un país petrolero periférico como Ecuador, y como ya veremos, la intensa migración interna se vincula con la equiparable emigración internacional que se produce de manera gradual a partir de los años noventa. Las crisis políticas y financieras son parte de los efectos de las políticas de corte neoliberal propuestas ya desde comienzos de esa década por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Estas medidas de macroestabilización y ajuste estructural exigen disciplina fiscal, liberalización comercial, apertura ante la inversión extranjera, privatización de empresas públicas, y por supuesto, recortes en políticas sociales, sanitarias, educativas. A la par de estas medidas, la deuda externa crece, mientras que la caída internacional del precio del petróleo en 1998, hace descender muy visiblemente la entrada de divisas en el país, uno de los países petroleros con menos control de sus recursos naturales.

Según UNICEF (En A. Acosta, 2004) en 1999 decae el PIB un ritmo mayor que en la época de la gran depresión de 1933. Ecuador sufrió entonces el empobrecimiento más rápido de toda la historia de América Latina, sintiéndose en todos los estratos sociales salvo en una pequeña élite que mejoró su posición dentro del país, radicalizando todavía más la polarización de clases.

La brusca recesión económica tiene dramáticos efectos en la vida cotidiana de las clases medias y populares. Si hasta ahora muchos habían sufrido escasez y dificultad para conseguir empleos estables, poco a poco la crisis se extiende a las clases medias y en todo el país. La disminución acelerada de programas sociales se acentúa con el objetivo de mantener el pago de la deuda externa, y según las cosas van de mal en peor el gobierno llega incluso a suspender el pago de salarios a funcionarios como militares, policías, maestros, enfermeros y médicos.

Estas medidas sólo empeoraron la situación, y a la postre resultaron inútiles. En marzo-abril de 1999 se materializa el congelamiento de los depósitos bancarios, por el que se pretendía evitar que la desconfianza de la población concluyese en el retiro de los fondos depositados en los bancos, y por tanto su quiebra.

Finalmente la situación se tornó incon-tenible, y el gobierno se declara insolvente. Los sentimientos de pánico, la desconfianza en los políticos y en el sistema financiero se hacen notar cada vez más. Así pues, el gobierno se cobró la crisis en los pequeños ahorradores, que de un día al otro vieron que el decreto les impedía retirar cantidades superiores a 550 dólares. Pequeñas y medianas empresas que se vieron imposibilitadas para solventar las deudas que tenían y por supuesto incapaces de mantener los puestos de trabajo.

Y este fue el paso previo para el anuncio de la completa dolarización de la economía siendo el segundo país en toda América Latina (después de Panamá) que oficialmente renuncia a su moneda nacional (el Sucre) para adoptar otra extranjera.

La dolarización es vivida por las familias ecuatorianas como un encarecimiento masivo de todos los productos, especialmente los de primera necesidad, de manera que su poder adquisitivo se reduce considerablemente, o como ellos mismos expresan: "desde que llegó el Dólar, el dinero no alcanza para nada". Los siguientes datos son sólo una fría, aunque escalofriante, muestra de los efectos de la crisis en la población:

Tras la crisis económica que acabamos de describir, cientos de miles de personas en el paro, con miedo, frustración, enormes pérdidas, y quiebras vitales y financieras, encuentran la fortaleza para buscar nuevas estrategias de supervivencia. Y sin duda, dada la situación del país, una posible escapatoria es la migración. Apoyados en varios cientos de pioneros que ya habían emigrado a España antes de la crisis final, los ecuatorianos vuelven la mirada a su anterior poder colonial y a través de él, a toda Europa. Estados Unidos, tradicional destino de la migración ecuatoriana, había puesto demasiado difícil la entrada, mientras que España por el contrario no les pedía ni visado y presentaba una demanda laboral estable y de similar calidad a la norteamericana.

Estos dos flujos migratorios son dominantes en dos etapas históricas muy diferentes, pero hoy en día coexisten. Las migraciones hacia Estados Unidos comienzan, curiosamente, con el reclutamiento activo de soldados costeros que puedan resistir las condiciones climáticas en Vietnam. Estos hombres se quedan en el país, consiguen su *green card* y a ellos les siguen otros migrantes de la costa y la sierra que poco a poco van formando

Evolución de la pobreza (en porcentajes)

Años	Pobreza	Pobreza Extrema	Niños viviendo en hogares pobres
1995	34%	12%	37%
2000	71%	31%	75%

Fuente: Banco Central del Ecuador, Información Estadística Mensual, Nº 1793.

En Alberto Acosta, "Breve historia económica del Ecuador". Corporación Editora Nacional, Quito, 2004.

comunidades de paisanaje en varios asentamientos norteamericanos. Poco a poco, estudios de caso antropológicos van ayudando a comprender el porqué y el cómo de estas migraciones en Nueva York y su área colindante, así como en menor medida en Los Ángeles, o Florida (Kyle, 2003; Miles, 2004). En estos estudios vemos características similares a las que más adelante describiremos para nuestro estudio de caso. Sin embargo, una de las mayores diferencias entre ambas es el ritmo de asentamiento:

La casi permanente crisis en Ecuador, apenas maquillada por los recursos petroleros, iba a sentar las bases de una migración internacional contenida hasta entonces en provincias como Azuay y Cañar. No obstante, no hay que olvidar los importantes flujos de migración interna del país, entre los que contamos con excelentes datos y materiales cualitativos (Carrasco y Lentz, 1985). Esa "cultura migratoria" estaba ya en el país, sobre todo en las capas más humildes y en las más altas. Aún así, en este momento las ganas de emigrar se extienden por todo el país y afectan a mujeres y hombres por igual.

Aunque como describimos en otro lugar no son pocos los intelectuales de la élite que enfatizan la ignorancia con la

Características cuantitativas de ambas etapas migratorias

	Primera etapa migratoria	Segunda etapa migratoria
Número aproximado de emigrantes	700.000	700.00
Inicio del flujo	1951	1998
Final del flujo	1995	2003
Años de duración	44	5
Velocidad por año	15.909	140.000

Fuente: "Cartillas para la migración," N° 10, Ed. Plan Migración, Comunicación y Desarrollo, Quito, diciembre de 2004.

Migración de los ecuatorianos en la nueva ola migratoria

AÑOS	EMIGRACIÓN DESDE EL ECUADOR
1998	40.735
1999	91.108
2000	175.922
2001	138.330
2002	100.738
2003	87.413
TOTAL	634.246

Fuente: "Cartillas para la migración" N°10, Ed. Plan Migración, Comunicación y Desarrollo, Quito diciembre de 2004.

Destino de los emigrantes ecuatorianos en porcentajes

	EE.UU.	ESPAÑA	ITALIA	OTROS PAÍSES
HASTA 1995	65%	15%	4%	16%
1995-2000	30%	53%	10%	7%

Fuente: INEC. En "Cartillas para la migración" N° 3, Ed. Plan Migración, Comunicación y Desarrollo, enero de 2003.



representante es el Cabildo, agrupa a 17 barrios distintos y de acuerdo al último censo realizado en Ecuador (2001), del Instituto Nacional de Estadística y Censos viven algo más de 15.000 personas. (L. Altamirano, Tesina del máster en Género y Desarrollo, 2004)

Siempre en el área de influencia quiteña, la comuna ha sido hasta hace poco una zona eminentemente rural, con pequeñas casas diseminadas a lo largo de una gran superficie y rodeadas de zonas de cultivos. Su población se ha dedicado al cultivo agrícola, especialmente del maíz, y a la crianza de animales como el pollo o el choncho (cerdo) durante muchos años. Este trabajo tradicional, que alimentaba los rituales y la organización comunitaria y familiar, era complementado a menudo por trabajos asalariados en el sector servicios de la cercana urbe. El impacto de la sequía vivida en los últimos años hace casi ruinosos los esfuerzos por mantener algunas parcelas cultivadas. El camino hacia la urbanización de la comunidad ha venido acompañado del impacto medioambiental de los desechos de la gran metrópoli, destrozando su entorno y contaminando el agua de sus ríos.

“Verá, tenemos la quebrada, que era el río nuestro donde... de ese agua comíamos, con ese agua nos bañábamos, con ese agua lavábamos la ropa y todo... ¿qué es lo que sucedió? Vino toda la parte de la ciudad, me refiero de acá de los barrios de Quito, de todas esas aguas servidas (residuales) y nosotros bemos caminado, bemos visto cómo lo han hecho... simplemente con cañerías clandestinas, dejar las tuberías y que caiga el agua y listo. (...) No hubo gente a la que realmente le importara este río y dejó que bajaran todas las aguas servidas de la ciudad de Quito, entonces nosotros como usted ve, estamos rodeados de agua servida”.

Sin embargo, el proceso de modernización de la comunidad ha venido siendo constante en los últimos cincuenta años, acelerándose a partir de las leyes de Reforma Agraria que acaban por disolver el sistema de las grandes Haciendas y liberan no sólo tierra sino mano de obra que tradicionalmente se mantenía arraigada al territorio⁵. En nuestras primeras entrevistas, las abuelas y abuelos de la comunidad nos contaron el inicio de las migraciones en Jatun Pamba. El impacto de los procesos de urbanización significaron una reorganización del trabajo productivo entre los miembros de la familia, siendo la mujer la que pasa a ser respon-

que los emigrantes inician su proyecto migratorio (Arizaga, 2005), nuestro trabajo y el de otros, no sólo desmiente esta opinión, sino que la desvela como parte de un discurso patrioterico interesado que actúa sólo a posteriori. Veremos a continuación a través del ejemplo de Jatun Pamba cómo no hay que minusvalorar las consideraciones racionales sobre este destino migratorio. Si bien a pesar de sus claroscuros el éxito de los proyectos migratorios es indudable, la opinión dominante a partir de entonces será negativa, estigmatizante, y culpabilizadora de los males del país.

La emigración en la comuna de Jatun Pamba

Jatun Pamba es el nombre en Quechua de una comuna tradicionalmente habitada por indígenas que está situada al noroeste de Quito, a unos 2600 metros de altitud. Pertenece administrativamente a la parroquia de Calderón, su mayor

5. Las Haciendas son extensas parcelas de tierra pertenecientes a la élite ecuatoriana (blanca y mestiza) que producía para el mercado aunque no mediante relaciones de producción capitalista sino a través de relaciones de trabajo precapitalistas como el huasipungo y yanapa, que establecía un conjunto de derechos y deberes entre el dueño de la tierra y los trabajadores campesinos indígenas (Guerrero, 1984). En el área en que trabajamos, los campesinos acceden desde finales de los años 50 a parcelas de tierra mediante acuerdos privados que hoy en día aún causan problemas legales a los campesinos.

sable de la siembra y cuidado de las parcelas agrícolas que no dan lo suficiente para mantener una familia. En el caso de las familias son mayoritariamente los varones los que comienzan a salir fuera de la comuna, en nuestro caso hacia Quito, en busca de trabajos asalariados que completaran los ingresos de la unidad doméstica, siendo esta una situación general para la sierra Ecuatoriana.

El proceso de integración de la comuna en el mercado laboral urbano impulsa un proceso de cambio cultural que progresivamente va difuminando las raíces indígenas de la comuna. Las historias de vida nos relatan este proceso, con su impacto diferenciado en el hombre y la mujer: mientras el hombre en Quito se ve impulsado a abandonar su vestimenta, sus costumbres gastronómicas, y su lengua por la presión de la cultura mestiza dominante, la mujer recibe esta presión en su misma casa, por su marido que la insta a acompañarle en su proceso de "modernización"⁶. A menudo nuestros informantes insisten en la influencia de los maestros en los colegios de la zona, que disuaden a los niños de hablar Quechua. Así, poco a poco, los marcadores externos de la herencia indígena van desapareciendo.

La comunidad se proletariza progresivamente, adquiriendo como el resto de los campesinos ecuatorianos, nuevas modalidades de consumo y nuevas expectativas sobre sí mismos y sus hijos. En el caso de comunidades como la de Jatun Pamba, y al contrario de la progresiva profesionalización del reclutamiento de trabajadores en los ingenios costeros, la presencia de las redes clientelares sigue siendo crucial en un mercado incierto y en cierta medida caótico (Carrasco & Lenz, 1985: 118). Como ratifican nuestras historias de vida, el contrato con mestizos profesionales, diplomáticos, abogados, funcionarios, parece ser clave en la inserción urbana de los campesinos migrantes en los años setenta. En estos procesos migratorios internos, las redes comunitarias y los lazos de parentesco están presentes de una forma determinantes, igual que en las migraciones internacionales en las se embarcan los primeros comuneros.

De hecho en la comuna la emigración es temprana. Los primeros emigrantes que conocemos se insertan en el sector servicios, concretamente en la empresa de limpieza municipal y en el sector doméstico de las grandes embajadas y consulados de Quito. Una de estas muje-

res es invitada por sus patronos a viajar a Rusia y de ahí a España. Ella será una de las personas más importantes en la creación de una sólida cadena migratoria. Su hermano, por el contrario, inicia los viajes internacionales a través de una beca que le lleva a estudiar a Cuba. A su vuelta involucra a su familia y conocidos en la creación de una cooperativa de artesanías. Mientras que la madre rescata el conocimiento artesano, su hijo pone a prueba sus dotes comerciales y con la ayuda de su hermana en España instala un exitoso negocio comercial que va más allá de una aventura empresarial personal e involucrará a todo un colectivo de la comuna. El primer grupo es de mujeres que se aventuran en la emigración internacional a través del comercio, no sin el reparo de sus maridos y comuneros.

Esta primera "aventura" migratoria está en la mente de muchos miembros de la comuna cuando llegamos a realizar nuestro trabajo de campo, y algunas de las cadenas migratorias con las que hemos trabajado surgen a partir de las ramificaciones de estas familias pioneras. Sin embargo, con el tiempo las condiciones de la migración se hacen más difíciles. Inicialmente, mujeres y hombres viajan con la ayuda de otros paisanos, muchas veces familias directas, que les ayudan en los primeros tiempos en España y en las necesidades básicas: vivienda, trabajo, compañía. La demanda del mercado laboral español es sostenida y tarda en saturarse durante los primeros años, y poco a poco habitantes de la comuna se van estableciendo principalmente en Madrid, pero también en Murcia o Almería. Igual que en Quito, muchos emigrantes de Jatun Pamba se insertan en servicio doméstico o el servicio de limpieza. Otros, los menos, se dirigen hacia los enclaves agrícolas en la costa Murciana o Almeriense. Muy pocos continúan con el oficio de comerciar con artesanías en las ferias españolas, incluso los pioneros en este oficio buscan trabajo complementario en el sector de servicio de transporte y mensajería.

Las condiciones de vida son duras, pero esto no es nuevo para los habitantes de Jatun Pamba. Su "cultura migratoria" como campesinos andinos los ha hecho adaptarse a diversos entornos e implementar diversas estrategias de supervivencia de manera creativa. Pronto pasan las primeras etapas de alquiler de un cuarto compartido, de pago de la "deuda" y de adaptación al nuevo entorno laboral y sociocultural, y su enorme capacidad

⁶Un análisis del impacto de este proceso de modernización en la comuna en la identidad étnica fue escrito por L. Rodríguez en su trabajo doctoral presentado al Tribunal de Estudios Avanzados en el año 2003-04 bajo la dirección de Liliana Suárez. Desde aquí queremos agradecer y reconocer su labor etnográfica durante su intenso mes de trabajo de campo en 2003.

de ahorro encuentra sus frutos. Aunque todos han pasado por la experiencia de ser considerados "ilegales" en territorio español, poco a poco van sacando sus papeles en un proceso de negociación con los patronos y aprovechando las diversas posibilidades de regularización que hubo hasta el año 2000, y ya más recientemente en la última "normalización" de inmigrantes donde un elevadísimo número de ecuatorianos adquiere un estatus administrativo regular. La condición de irregularidad no ha significado en el caso de los ecuatorianos en general (como para el resto de los inmigrantes) el paro y la desocupación, sino el uso más intenso de los recursos personales y comunitarios para la inserción en los mercados laborales españoles⁷. Sus trayectorias laborales, más bien inestables y cambiantes en los primeros momentos, tienden a estabilizarse en un punto concreto del proyecto migratorio en el que se embarcan en el proceso de reunificación familiar, ya sea a través de los cauces establecidos legalmente, o la más de las veces, como una reagrupación que se ha dado en llamar "de facto".

Lo cierto es que en el lapso de diez años Jatun Pamba se había convertido no ya simplemente en un cuasi-suburbio de la capital quiteña sino en gran medida en un suburbio de Madrid. Sus habitantes conocían bien en nuestras entrevistas la geografía española, las costumbres, los modismos castellanos para aludir al ayuntamiento (municipio) o al cerdo (chanchito), entre otros. Casi todas las familias tienen a alguien en Madrid y han experimentado la emigración directa o indirectamente. En nuestras entrevistas la razón que se argüía era la falta de posibilidades de trabajo en la comuna, incluso en Quito. La inestabilidad de los trabajos, los bajos salarios, las peores condiciones, hacían optar por la emigración internacional a estos comuneros que ya no eran propiamente ni campesinos ni indígenas y que buscaban a través de nuevas vías formas de superar la posición marginal y subalterna en que parecían estar abocados.

Es por eso que nos sorprende que la emigración de los compatriotas sea tantas veces juzgada como irracional, no meditada, o desinformada. En general los emigrantes de Jatun Pamba que hemos conocido en España no hacen referencia a grandes desilusiones en su proyecto migratorio, como sí lo hemos encontrado en otros colectivos como el Rumano (ver Suárez Navaz, n.d.). Con las excepciones

que hacen de un fenómeno reiterado la regla, los apoyos prometidos suelen funcionar y ser capaces de integrar en nichos laborales a los recién llegados, encontrarles un hueco en una vivienda, orientarles en la nueva sociedad, incluso integrarles en redes de socialización netamente ecuatoriana, a veces incluso casi netamente comunera, en destino⁸.

Es natural que el proceso de reconstitución de la "comunidad" en la diáspora no haya sido un proceso fácil. Aún hoy la comunidad se siente herida, desorientada, vaciada. El discurso es tan tremendista que nos sorprende que ellos mismos sean parte de esta migración. En nuestras conversaciones con los familiares de los y las emigrantes en Jatun Pamba nos dimos cuenta que en general la comunidad es consciente de que muchos de los que se han ido no volverán, al menos en mucho tiempo. Al comenzarse a superar la visión nostálgica de la migración temporal, surgen procesos contradictorios que evidencian una profunda tensión entre la aceptación de ciertos cambios profundos que afectan las estructuras mismas de poder en las unidades domésticas y en la comuna, y la resistencia a que estos cambios sean permanentes. En la siguiente sección describiremos algunos de los fenómenos, identificando la preocupación latente por reconstruir un nuevo imaginario comunitario, si bien las nuevas condiciones transnacionales y de profunda transformación de las estructuras de género, exigen de los comuneros no solo esperanza sino estrategias adecuadas que puedan revertir los efectos desarticuladores de la globalización en la comuna.

Migración y género

En Jatun Pamba la emigración internacional ha sido de forma mayoritaria un resultado de las estrategias familiares de supervivencia ante las crisis reiteradas de las que el país parecía no recuperarse. Estas estrategias familiares unidas a la demanda de trabajadoras del tercer mundo como domésticas en los países desarrollados o en vías de desarrollo (Sassen, 1998 y Parreñas, 2001) motivaron en su momento la decisión consensuada de que fuera la mujer la que iniciara la cadena migratoria.

En el caso de Jatun Pamba vemos también muchos hombres que se sirven de sus redes comunitarias y lazos familiares para emigrar. Encontramos que en un número superior de las familias entrevis-

7. Es interesante encontrar cómo en la historia de los campesinos indígenas el uso de los documentos de familiares o vecinos era una práctica institucionalizada en el ingenio azucarero de la costa ecuatoriana, como muestran las historias de vida recolectadas por Carrasco y Lentz (1985). En el momento en que las prácticas de contratación abandonan los eslabones clientelares, las redes familiares y comunitarias se colocan como recursos privilegiados para los campesinos.

8. Esto no quiere decir que debemos romantizar estos apoyos. De hecho, y aunque no podamos extendernos en esto aquí, las redes migratorias que hacen posible la realización de los proyectos migratorios se caracterizan por un altísimo nivel de mercantilización, incluidas las relaciones familiares transnacionales.

tadas, es el varón quien inicia la cadena migratoria, y no es tan predominante el uso de cadenas de inserción laboral exclusivamente femeninas, como en el caso de las mujeres dominicanas. Sin embargo, es completamente generalizada la transformación de los roles tradicionales en los que el varón era el principal proveedor doméstico y la mujer realizaba su trabajo, las más de las veces informal y no asalariado, en el ámbito doméstico.

Nuestra hipótesis es que se invisibiliza sistemáticamente el rol fundamental de las mujeres en el mantenimiento de los lazos familiares transnacionales tanto como el rol pasivo o elusivo que los varones están teniendo respecto al mantenimiento de la familia. En el campo transnacional, se viene a naturalizar la tendencia hacia el cuidado por parte de las mujeres tanto como la tendencia a legitimar la generalizada despreocupación de los varones sobre las tareas domésticas, reproductivas y en general cualesquiera que puedan poner en peligro su masculinidad.

Es desde nuestro punto de vista muy significativo que la ideología de género patriarcal tradicional se mantenga a pesar de la transformación material de las bases de la subordinación femenina señalada por los feminismos tradicionales, bien sea la dependencia económica de la mujer y la restricción de sus roles en el espacio doméstico y reproductivo, bien la jerarquización entre los espacios dominados por uno y otro sexo, el público por los varones y el privado por las mujeres. Los procesos migratorios y el impacto del capitalismo postfordista han producido de hecho tanto la incorporación de la mujer al ámbito productivo como su presencia en el ámbito público. Aunque hay factores que limitan esta transformación (como los nichos de empleo en el servicio doméstico o el trabajo sexual), lo cierto es que deberíamos encontrar consecuentemente un cambio en la ideología de género acorde con la nueva situación.

Como mostramos a continuación a través de los testimonios de las mujeres en Jatun Pamba, las migraciones transnacionales han formado nuevos modelos de familia que sin embargo no son asumidos como tales por la comunidad. Familias dispersas a través de varios territorios nacionales (madre y/o padre migrante e hijos en origen) se perciben de manera generalizada como patológicas, "disfuncionales", o destrozadas (ver Herrera, 2005; Meñaca, 2005; Parreñas 2005). Los medios de comunicación, los políticos, e

incluso los profesionales más cercanos a estas problemáticas, como maestros y trabajadores sociales, destacan visiones negativas sobre el impacto de la migración en la familia. ¿Por qué esta reacción sucede ahora cuando las migraciones internas o incluso las migraciones internacionales hacia Estados Unidos también habían separado temporalmente a las familias? Pensamos que algo tienen que ver el hecho de que esta vez las estructuras materiales de género que sostenían la ideología patriarcal están realmente en peligro. Por ello quizás el país ecuatoriano y la comunidad han encendido la alarma roja sobre los efectos de la migración. También presente, no cabe duda, está el hecho de que en una situación de crisis cuasi-crónica, las remesas de los migrantes son absolutamente necesarias, y uno de los instrumentos para llamar la atención de manera eficaz es victimizar a los niños para así alimentar un sentimiento de culpabilidad que consiga mantener los vínculos comunitarios vivos. De esta forma de patologización y sus efectos en las transformaciones de género en las familias nos ocuparemos más adelante.

Mujeres de la comunidad transnacional Jatun Pamba

Una de las impresiones personales más evidentes al estar haciendo nuestro trabajo de campo en Ecuador era el dolor con el que los comuneros afrontaban la migración y sus efectos en Jatun Pamba. Este sentimiento está presente de una manera muy especial en las familias de los emigrantes y de forma aún más aguda en las mujeres. El aspecto emocional de los fenómenos sociales apenas se ha tenido en cuenta en los relatos etnográficos, por ser considerado una dimensión personal, pero desde el trabajo de Renato Rosaldo en *Cultura y Verdad* la dimensión emocional ha entrado a ser parte del análisis antropológico como una construcción cultural paradigmática. El análisis feminista, más aún, ha identificado esta construcción como parte del sistema ideológico de género, naturalizando como rasgo propio de la mujer las emociones, la sensibilidad, y las habilidades relacionadas con el cuidado propio del trabajo reproductivo.

En su análisis de la migración transnacional de trabajadoras Filipinas, Parreñas sugiere que es esta ideología la que, por una parte coadyuva a la segregación laboral de las mujeres en trabajos "de



mujeres" (peor pagados y considerados socialmente), y por otra impone sobre la mujer expectativas desproporcionadas en relación al hombre sobre la atención emocional en el trabajo reproductivo propio del ámbito doméstico (2001). En otras palabras, la emoción a través de la cual las mujeres son socializadas y que las dispone a una actitud de cuidado y atención por los intereses de los demás tanto en el trabajo como en casa no es un talante "natural" sino derivado de la socialización de género. Estas expectativas del comportamiento naturalizado de las mujeres tienen un importante efecto en los procesos migratorios tanto en los casos en los que los esposos migran como en aquellos en los que las mujeres no sólo se incorporan al sistema productivo sino que incluso pasan a ser las principales proveedoras económicas.

En la mayoría de los casos el emigrante necesita un tiempo para asentarse en el país de destino, pagar su "deuda"⁹, y estabilizarse para mandar las primeras remesas. Tanto en el caso de las mujeres como en el de los varones migrantes, la marcha significa dejar organizada en Jatun Pamba la logística doméstica. Al ser la inversión inicial fuerte, muchas familias no tienen recursos para mantenerse hasta la llegada de las remesas y, especialmente en el caso de las mujeres, la emigración del cónyuge puede significar el comienzo de la vida laboral en origen.

Entre 27 de nuestras entrevistas, hemos encontrado la situación de 19 mujeres cuyos esposos han emigrado y se han visto de pronto solas, sin recursos,

teniendo que sacar a los hijos y el hogar adelante. La mayoría no trabajaba fuera de casa, lo que supone tener que encontrar estrategias de supervivencia en cuanto a mantener un hogar con unos hijos pequeños y encontrar un empleo que les ayude a salir adelante. Los trabajos asalariados que necesitan están en muchas ocasiones fuera de la comuna, y suelen ser en el sector de la agricultura, en alguna empresa de la zona metropolitana de Quito, en el servicio doméstico o en el sector servicios.

Cuando la familia decide optar e invertir en el proceso migratorio, esta decisión puede ser consensuada, impuesta a uno de los miembros de la familia (como el caso de los hijos mayores en el área Africana, ver Suárez Navaz, 2004) o adoptada por uno de los miembros de la familia sin el apoyo de los demás. En este último caso, la emigración puede ser una escapatoria de una situación de convivencia difícil o incluso violenta, como hemos visto en los testimonios de algunas mujeres migrantes. En los casos en los que es el esposo el que decide migrar sin el apoyo de la mujer, se desencadenan sentimientos de miedo y culpabilidad, como en el caso de Rosa: "...fue bastante doloroso (...) tal vez si yo hubiese actuado de otra forma, él no se hubiese ido, mis hijas estarían bien, con su familia completa, o tal vez nos hubiésemos ido los dos..." . La culpabilidad está siempre relacionada con el miedo de perder al marido, puesto que se le supone infieles por naturaleza e incapaces de vivir solos, como en el caso de Laura, que estuvo

⁹ Normalmente los migrantes se ven obligados a pedir un préstamo para realizar el viaje, y cubrir los gastos de los primeros días en el país de origen. Esta cantidad es cedida en ocasiones por familiares y en muchos casos por prestamistas especializados en esto, denominados chulqueros.

casi un año sin saber nada de su marido desde que se marchó y que nos manifestaba su angustia y preocupación más por si había formado otra familia que por si le había ocurrido algo: "...ya sí me siento más tranquila, porque al principio casi no había comunicación y no sabía dónde estaba, ni con quién estaba, si vivía con otra familia..."

La duda sobre si el marido tiene nueva pareja, si tiene otros hijos y otra familia en el país de emigración está siempre presente. Aunque intenten razonar por sí mismas que la culpa de ser abandonadas no es de ellas, afloran sentimientos de culpabilidad y de falta de autoestima. Esta situación tiene que ver con la soledad real a la que estas mujeres se enfrentan con la marcha del esposo. En algunos casos, las mujeres vuelven a vivir con sus madres para encontrar el apoyo necesario en sus tareas cotidianas, poder salir a buscar trabajo y contar con alguien que cuide a sus hijos. En ocasiones es la única persona en quién confiar ya que la familia del esposo con la que normalmente ha convivido, puede ser bastante crítica si la reacción de la mujer no es la que esperan.

El control social de la familia del esposo hacia la mujer que se queda sola hace que se le exija continuar en el rol asignado de "esposa de", sometida en general a la autoridad de la suegra y dependiendo de las decisiones y expectativas de la familia política. En varios casos en los que pasado el tiempo se evidencia un abandono por los esposos, encontramos una percepción muy extendida de que esta situación es consecuencia de los actos de la mujer, un escarmiento merecido por algo que ha hecho o dejado de hacer. Al ser en principio los argumentos inculpatorios hacia la mujer y su comportamiento, la actitud esperable es siempre de arrepentimiento y dependencia.

Rosa tuvo una situación difícil cuando su marido emigró, y aunque los problemas conyugales eran anteriores a la emigración por parte de la familia de él, siempre se le consideró la culpable de la ruptura:

"...tuvimos bastantes problemas familiares (...) busqué ayuda con mis padrinos pero como eran más familia de él entonces todo lo malo lo vieron en mí (...) no resultó una mediación imparcial como se podría decir, sino una inclinación hacia él"

"tienden a juzgar demasiado, señalan... al menos a mí, yo sufrí con esto porque la mayoría de mis amistades eran

por parte de la familia de él, entonces en el momento en el que él me dejó a mí sola (...) la familia de él tendió a darme la espalda, hasta tal punto que ya ni me saludaban (...) Yo al comienzo lo tomé como pasajero, pero poco a poco eso sí fue repercutiendo en el resto de las personas de la comunidad (...) era duro, era difícil y encima no tenía trabajo"

Como vemos, las críticas pesan bastante sobre las mujeres que se quedan solas. En estos casos, la falta de autoestima personal se contrarresta con sus responsabilidades como madres. Las ganas de salir adelante por sus hijos les hacen tomar actitudes de responsabilidad y valentía, pasando por encima de las críticas. Rosa nos lo verbalizaba de la siguiente manera:

"¿Cómo lo conseguí?...poniendo mucha fuerza de carácter, fueron momentos muy duros que... bueno, ahora los recuerdo con más tranquilidad, porque ya no duelen tanto, pero en su momento sí fueron bastante difíciles, el verme aquí sola sin el respaldo de él como marido, la comunidad... donde nos desenvolvemos aquí marcan y critican mucho a las mujeres que se quedan solas"

"...sí yo me dejaba caer, mis hijas iban a caer, y yo no veía la forma de darle la comida, las cosas básicas que necesitaban en la casa, el cariño y todo... ¿qué iba a ser de mis hijas?, si les pasaba algo ¿qué iba a ser de mí?, y entonces yo me propuse ese objetivo, que mis hijas y mi madre estén bien entonces busqué ayuda en personas completamente ajena a la familia, y la familia por eso también me criticaban, porque querían que yo fuese llorando o suplicando o pidiendo ayuda. Al ver esa actitud me rechazaron y yo preferí cerrar todo tipo de relación con ellos (...) y no me ha ido tan mal, la verdad"

A pesar de que es bastante frecuente que la mujer en Jatún Pamba salga al extranjero, en la mayoría de los casos que hemos entrevistado durante el trabajo de campo, observamos como mayoritaria la situación de que sea el marido quien inicia el proceso migratorio, y la mujer quien queda en origen con las responsabilidades familiares y las dificultades que anteriormente se han descrito. No obstante cabe resaltar que también es mayoritaria la reagrupación familiar transcurridos unos años.

Si las esposas que se quedan en origen asumen todas responsabilidades del trabajo reproductivo y doméstico, ¿qué sucede con aquellas familias en las que es la mujer la que ha migrado en prime-

ra instancia? Son las familias, y en general las familias de la mujer, las que se quedan a cargo de los niños e incluso en ocasiones del esposo, si éste no ha emigrado. Cuando el esposo queda al cargo del hogar, muy difícilmente se hará responsable de algo más que recibir y distribuir las remesas. En general esto es inconcebible en la mentalidad patriarcal de la comuna, donde fácilmente se naturaliza la ineptitud del varón de hacer frente a estas labores "afectivas". Son más bien las redes familiares de las mujeres migrantes las que son responsables de los niños que quedan atrás. Abuelas, tías, hermanas, todas ellas doblan o triplican su labor. En la inmensa mayoría de los casos, estas mujeres ya tienen además mucho peso sobre sus espaldas, puesto que mantienen a su propia familia, y muy a menudo también trabajan. Esto lleva a una gran sobrecarga de trabajo de la mujer, que ve como las tareas asignadas a su rol reproductivo crecen día a día y se engrosan con la migración de sus familiares. El impacto de género es enorme, incluso entre las propias hijas de las migrantes, algunas de las cuales incluso sin llegar a la mayoría de edad pasan a tener enormes responsabilidades en el cuidado de los hermanos pequeños. El caso de las abuelas es claro:

"(...) y ellos (sus nietos) ya son más mayorcitos, ya les entrego a sus papás... sintiendo mucho, porque yo ya no estoy para mis nietos, tantos años ayudando... estoy operada de vesícula, y me siento mal, así un dolor de cuello, por todo... a veces tengo mucho sufrimiento me ataca a la cabeza... llevo sufriendo esto, quince días ya..."

El doctor me habló, me dijo: «no, señora usted tiene que tranquilizarse» "porque yo tuve muchas iras esta mañana" le dije, y me dijo: «usted está grave, no más, ya mucho han abusado sus hijos..." ya, sintiendo mucho, cuando vengan, usted les devuelve los guaguas" y eso vamos a hacer, porque tengo ya cerca de 60 años, llevo ocho años cuidando de mis nietos y ya no tengo ni fuerzas..."

La mujer que emigra sola a España trata de buscar trabajo enseguida, pagar la deuda que ha contraído para el viaje, y enviar remesas a su familia en Ecuador. La incorporación de la mujer en el mercado laboral, supone un aporte significativo de recursos económicos en la familia. Esto refuerza la posición femenina en la familia y en la comunidad otorgando a la mujer no sólo una mayor autonomía y

capacidad de gestión del dinero, sino más allá de esto: una oportunidad de reafirmar su autoridad frente al esposo, su familia e incluso la comunidad. No cabe duda que esta nueva situación permite a las mujeres aumentar su estatus social y de alguna manera negociar frente a su familia su ausencia, su integración en el ámbito laboral en el extranjero, fuera del control directo de los que antes de su partida controlan mayormente sus movimientos e incluso sus decisiones.

No obstante, los trabajos a los que están optando en su mayoría las ecuatorianas son en el servicio doméstico y en el cuidado de personas enfermas y ancianos. Por una parte, estos sectores laborales se encuentran en la base de la estratificación sociolaboral en España, no están bien pagados ni tienen condiciones laborales ventajosas al estar este sector altamente desregularizado. La falta de documentos que autorizaran este trabajo (los famosos "papeles" de los inmigrantes), supone además una gran precarización en las condiciones laborales teniendo que tolerar salarios muy por debajo de lo aceptado en España además de la imposición de larguísimas jornadas laborales. Esto, sumado a la responsabilidad que se tiene respecto a las cargas familiares en España y Ecuador, supone que en muchas ocasiones las mujeres se encuentran sometidas a unas durísimas condiciones de trabajo. En las primeras etapas esta suele ser una razón fundamental alegada por la emigrante para retrasar la reagrupación familiar.

En las entrevistas realizadas en el contexto de la investigación en Madrid es relevante el fenómeno de la "maternidad a distancia", como una modalidad nueva de atención y cuidado de los hijos desde el entorno migratorio (ver Parreñas, 2001 y Hondagneu Sotelo, 1997). La maternidad a distancia implica para las mujeres que hemos conocido dolor, frustración y culpabilidad. Es un proceso que raramente es experimentado por los migrantes varones, cuyo rol de proveedor satisface más que el en caso de las mujeres, su identidad y propósitos vitales. La emoción envuelta en prodigar amor transnacionalmente crece a medida que en su ámbito laboral la actitud ante el cuidado en el servicio doméstico se profesionaliza¹⁰. La respuesta de las mujeres es acen-tuar su rol maternal en relación a su propia familia, lo que Hays ha llamado "maternidad intensiva" (1996) o lo que Parreñas denomina "caricaturización de la maternidad" (2005)

¹⁰ La ideología que asigna el cuidado a las mujeres asigna la emoción como un rasgo "natural" femenino que sin duda se espera de las cuidadoras y domésticas. En nuestras entrevistas con empleadoras de mujeres rumanas o ecuatorianas, en muchas ocasiones nos han comentado que preferían latinoamericanas en general, porque era "más cariñosas" y "dulces". Emma Martín describe el modo en que en Sevilla han sido testigos de la progresiva sustitución de marroquíes por ecuatorianas (Martín Díaz s.f.)

A primera vista, podría además parecer que en otro país la mujer escapa más fácilmente del estricto control social al que se ve sujeta en su comuna. Sin duda, como se ha señalado en la literatura sobre transnacionalismo en general y sobre el análisis de género en particular, las mejoras en las telecomunicaciones, la comunidad transnacional ejercen una eficaz labor de control sobre el comportamiento de las mujeres, y en especial con las mujeres solas, ejerciendo sobre ellas una fuerte presión, bien sea en España o en Ecuador.

Sin embargo, la mujer que emigra desarrolla una actitud frente a sí misma de valoración que se ve empoderada con herramientas sociales, psicológicas y legales accesibles en el contexto de destino, y que le supone un abanico de nuevas posibilidades para enfrentarse a las situaciones de la vida cotidiana. En el proceso de reconstrucción de la subjetividad femenina, hay valores y connotaciones morales interiorizados de tal manera que supone una enorme violencia romper con ellos. Además, el rechazo general de los migrantes en España, el desconocimiento de sus peculiaridades etnoculturales, y la tendencia a buscar apoyo en los compatriotas para superar la soledad hace que muchas mujeres sigan inmersas en las mismas estructuras de socialización en destino. Ante situaciones de confrontación entre sus valores tradicionalmente adquiridos y los nuevos que está experimentando en España, suelen mantener como referente identitario principal a sus sociedades de origen pero en ciertos aspectos claves vemos a estas mujeres buscar en el contexto español nuevos referentes identitarios de género que sirvan para afrontar las contradicciones entre la ideología patriarcal ecuatoriana y su nueva situación como trabajadoras y proveedoras económicas. La actitud de control y estigmatización de lo que se supone es la conducta de mujeres y emigrantes en destino sólo hace que reforzar esta tendencia: *"allí en España vale todo, pero nosotros eso no... no lo aceptamos, nosotros no, nosotros somos diferentes"*.

Los guaguas "solitarios"

Como hemos visto a lo largo del artículo, hay un discurso dominante en el contexto de origen que es enormemente crítico con la emigración y los emigrantes. Uno de los iconos de este discurso es la imagen de niños y niñas abandonados por

los migrantes. Es un fenómeno que tiene bases reales, como son la dificultad de los padres de ejercer su derecho a la reagrupación familiar por las restricciones impuestas en Europa al respecto, además de una serie de consideraciones pragmáticas de los padres y madres migrantes basadas en sus condiciones de vida y de trabajo. Lo cierto es que muchos prefieren dejar a los niños con la familia en origen, sobrecargando, como hemos visto en la anterior sección, de responsabilidades a los miembros femeninos de la familia en el polo de origen de la familia transnacional¹¹.

De hecho, como hemos visto en la anterior sección, los miembros femeninos de la familia de los y las migrantes son los encargados culturalmente de ejercer los roles de la crianza cotidiana de los menores. Aunque en muchísimas ocasiones nos han hablado de "abandono" de éstos hijos que se quedan solos en Ecuador, lo cierto es que hemos encontrado una mayoría de familias transnacionales que han mantenido una fuerte comunicación entre los dos polos del espacio migratorio transnacional, a pesar de las tensiones y problemáticas como la separación conyugal y de los hijos, la precariedad laboral, la añoranza de la tierra, etc. En estos casos, padres, hijos y abuelos mantienen estrecha comunicación, especialmente a través de las llamadas telefónicas que son muy frecuentes. Los casos de necesidad extrema como las enfermedades o las crisis personales o familiares llevan a estrategias de movi- lidades a diferentes miembros de la familia, como los hijos que se turnan para ir a cuidar a abuelos que están solos, abuelas que se trasladan para apoyar en las necesidades del trabajo del cuidado de los nietos en los países de origen, o padres que ejercen su paternidad en la distancia, en general manteniendo los roles adjudicados por la ideología de género en la distancia.

No queremos en modo alguno minimizar el dolor con que las familias viven la separación y el impacto en sus vidas cotidianas. De hecho la migración por una parte evidencia desajustes previos que pudieran existir en algunas familias (violencia doméstica, falta de comunicación), y por otra parte puede también generar crisis y transformaciones profundas. En ambos casos la familia originaria se presenta disgregada, poco compacta, y se alza el riesgo de que no cubra las necesidades básicas de sus miembros, ni mantenga principios de reciprocidad y ayuda

¹¹. Otra estrategia usada por algunas familias es traer a las abuelas para que se encarguen del cuidado de los niños pequeños (ver Suarez Navaz, s.f.).



mutua que ayudan a cohesionar esta unidad social en tiempos de crisis.

Aunque hemos encontrado estos casos, en los que los niños parecen más desamparados, y cuya comunicación es mínima con las y los migrantes, pero en general hemos visto que en las prácticas cotidianas los niños están a gusto con sus cuidadores y mantienen unas relaciones fluidas con sus padres. Es evidente que estos modelos familiares no responden a la unidad nuclear tradicionalmente proyectada como "normal" en la ideología de la familia occidental. Sin embargo la crianza de los menores a manos de miembros de la familia extensa, abuelas y abuelos, hermanas, o hijas mayores, ha estado presente siempre en las estrategias de las familias migrantes, tanto en la migración interna como en la internacional. Hay datos empíricos suficientes para mostrar que esta separación temporal entre padres e hijos no es necesariamente traumática (Erel, 2002)

Sin embargo, una condición básica para que las familias funcionen es la comunicación entre padres e hijos y la capacidad de afrontar los conflictos y las decisiones que tienen que realizarse en el proceso migratorio. La falta de información genera en los niños traumas difíciles de abordar verbalmente. Marta Cristina nos hablaba de su sobrina cuya madre emigró a España y ella se hizo cargo del cuidado de la pequeña junto a su hermano:

"...se durmió sin saber que su mamá se iba y siempre estuvo enferma, siempre le daba gripe o fiebre por las noches, entonces nosotros la cuidábamos hasta que un médico amigo le hizo llamar a mi hermano y le dijo que no podía seguir en esa situación porque lo que tenía no era nada físico sino emocional"

Algunas de las mujeres que se habían quedado solas con los niños, y especialmente en los casos en los que el padre se desinteresa por la familia o ha formado otra en destino, nos cuentan la reacción de sus hijos. Son procesos en los que los conflictos familiares y la falta de comunicación entre los padres, más que la migración en sí misma, generan un terrible dolor en los hijos. Sentimientos de rechazo de la madre, especialmente en los casos en que ha emigrado el padre, esconden una culpabilización de la madre de esta situación. Esto nos lo relató con detalle otra informante, que, en sus dos hijas, tuvo por un lado la reacción de la hija mayor que la culpaba a ella de la marcha del padre y por tanto la rechazaba y por otro lado, el apego inseguro de su hija pequeña, que tenía un miedo enorme a ser abandonada:

"yo le decía que hacía sol afuera y ella me decía que no, que llovía yo le decía que sí y ella que no, entonces cuando yo acudí a pedir ayuda donde una orientadora familiar me dijo (...) que si ella tenía otra relación de más fuerza con

otra persona de la casa y yo le dije que con mi madre, entonces me dijo que yo permitiera que esa relación avanzara para que ella se empiece a desahogar y a decir lo que ella piensa (...) porque era evidente que ella me echaba toda la culpa a mí, eso en el caso de mi hija mayor, pero la pequeña se pegó demasiado a mí y dice que tiene miedo de que yo también me vaya y la deje sola"

"...yo tenía que lidiar con los dos casos, una no quería saber nada de mí, y la otra era demasiado pegada a mí y los dos extremos...son malos"

"... mi hija mayor se recubría como con un escudo, que si yo me voy no le va a importar, no le va a doler"

Mientras, la pequeña, que apenas conoció a su padre, lo invisibilizó y hablaba de él en tercera persona cuando hablaba con su hermana tal y como nos decía nuestra informante:

"...Pídele a tu papá, dile a tu papá o haz con tu papá, o convence a tu papá, pero nunca dice mi papá"

Conclusión

En este artículo hemos enfatizado el importante papel de la mujer en el mantenimiento de la familia y la comuna, si bien su responsabilidad es naturalizada y así minusvalorada e incluso invisibilizada. Si bien los discursos de los que se quedan nos hablan de familias destrozadas por la emigración, hemos encontrado que los conflictos y rupturas conyugales, así como las dificultades en las relaciones intergeneracionales son causadas menos por la separación y la distancia que por un sistema patriarcal en crisis.

La ayuda mutua entre ellas, ya sean de la misma familia o de la Comuna les otor-

ga un empoderamiento que va más allá del ámbito doméstico y una autoconfianza generalizada que les ayudará a enfrentarse a otros problemas. Una estrategia muy utilizada por estas mujeres ante la falta de recursos en la que se encuentran es la creación de cajas comunales y bancos de ahorro en los cuales mediante la aportación periódica de una pequeña cuota estas mujeres y sus familias pueden contar con préstamos a un bajo o nulo interés que utilizan para cubrir sus necesidades y deudas e incluso, en algunos casos para invertir en semillas, animales de granja y otros proyectos productivos comunales.

Otra causa por la que justifican la desestructuración de la familia es por la situación de los menores que se quedan en Ecuador, victimizándolos y argumentando que se quedan desamparados, dejan los estudios, se relacionan con malas compañías, etc... Pero esto en ocasiones no es más que un discurso alarmista que trata de crear una situación de dependencia de los emigrados hacia la Comuna, para que envíen remesas y continúe el contacto entre las familias.

Las mujeres se afianzan como una pieza clave para el desarrollo cuyo sentimiento de responsabilidad familiar y capacidad de acción repercute en los demás miembros del grupo doméstico. Creemos que es la herramienta clave para el codesarrollo en la Comuna porque como mantenedoras y articuladoras de los vínculos familiares a nivel local tanto como en el ámbito transnacional, son imprescindibles para establecer redes de cooperación entre los emigrados y sus comunidades de origen. Y que de esta manera los beneficios de la migración recaigan en la comunidad no solo a nivel familiar sino a nivel comunitario.

Bibliografía

- ACOSTA, A. (2004): *Breve historia económica del Ecuador*. Segunda edición actualizada. Quito: Corporación Editora Nacional.
- ARIZAGA L. (2005): "La política del estado ecuatoriano hacia los emigrantes nacionales". En J. Ponce Leiva: *Emigración y Política Exterior en Ecuador*. Quito: Flacso & Abya-Yala.
- BENERÍA, L. (1999): «Mercados Globales , Género, y el Hombre de Davos.» *La Ventana* 10. Pp. 7-48.
- BESSERER, F. (2000): "Sentimientos (in)apropiados de las mujeres migrantes: hacia una nueva ciudadanía". En D. Barrera Bassols, y C. Oehmichen Bazán: *Migración y Relaciones de género en México*. México DF: UNAM.IIA/GIMTRAP.
- CARRASCO, H. y LENTZ, C. (1985): *Migrantes. Campesinos de Licto y Flores*. Quito: Abya-Yala.
- EREL, U. (2002): "Reconceptualizing Motherhood: Experiences of Migrant Women from Turkey Living in Germany". En D. Bryceson y U. Vourela: *The Transnational Family. New European Frontiers and Global Networks..* London & New York: Berg.
- ESCRIBÁ, A. (2000): "The Position and Status of Migrant Women in Spain". En F. Anthias y G. Lazaridis: *Gender and Migration in Southern Europe..Women in the move*. Oxford: Berg.
- KYLE, D. (2003): *Transnational Peasants: Migration, Networks and Ethnicity in Andean Ecuador*. Johns Hopkins University Press.
- GEORGE, S. M. (2005): *When Women Come First. Gender and Class in Transnational Migration*. Berkeley: University of California Press.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, R. A. (2001): "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género". *Debate Feminista*, 24.
- HERRERA, G. (2005): "Mujeres Ecuatorianas en las Cadenas Globales del Cuidado". En Herrera, G. Carrillo, M. C. y Torres, A.: *La Migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes , e identidades*. Quito: Flacso-Plan Migración Comunicación y Desarrollo.
- HONDAGNEU SOTELO, P. (1997): «I am here but I am there: The Meaning of Latina Transnational Motherhood.» *Gender and Society* 11(5). Pp. 548-571.
- MARTIN DÍAZ, E. y SABUCO, A. (manuscrito): *Las Mujeres en la Globalización: El nuevo tráfico de alianzas y mercancías*. Sevilla.
- MEÑACA, A. (2005): "Ecuatorianas que «viajaron». Las mujeres migrantes en la familia tradicional". En G. Herrera, M.C. Carrillo y A. Torres: *La Migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes , e identidades*. Quito: Flacso-Plan Migración Comunicación y Desarrollo.
- MILES, A. (2004): *From Cuenca to Quenns. An Anthropological Story of Transnational Migration*. Austin: University of Texas Press.
- PARREÑAS, R. S. (2001): «Mothering from a Distance: Emotions, Gender, and Intergenerational Relations in Filipino Transnational Families.» *Feminist Studies* 27(2).
- PARREÑAS, R. S. (2005): *Children of Global Migration. Transnational Families and Gendered Woes*. Stanford: Stanford University Press.
- RENS, M. (2003): *Mitad del Mundo. Mujeres, identidad y simbolismo en Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala/Fundación Marjan Rens.
- SASSEN, S. (1998): *The Mobility and Flow of Labor and Capital*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SUÁREZ NAVAZ, L. (n.d.): *La migración Rumana a España, una panorámica*. Número monográfico, coeditado con Rosa Aparicio en *Migraciones*, en prensa (primavera 2007).

Güiro, Agbe o Chekeré: ceremonia y rito en un instrumento de música

Victoria Eli Rodríguez
Universidad Complutense. Madrid

Resumen

El estudio del patrimonio organológico pone en evidencia estructuras de interés para la comprensión integral de las distintas culturas que convergen en el espacio caribeño, constatando niveles de transformación y desarrollo para el conjunto de la sociedad actual. Uno de los conjuntos instrumentales de importancia entre los que participan en la música del Caribe, y en particular en Cuba, es el de los güiros, agbe o chekeré. Sus especificidades morfológicas, denominación, construcción, interpretación e inserción en la vida social y religiosa de la población cubana –partiendo de referencias hechas por los protagonistas de esta tradición–, permiten realizar asociaciones y análisis valiosos no sólo para la musicología, sino para varios ámbitos de las ciencias sociales como la historia, la antropología y la lingüística, entre otros.

Los instrumentos de música, ya de manera individual o como parte de conjuntos, se utilizan en diversas esferas de la cultura musical, siendo portadores de valores materiales y simbólicos, a la vez que poseen una fuerte articulación identitaria en el imaginario de un grupo o comunidad. Como consideraba el francés André Schaeffner¹ los instrumentos son ante todo *signos*: su materia, su forma exterior, el mismo hecho que encierran sonidos y el estar ligados a un conjunto de creencias, de hábitos y de necesidades humanas, que traducen elocuentemente, les sitúa en una encrucijada múltiple de técnicas, de artes y de ritos, vinculándoles con el contexto y con el conjunto del sistema de relaciones sociales en que se emplean (Schaeffner, 1968:303).

La heterogeneidad de confluencias y cruzamientos de migraciones de diversas procedencias en el Caribe, resultado de las formas de poblamiento ocurridas en la región desde el siglo XVI hasta el presente, se ha materializado, entre otros, en la existencia de una notable cantidad y variedad de instrumentos de música. Estos muestran historias particulares, poseen funciones específicas, y se han integrado a la cultura del área caracterizando un repertorio caribeño, como una evidencia más de las complejas transculturaciones que se producen en la región. El tránsito de poblaciones, procedentes sobre todo desde los espacios europeos y africanos hacia el Caribe, fue conflictivo dada la interrupción del proceso que tenía lugar en las tierras de origen, las mezclas interétnicas y la readaptación a un nuevo contexto económico; sumándose otras condiciones sociales generadas por las fuerzas de dominación que determinaron la reproducción y la recepción de la vida espiritual de europeos y africanos. El estudio del patrimonio organológico pone en evidencia estructuras de interés para la comprensión integral de las distintas culturas que convergen en el espacio caribeño, constatando niveles de transformación y desarrollo de importancia para el conjunto de la sociedad actual.

Uno de los conjuntos instrumentales de importancia entre los que participan en la música del Caribe, y en particular en Cuba, es el de los *güiros*, *agbe* o *chekeré*. Sus especificidades morfológicas, denominación, construcción, interpretación e inserción en la vida social y religiosa de la población cubana, permiten realizar asociaciones y análisis valiosos no sólo para la musicología, sino para varios ámbitos de las ciencias sociales como la historia, la antropología y la lingüística,

1. André Schaeffner (1895-1980) fundó 1929 en el Musée du Trocadéro, después Musée de l'Homme de París, el actual departamento de Etnomusicología. Desde esta institución realizó numerosas investigaciones de campo en diferentes países de África. Su libro *Origine des instruments de musique*, publicado en 1936, con varias reediciones, es uno de los textos imprescindibles en los estudios musicológicos y particularmente para la organología.

2. La obra fue reeditada en dos volúmenes en Madrid por la editorial Música Mundana en 1996.

entre otros. Un insoslayable punto de partida para el estudio de éstos y de otros instrumentos en Cuba es la obra *Los instrumentos de la música afrocubana* del historiador y antropólogo Fernando Ortiz (1881-1969). Publicada en cinco volúmenes, tuvo su primera edición en La Habana entre 1952 y 1955 y fue durante mucho tiempo la única bibliografía cubana que recogía la información más completa al respecto². La edición en 1997 del libro, en dos tomos y una carpeta de mapas, *Instrumentos de la música folclórico-popular de Cuba. Atlas* (La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana) brinda nuevos datos sobre el tema que son el resultado de los trabajos de campo llevados a cabo en Cuba y de la revisión y crítica a la bibliografía existente.

Varios nombres, un mismo instrumento

El güiro, agbe o chekeré es un instrumento que destaca por su belleza externa y la peculiaridad de su sonido. Siguiendo los parámetros de la descripción organológica es un idiófono de golpe indirecto, compuesto por un recipiente hueco que se obtiene del fruto de la planta cucurbitácea güiro amargo. El fruto se forra con un tejido en forma de red, al cual se ensartan indistintamente semillas o cuen-

tas de colores, o ambas, que funcionan como percutores externos en las paredes del vaso y provocan un complejo sonoro, resultado del sacudimiento del instrumento o del golpe en el fondo del fruto no cubierto por la red. (Fig. 1.)

Los términos empleados en Cuba para nombrar el instrumento son *güiro*, *agbe*, *abwe*, *aggüe* o *chequeré*, pero de ellos, güiro es el más extendido y utilizado por los practicantes de la santería, principales portadores de esta tradición ritual y musical. En ocasiones les llaman agbe, abwe, o aggüe y es poco común el empleo de chekeré; sin embargo, este último término está ampliamente difundido en otros sectores de la población no vinculados con el culto, asociado a la música bailable que se interpreta en los espacios de ocio.

La palabra güiro es de origen indoamericano, denominándose así a la planta y su fruto, y a los instrumentos hechos de ella. Los restantes nombres son de ascendencia africana, empleados sobre todo entre los yoruba y los ibo también para referirse al fruto de una cucurbitácea de forma larga y pedúnculo o simplemente una calabaza; los yoruba emplean *shekeré* para denominar a los instrumentos de este tipo, y para un tambor hecho de cierto tipo de calabaza, adjudicándosele al vocablo un sentido onomatopéyico.

El instrumento se encuentra ampliamente extendido por el territorio africa-



Figura 1. Trío de güiros cubanos. De izquierda a derecha: mula, caja y cachimbo. Foto: Carlos M. Fernández, Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana.

no, sobre todo en zonas de África Occidental y Central. El área de presencia y expansión más definida comprende: Senegal, Guinea, Guinea Bissau, Sierra Leona, Liberia, Costa de Marfil, Togo, Benin, Nigeria, Camerún, Guinea Ecuatorial, Mali y Níger, y algunas zonas de África Oriental. Su utilización en diferentes regiones y entre diversos grupos etnolingüísticos agrega otras palabras como *aoyao*, también entre los ibo, y *kayi* o *kabayi* en el antiguo Dahomey, hoy República de Benin (Ortiz, 1952, vol.2:123, 137-38), *toua* en Costa de Marfil³ y *axatse* en Ghana (Jones, 1959:55). En el libro *Anagó. Vocabulario lucumí...*, de Lydía Cabrera, aparecen los vocablos *abguá*, *abuá*, *agbé*, *agbeyé* (*igbeyé*) y *agüe*, con el significado de güiro o calabacín (op. cit, 1970:22, 24, 34, 36), y en *El monte*, otro libro de la misma autora, se hallan *egguo*, *igbá* y *agbe*, también para referirse a güiro (op. cit. 1996: 22, 24, 34, 36). El término castellano, güiro, muestra una clara correspondencia con las denominaciones empleadas por distintos grupos y lenguas en África para nombrar a este fruto.

En el espacio ritual de la santería, el güiro se toca en conjuntos de tres, junto a las tumbadoras o congas —de una a tres— y a un idiófono de metal, comúnmente conocido como campana o hierro, que puede ser la hoja de una azada o un cenorro. Los tres güiros son semejantes en su forma y ornamentos, pero presentan diversas dimensiones, alturas o registros y funciones musicales. Se les llama de mayor a menor, es decir del registro grave al agudo: caja, mula y cachimbo; caja, mula y *omelé*; caja, segundo y cachimbo; caja, dos golpes y salidor; caja, dos golpes y un golpe; caja, segundo y un golpe; caja, segundo y uno; sencillamente caja, dos y uno; también tres, dos y uno; caja, marcador y repicador, y otros intercambios de estos términos en los registros iguales. Puede apreciarse la utilización de palabras en castellano para nombrar a cada instrumento, y no se ha hallado para identificarlos individualmente —a excepción de *omelé*, que significa niño, joven o pequeño, en lengua yoruba— la permanencia de términos relacionados con las lenguas africanas antecedentes. Caja para el güiro mayor coincide con la forma de nombrar al tambor más grave en distintos conjuntos pertenecientes a la clase de membranófonos; algo similar ocurre con mula, cachimbo, *omelé*, dos golpes, marcador, repicador y salidor, muy recurrentes entre los distintos conjuntos de tam-

bores cubanos, también asociados a su altura o registro y función musicales. El empleo y permutaciones en los nombres asignados a los instrumentos ponen de manifiesto los complejos procesos de interinfluencias y síntesis culturales, y de ellas terminológicas, ocurridos en Cuba entre conjuntos instrumentales de diversa procedencia africana y europea.

La terminología genérica y la manera de llamar a sus intérpretes añaden más información relacionada con la incorporación de este instrumento a la cultura de Cuba, integrándose a ella de manera total y coherente. Al tocador se le llama güirero; aunque según Fernando Ortiz, pudiera llamársele *aggüerero*, sin embargo en el presente no se ha hallado esta referencia, por lo que se le considera extinguida, así como el desconocimiento por los músicos e informantes de la palabra *onichekeré*, empleada entre los yoruba para designar al ejecutante (op. cit. vol.2:123). Se les llama güiros a las ceremonias de santería en que participan estos instrumentos, pero también a los festejos domésticos que no tienen ninguna implicación ritual, siendo utilizado habitualmente por la población cubana como sinónimo de fiesta o diversión. Otras palabras, ya poco frecuentes, son *bakosó* y *wemilere*, sustituidas por *bembé*, empleada también para referirse a un evento ritual-festivo o a una fiesta. Si bien es cierto que la búsqueda de información conduce a tratar de hallar “términos auténticos u originarios”, los resultados alcanzados en este aspecto muestran la capacidad de los portadores de la tradición de sustituir el vocabulario africano antecedente a partir de la práctica en una nueva situación o contexto.

Volviendo a la morfología e historia del instrumento destacan otras características de interés. Los *agbe* (güiros) africanos más comunes son los que presentan los exopercutientes en una red situada como franja central y estrecha sobre el vaso o fruto resonador, encontrándose las cuerdas que forman esta red anudadas hacia el fondo, o sueltas. Unos idiófonos enmallados con un mango para asirlos, a manera de sonajas, fueron empleados en Cuba por los arará (grupo etnolingüístico ewe-fon) y los lucumí (grupo yoruba), pero se encuentran extinguidos (Ortiz, 1952, vol.2:118-19; Jones, 1959:55), hallándose aún vigentes en África, por ejemplo, entre los ewe de Ghana. Este tipo de instrumento, con un tejido de red y los percutores en toda la superficie muestran similitud en su confección con

3. Tal denominación aparece en el disco de larga duración *Masques Dan Côte D'Ivoire*. OCORA OCR 52. 1983. (N. de A.)

los güiros cubanos. Sin embargo en el güiro, construido y empleado en Cuba, se han integrado un principio sonoro acústico y una técnica constructiva que existen en África en dos especies instrumentales diferentes (León, 1960: s. p.). Esta síntesis ocurrida en Cuba evidencia otra faceta del proceso de integración histórica de los aportes africanos a la cultura de América, ya que el instrumento toma caracteres nuevos como consecuencia de la adecuación de estos grupos portadores a diferentes circunstancias económicas y relaciones sociales impuestas en un medio que les era ajeno.

Instrumento de música, religión y ritualidad

El conjunto instrumental de güiros participa fundamentalmente en las diferentes ceremonias de la santería: conmemoración, ofrenda, limpieza y mortuorias o de ancestros. Su función principal es la de acompañar los cantos y bailes dedicados a cada deidad u oricha del panteón yoruba durante estas ceremonias, aunque lo común es emplearles con un carácter festivo o de diversión, rasgo sobre el cual se pone el mayor énfasis; incluso se utilizan para acompañar los "*cantos de puya*", en que el texto reviste una importancia primordial, pues busca provocar al oricha o santo, para que se presente en la celebración.

El complejo religioso Ocha-Ifá, Regla de Ocha o simplemente Ocha practicado en Cuba con el nombre de santería es la forma de religión popular más extendida en el país, que halla equivalencias en las ceremonias de los arará e iyésá también en Cuba, el culto a Shangó de Recife (Brasil) y el vudú de Haití. Esta religión fue traída a América por los hombres y mujeres africanos sometidos a la trata esclavista, y fundamentalmente es una reorganización y readaptación a un nuevo medio de la tradición religiosa de los yoruba de Nigeria. Una buena parte de los africanos procedentes del área ubicada en la margen oeste del río Níger se identificaron en territorio cubano bajo la denominación metaétnica de *lucumí*, término originado del vínculo del tráfico de esclavos con la jefatura o factoría costera de Ulkani o Ulkumi desde donde eran embarcados los africanos.

La presencia de esta población en Cuba se hizo creciente desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta la primera del XIX; sobre todo, en los decenios comprendi-

dos entre 1820 y 1840, cuando la trata tenía caracteres ilegales, pero contradictoriamente esta fuerza de trabajo era muy demandada a causa del auge de la producción azucarera y otros rubros de la economía y la vida social. Los *lucumí* constituyeron en la zona centro-occidental un grupo cuantitativamente numeroso y en cifras porcentuales de la composición étnica de la población africana en Cuba, ocupan el segundo lugar tras los congos (CIDMUC: 1997:23). Su incorporación tardía a la integración del poblamiento cubano y el alto nivel de desarrollo alcanzado por esta cultura en África, posibilitaron la reorganización de las tradiciones propias en otro medio económico y social, conservando muchos de los rasgos distintivos de procedencia tales como el sistema y la organización de las creencias y el mundo ritual. La presentación de nuevos iniciados (*iyawo*), por parte de sus padrinos (*babalocha*) y madrinan (*iyalocha*), la conmemoración de la fecha de iniciación —llamada comúnmente "cumpleaños de santo"—, las ofrendas a la deidad principal de la casa templo, un tributo pedido por el oricha y ceremonias funerarias pueden ser ocasiones para "celebrar un toque" o para "dar un tambor"; ceremonias que constituyen importantes momentos de reunión para los creyentes. Por medio de los toques, los cantos y la danza se celebra la presencia de los orichas y los actos rituales y festivos aseguran no sólo la plenitud espiritual de los creyentes, sino la continuidad de una tradición fuertemente arraigada entre la población cubana. El plano instrumental actúa en correspondencia con el canto y a pesar de su papel acompañante, se manifiesta dinámico, comunicativo y a un nivel muy superior con relación a los demás elementos, ya que es capaz de promover y detener la danza, así como estimular los estados sugestivos de los creyentes. Este, como otros conjuntos instrumentales empleados en la santería, posee un papel colectivizador, entre las deidades y los creyentes (Eli, 1998:134).

Para tocar el instrumento los músicos permanecen de pie y en el toque participan las dos manos. El güiro se sostiene por la parte superior o cuello y es frecuente que el güirero introduzca el dedo pulgar por una pequeña asa de cordel próxima a la "boca" y enrolle este cordel a su dedo. La forma más extendida es sujetando el güiro, ya por el cuello o por la lazada, con la mano derecha y, excepcionalmente, se introducen los dedos

dentro de la boca sin presionar de manera excesiva y se imprime un movimiento de sacudimiento, mientras que la mano izquierda en forma ahuecada se utiliza para golpear el fondo del instrumento o culo; a esta manera de tocar se le llama dando. Otras formas de interpretación son: con ambas manos se sujeta el güiro, una por la parte superior y la otra por la inferior, y se sacude o agita fuertemente y se produce un jamaqueo o malleo a manera de trémolo; ocasionalmente el tocador puede lanzar su instrumento al aire y después lo recoge con ambas manos, acción conocida como tirando. En los toques son frecuentes las sacudidas de arriba abajo, con cierto sentido de rotación o batimiento, sujetando el güiro con una mano por la parte superior y con la otra por la inferior. Entre los músicos hay verdaderos virtuosos, distinguiéndose los intérpretes de la caja -el güiro más grave- por la realización de algunos movimientos casi malabares durante sus interpretaciones. (Fig.2)

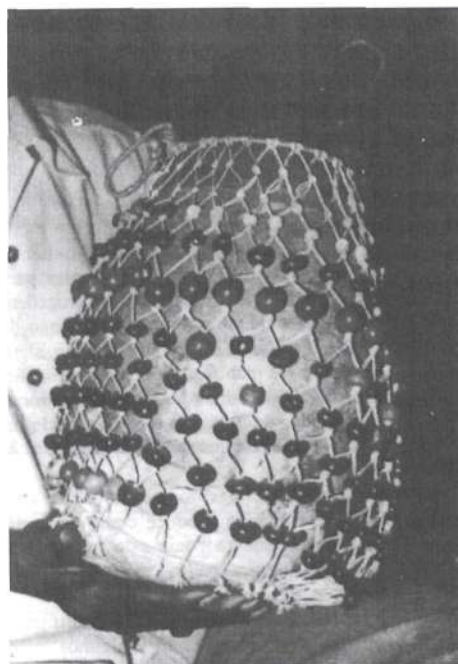
La alternancia golpe-sacudimiento es la más distintiva para tocar los güiros, y según información recogida por Ortiz, se conoció en La Habana a principios del siglo XX a partir de las enseñanzas de un músico lucumí llamado Adofó, cuando se intentaba una aproximación al toque de tambor, ya que se llegó a prohibir tocar los "tambores africanos" (op.cit:126). Otro dato de difícil comprobación es el que se tocasen los tres güiros juntos, pero los músicos no estaban de pie, sino sentados, y se colocaban los instrumentos descansando sobre las piernas con la boca libre hacia arriba y los golpeaban de un lado y de otro. Esta manera de percudir era propia de músicos africanos o descendientes de éstos de origen makua residentes en un ingenio próximo a la ciudad de Zulueta, hoy en la provincia de Villa Clara, en la década de 1910 (op. cit:140). Nada semejante se encuentra en la actualidad, ni en ésta ni en otra localidad del país.

Teniendo en cuenta las funciones musicales específicas que realiza cada uno de los instrumentos en el conjunto, hay toques que son casi exclusivos de determinado güiro. En todos suele realizarse la alternancia sacudimiento-golpe, pero es una regularidad en el más pequeño; en el mediano se ejecuta el sacudimiento-golpe y el jamaqueo o malleo. En la caja son habituales los floreos, y al toque sacudimiento-golpe se añade con gran frecuencia el jamaqueo o malleo, a punto tal de considerarlo un movimiento recu-

rente y habitual de la caja; rotando y tirando también son casi exclusivos del güiro mayor.

Durante el toque la caja se coloca invariablemente al centro, lo común es que a la izquierda se sitúe el más pequeño y a la derecha, el mediano. No obstante, se ha observado la inversión de estos últimos, incluso entre tocadores de un mismo conjunto en diferentes ceremonias de santería⁴. Asimismo, la situación de los güireros respecto de las tumbadoras y la campana, tampoco resulta siempre la misma. Las posibilidades de permutación son varias donde los güiros pueden hallarse al centro o en los extremos izquierdo o derecho con variantes en la colocación de los membranófonos e idiófono; pero se mantiene invariable que los tres güireros toquen uno junto a otro en un área común, propiciando la íntima integración funcional entre éstos, y entre ellos y el resto de los tocadores. En las ceremonias, el toque es casi continuo, se producen pocas pausas y los ejecutantes van rotándose con el objetivo de sustituirse; sobre todo, en los instrumentos de ejecución tan agotadora como la caja y las tumbadoras.

Los registros o alturas de los güiros están distribuidos en tres planos: agudo, medio y grave, y las formas de ejecución y función musical durante el toque le brindan a cada plano un sentido sintáctico específico, que se corresponde con la función religioso-festiva del conjunto. El toque se inicia con el sonido de la campana o hierro y después se incorpora el



4. En observaciones periódicas al conjunto de Güiros San Cristóbal de Regla, en Ciudad de La Habana, pudo apreciarse en varias oportunidades cambios de posición de los güiros pequeño y mediano, respecto de la caja, y del conjunto de güiros en relación con las tumbadoras y el hierro. (N. de A.)

Figura 2. Durante el toque el músico sostiene el güiro por la parte superior, le imprime un movimiento de sacudimiento y golpea el fondo. Foto: Carlos M. Fernández, Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana.

güiro más pequeño que ocupa el plano agudo (el cachimbo, omelé, salidor, un golpe o uno). Este güiro ejecuta diseños breves, simples y constantes. Las palabras utilizadas como apelativos se refieren a aspectos de su morfología y su función musical. Es el encargado de salir, iniciar o abrir el toque, es el uno, el primero que entra de los tres güiros. La mula, dos golpes, segundo o dos, se sitúa en el plano medio. Su nombre subraya el momento en que se incorpora al toque, su orden de aparición: "entra segundo", dicen los tocadores. Ambos planos —medio y agudo— son de *función referente*, ya que, al igual que la campana o hierro, poseen un toque reiterativo y estable que ordena el discurso musical. El plano grave, lo ocupa la caja; se incorpora inmediatamente después que el güiro mediano y asume las improvisaciones, con un toque muy libre y próximo a la naturaleza "parlante" propia de los tambores de registro grave en otros conjuntos de antecedente africano. El tocador improvisa grupos rítmicos cada vez más complejos, utilizando para ello los recursos de ejecución del jamaqueo, la rotación, e incluso tirando al aire su instrumento sin perder el orden rítmico que existe.

Cuando en el conjunto participa una tumbadora ésta se une al toque casi simultáneamente con la caja o poco después de ella. En general, esta tumbadora de registro grave también realiza improvisaciones y en la ejecución se establece cierta correspondencia entre la complejidad de su toque y el desarrollado por el güiro mayor. Al emplearse dos tumbadoras, en el espacio sonoro correspondiente a estos membranófonos se produce una división de planos en dos extremos: grave-agudo. La tumbadora más aguda inicia su discurso tras la caja o conjuntamente con ella y la tumbadora grave se incorpora inmediatamente después, e improvisa en correspondencia con el güiro mayor. El empleo de tres tumbadoras hace que la división sean aún mayor ampliándose a los registros: grave, medio y agudo y su correspondencia con los tres güiros.

En el toque de güiros no es frecuente la llamada *vuelta* o *viro*, es decir la realización de variaciones rítmicas para lograr una nueva combinación que acompañe al canto dedicado a las deidades, como ocurre por ejemplo en los toques de batá. La estructura y elaboración rítmica en este conjunto instrumental es más sencilla, y no existen muchos ni variados toques. En ocasiones, uno o dos toques acompañan

todos los cantos del *oru*. La interrelación música-danza que caracteriza las formas rituales y laicas de antecedente africano, propicia el enriquecimiento del toque. Se alcanzan momentos de climax cuando se produce la posesión de los participantes, a lo cual contribuye la destreza de las interpretaciones del cajero y del cantador.

La interpretación de los güiros no requiere de ejecutantes "iniciados" o consagrados, pues estos instrumentos no presentan generalmente fundamento o iniciación ritual. No obstante, según testimonios de varios santeros cubanos que colaboraron en esta investigación, como Benito Aldama, Eugenio Lamar y Zenaida Hernández, "antiguamente los güiros eran fundamentados y se les encomendaba a algún santo, se les daba de comer igual que al tambor, y se les sacrificaba animales",⁵ prácticas que aún conservan algunos creyentes.

Por intermedio de un informante fue posible conocer la costumbre de "bautizar" los instrumentos durante el proceso de construcción.

"Después de vaciado el güiro⁶, antes de comenzar a forrarlo debe lavarse. Para esto se recogen hierbas finas, hojas de algodón, de guanábana, romerillo, almendro y se "ripean" (se cortan en pequeños trozos) en el agua que se utilizará, después de estar un rato dentro de la cazuela se sacan; a esta agua se le añade agua bendita para bautizarlo, miel de abejas, cascarilla, pimienta de Guinea y manteca de corajo. Se vierte el agua así preparada sobre la superficie del güiro y se va restregando con las hierbas utilizadas y con jabón. Antes, se empleaba jabón de Castilla, ahora se utiliza jabón amarillo, no puede emplearse el jabón de "olor".⁷ Después de lavados cada uno de los güiros, se sacrifica un pollo y se le da la sangre a los tres, echándose la por arriba, así deben permanecer tres días, terminado el tiempo se lavan con agua de coco o agua clara y puede comenzarse a tejer la malla. Este bautizo le da potencia al güiro para sonar, si no es así no suena. La ceremonia se hace una sola vez y en ella están presentes tres o cuatro santeros, la persona indicada para hacerla es el dueño de la casa-templo donde se guardarán los güiros⁸.

Tal descripción puede encontrar correspondencia con otras ceremonias a las que se someten algunos tambores al ser fundamentados, y el que los güiros puedan o no estarlos se halla en el campo de las decisiones que tome el dueño del juego, regidas por sus conceptos religiosos.

5. Benito Aldama, Eugenio Lamar Delgado, Cucho. (Col. Dpto. Investigaciones Fundamentales, CID-MUC) y Zenaida Hernández Almira, n. 1930. Guanabacoa, Ciudad de La Habana, 1986 ("Diario de campo, Habana-Ciudad de La Habana", 1985-1986: s. p.).

6. Una vez seleccionado el fruto, se separa de la planta y se le corta el pedúnculo con un serrucho o segueta, quedando una abertura o boca por la que se extrae toda la pulpa o semilla que se encuentra en su interior, vaciándolo. Tras varios días cuando el fruto está seco, comienza a tejerse la malla que lo rodea, donde van insertadas las semillas, este proceso se conoce como "forrar el güiro".

7. Cuando se refiere a jabón amarillo se trata del empleado para lavar, mientras el de olor es el jabón de tocador. (N. de A.)

8. Esta descripción es el resultado del testimonio de varios santeros.

Ahora bien, el énfasis que ponen los informantes de mayor edad en la iniciación de estos instrumentos, nos lleva a estimar que la práctica fue habitual en momentos en que el empleo de los güiros, sobre todo, en áreas rurales del país, estaba ampliamente extendido, mientras que la posibilidad de contar con los tambores batá eran casi una excepción.

Los tocadores y cantadores pueden o no estar iniciados en la religión, pero sí es indispensable demostrar el dominio y conocimiento de la práctica musical inherente a las ceremonias. Los tocadores son siempre hombres, aunque Fernando Ortiz refiere que según informaciones recibidas de Schaeffner en el territorio ocupado por el África Occidental Francesa, estos instrumentos se usaban para ritos propios de la pubertad, cuando las muchachas llegaban a ella, adjudicándoseles un uso femenino, pero como bien asevera Ortiz, en Cuba no aparece antecedente alguno de tal carácter (op.cit: 136).

Santeros reconocidos coinciden en señalar que los güiros se utilizan no sólo en fiestas de santo, sino también en ceremonias de muerto⁹. Los toques de Eggun, pueden efectuarse durante las ceremonias del funeral en lo que se conoce como levantamiento del plato, o en ceremonias de conmemoración mortuoria en que se dedica el evento a Oyá. Según la tradición, antes de comenzar el Eggun debe echárseles cascarilla a los tambores y a sus tocadores para protegerlos, pero "no a los güiros, porque a ellos no les entra nada". La práctica más ortodoxa de la religión estima esta ceremonia sólo propia de los batá, pero de nuevo ha de destacarse que cuando el empleo de estos tambores resultaba inaccesible para los creyentes, por la suma de dinero que debía pagarse por su participación, y lo poco extendidos que se encontraban en el territorio cubano —en fecha anterior a 1960—¹⁰ se acudía a los güiros, que asumían algunas de las funciones rituales de los batá. Las ceremonias mortuorias, dedicadas a los ancestros, conservan aún cierta privacidad entre familiares y personas muy allegadas y es una de las partes más secretas de la religión, conservando su música los rasgos más ortodoxos. También pueden utilizarse los güiros en el llamado día del medio, durante la ceremonia de iniciación, cuando el iniciado o *tyawo*, recibe a quienes vienen a saludarlo y homenajearlo, mientras esto ocurre pueden ejecutarse los güiros propiciando la diversión y los festejos.

Los toques en las ceremonias ritual fes-

tivas de la santería son habitualmente muy concurridos por los creyentes. Antes de comenzar la fiesta, los güiros se presentan al fundamento o ángel guardián de la casa y se les debe poner aguardiente, con el aguardiente se soplan los güiros y los tambores con la intención de que todo transcurra en orden. Como sucede con otras ceremonias de antecedente yoruba, al inicio se dedica un oru (ciclo de cantos y toques) a las deidades, situándose frente al altar los tocadores y cantadores, quienes también deben asumir la parte del coro durante la alternancia solo-coro propia del canto. Una vez concluido este oru, los integrantes del conjunto se ubican en el área de la vivienda donde transcurrirá la celebración. En el sitio escogido, se colocan al fondo y frente a ellos los asistentes, con el fin de propiciar una mejor comunicación entre todos los que participan en la fiesta.

Presencia y difusión del conjunto de güiros en el territorio de Cuba

En las provincias de La Habana y Matanzas se encuentran las más antiguas referencias sobre los "inicios" de la música de güiros. Esta ubicación en el territorio cubano coincide con las áreas de mayor asentamiento de la población lucumí y de mayor arraigo de la música de procedencia yoruba. Fijar fechas que precisen con exactitud el momento en que estos instrumentos comenzaron a emplearse, resulta difícil. Ya se les conocía desde el siglo XIX, pues los testimonios recogidos entre personas de edad avanzada, que recuerdan narraciones de sus padres y abuelos llevan esa memoria, individual y colectiva, a los ochocientos. Volviendo a la fuente obligada de Fernando Ortiz, este señala la antigüedad de más de un siglo del trío de agbe que ilustran la página 133 del volumen 2, en *Los instrumentos de la música afrocubana*, a la vez que subraya que se usaban en tiempos de la esclavitud.

En el periódico *El País*, publicado en La Habana y fechado el 6 de mayo de 1886 aparece:

"Luego y a súplica nuestra escribió un buen artículo sobre la materia nuestro colaborador Armenio N. Litz (anagrama del pianista habanero Lino N. Martínez) después que algunos amantes de la regeneración de nuestras costumbres nos siguieron en la difícil campaña y última-

⁹ Para esta investigación fueron de gran importancia los testimonios de los santeros Amado Díaz, Papo Argüelles, Benito Aldama y Zenaida Hernández. Todos son muy respetados por la comunidad de creyentes.

¹⁰ Véase Victoria Elí Rodríguez, "Instrumentos de música y religiosidad popular en Cuba", *Antropología*, 15-16, 1998:118-119.

mente La Caridad del Cerro corona la obra con su nueva orquesta [se refiere a la orquesta dirigida por Raimundo Valenzuela] donde se manda que vuelva a Güinea ese instrumento estúpido que consistía antes en unas cuentas móviles sobre una güira que luego se sustituyó por un rallo de cocina y hoy está representado por un güiro cimarrón".

Este fragmento recogido por la musicóloga Zoila Lapique en su libro aún inédito "Música colonial cubana, volumen II", reafirma el criterio del empleo de idiófonos enmallados con percutores externos ya en el siglo XIX. Según la descripción del instrumento puede inferirse que se trataba de una maraca de red o propiamente de un agbe, pero ya fuese uno u otro, se evidencia la repulsa que tal inclusión provocaba; a la vez que se señalaba despectivamente el retorno a Guinea del instrumento, en alusión al criterio de procedencia generalizado de todo lo que tuviese vínculos con la cultura africana.

Los conjuntos de güiros más antiguos vigentes en la práctica religiosa de la santería en Cuba son: "El Niño de Atocha", fundado en 1922, en la ciudad de Limonar, provincia de Matanzas; y "Aggüe", fundado en 1936, en Nueva Paz, La Habana. Ambos se encuentran en ciudades, que aunque poseen todos los servicios sociales de los centros urbanos, la tradición sigue identificando como el "campo", para referirse a zonas del interior del país distantes de la capital. Estas y otras agrupaciones permiten trazar un hilo de continuidad y relación con otras casas-templo próximas situadas en las localidades de Jovellanos, Perico, Pedro Betancourt, Unión de Reyes y Güines. También se encuentran importantes agrupaciones de güiro en la ciudad de Matanzas y en los municipios de Guanabacoa, Regla, Centro Habana y Habana Vieja, en la provincia de Ciudad de La Habana.

Desde todas las áreas enumeradas se mueven las agrupaciones y sus tocadores hacia sitios cercanos o se trasladan a localidades más occidentales y orientales. El campo o la ciudad son indistintamente contextos de gran demanda de las ceremonias religioso-festivas. La posibilidad y facilidad en la obtención del fruto y la relativa sencillez constructiva del instrumento, junto al proceso menos complejo de su fundamentación o iniciación religiosa —en los casos en que se hiciera— y el ser menos costosa la contratación de los tocadores para las ceremonias, han motivado que este tipo de agrupación

exista con mayor profusión que los tambores batá, a pesar de su menor significación ritual.

También se ha aludido como causa de la profusión de estos conjuntos el que en varias oportunidades durante la etapa republicana, a partir de 1902, se prohibió el toque de tambor, en represalias por supuestos desórdenes públicos, o con el fin de "blanquear" la cultura, argumento que esgrimieron no pocos políticos en períodos de los gobiernos de José Miguel Gómez (1909-13), o de Mario García Menocal (1913-21), entre otros. Aunque tales argumentos y restricciones fueron reales el hecho de estar íntimamente ligadas estas prácticas religiosas a los sectores más humildes de la población, no resulta extraño que se acudiese con mayor frecuencia a los güiros y se dejaran los batá para las ceremonias más ortodoxas del culto cuando esto fuera posible.

El conjunto de güiros ha rebasado lo que pudiera considerarse sus fronteras primarias en La Habana y Matanzas. Se encuentran agrupaciones de esta índole en otras provincias de Cuba, en correspondencia con lo que algunos dicen: "el santo ya llega de Pinar del Río a Oriente", para indicar la extensión y profusión de esta práctica religiosa. A partir de las décadas de 1930 y 1940 se intensificaron los procesos migratorios internos que llevaron la santería hacia las provincias más orientales (los antiguos territorios de Camagüey y Oriente), propiciando la integración de agrupaciones capaces de servir en las prácticas rituales. En algunos de estos grupos se asumía la tipología de integración de los conjuntos de La Habana y Matanzas y las características de sus cantos y toques, tomados como modelos de comportamiento religioso en la medida que eran los propios santeros quienes emigraban hacia esas provincias; en otros se producían variantes a partir de los modos de hacer locales o regionales.

Durante este periodo el conjunto ha sufrido transformaciones sobre todo en lo que atañe a la participación de las tumbadoras o congas. Resulta muy interesante contrastar los testimonios de algunos de los protagonistas de esta tradición: Papo Argüelles afirma que hasta la década de 1940 se tocaba sólo con güiros y un hierro, pero ya desde antes del triunfo de la Revolución (hecho que ocurre en 1959), se empezó a tocar con una tumbadora. Según su criterio, esto respondió a la persecución "que había antes de los toques de tambor"¹¹. Evangelio Drake considera

11. Angel Orlando Argüelles, Papo Argüelles, n. 1926. Perico, Matanzas, 1987 (Col. Dpto. Investigaciones Fundamentales, CíDMUC).

que no se tocaba con tumbadora hasta 1940 aproximadamente, después de esta fecha se añadió una y tras los 60 se incorporó la otra¹². Manuel Ortiz Oliveira expresó que en Calabazar antes de 1959 se daban toques de güiro, con tres güiros, guataca (o campana) y un acheré (sonaja), la tumbadora se incluyó después de la Revolución¹³. René Robaina asegura que en la capital fue él quien introdujo por vez primera una tumbadora en el conjunto de Güiros San Cristóbal de Regla al fundar la agrupación en 1955, y que alrededor de la década del 70 añadió la segunda¹⁴. Benito Aldama dice que el conjunto de güiros utiliza una tumbadora. "Yo he visto utilizar en otros conjuntos dos o tres, pero yo utilizo una nada más"¹⁵.

El empleo o no de membranófonos en las agrupaciones más antiguas y el momento en que tras la incorporación de una se sumaron dos o tres, resaltan como aspectos coincidentes y divergentes en los testimonios recogidos en las provincias de La Habana y Matanzas. En la bibliografía disponible acerca del empleo de estas agrupaciones en África se señala que es común el acompañamiento sólo con el trío de agbe de cantos festivos o rituales en zonas de Nigeria, Benin y Ghana, también en Senegal resulta frecuente el batir de los güiros junto a voces femeninas (Nikiprowetzky, 1962: s. p.). Entre los pueblos de Nigeria, el juego de shekeré puede tocarse sólo o junto con el juego dundún; y estos últimos, los batá, los shekeré y los apinti no se mantienen en grupos herméticos, sino se mezclan libremente unos con otros (Laoye, 1961, año 1, no. 6: 23).

El uso entre algunos practicantes del juego de güiros solos, sin la presencia de la tumbadora, pudo ser la forma más ortodoxa y arcaica hasta fechas que oscilan entre las décadas de 1930 y 1940. Sin embargo, la inclusión de una o dos tumbadoras, pudo resultar de la interrelación con el conjunto de tambores de bembé, empleados y aún más extendidos en la santería que los güiros. Se produjo otra reorganización o síntesis, en este caso entre el trío de güiros, aún apegado a la morfología y ritualidad de las antiguas prácticas antecedentes y la síntesis con el sencillo tambor clavado y después de aro y llaves empleado con frecuencia para compartir con los santos. Tras la incorporación de uno, se sumó un segundo plano en otro membranófono, en fases progresivas, hasta la presencia de tres tumbadoras.

En zonas orientales, incluidas las antiguas provincias de Camagüey y Oriente, el proceso que llevó a la integración de los conjuntos de güiros muestra varias diferencias. La santería a la manera de las provincias occidentales, resulta un fenómeno relativamente reciente, pues se produjo tras la década de 1930. No quiere decir que hubiese un desconocimiento de esta tradición ritual y a la vez musical y danzaria, sino que su realización no poseía la ortodoxia de lo que acontecía en Matanzas o en La Habana, empleándose para los toques conjuntos integrados por membranófonos de características morfológicas y formas de ejecución diversas, conjuntamente con los hierros o campanas. Esta diversidad y heterogeneidad dadas por la interrelación de aportes culturales de procedencia étnica diversa y la síntesis operada en el propio individuo cubano, permiten inferir que algunos rasgos de aparente variabilidad dentro de la conformación del conjunto, como el empleo de tres tumbadoras o las afirmaciones de que se toca bembé con tumbadoras, hasta seis¹⁶, y dos o tres güiros, constituye el resultado de un fenómeno de posterior incorporación de estos idiófonos al conjunto de tambores de bembé y no la presencia del conjunto de güiros en su constitución más antigua.

Las características morfológicas de este instrumento en Cuba, su extensión territorial y las peculiaridades tipológicas que presenta el conjunto en que participa en una u otra área geográfica del país, occidente u oriente, evidencian el proceso histórico que conllevó su total inserción en la cultura cubana, a punto tal que, sin desconocer sus vínculos con los elementos antecedentes africanos, su historia y difusión en Cuba presenten caracteres indiscutibles de identidad con la cultura musical gestada y definida por el individuo cubano en su territorio.

¹² Evangelio Drake, n. 1910. Unión de Reyes, Matanzas, 1989 (Col. Dpto. Investigaciones Fundamentales, CIDMUC).

¹³ Manuel Ortiz Oliveira, n. 1917. Plaza, Ciudad de La Habana, 1989 (Col. Dpto. Investigaciones Fundamentales, CIDMUC).

¹⁴ René Mario Robaina Seneca (Col. Dpto. Investigaciones Fundamentales, CIDMUC).

¹⁵ Benito Aldama ('Diario de campo, Matanzas', 1981: s. p.).

¹⁶ Bárbara R. González Ramos, n. 1938. Minas, Camagüey, 1989 ('Diario de campo, Camagüey', 1989: 147).

Bibliografía

CABRERA, Lydia (1970): *Anagó. Vocabulario lucumi (El yoruba que se habla en Cuba)*. Miami.

CABRERA, Lydia (1996): *El monte; Igbo Finda, Ewe orisba, Viliti Nfinda: notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folclor de los negros criollos y el pueblo de Cuba*. Miami: Colección Chichereku.

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DESARROLLO DE LA MÚSICA CUBANA (1995-97): *Instrumentos de la música folclórico popular de Cuba. Atlas*. La Habana: Ediciones GEO- Editorial Ciencias Sociales.

ELI RODRÍGUEZ, Victoria (1998): "Instrumentos de música y religiosidad popular en Cuba: los tambores batá". *Antropología*, 15-16, marzo-octubre. Madrid: Grupo Antropología.

JONES, M (1959): *Studies in african music*, London. Oxford: University Press.

LAOYE I.Timí de Ede (1961): "Los tambores yoruba". *Actas del Folklor*, año 1, no. 6. La Habana.

LEÓN, Argeliers (1960): "Del arsenal sonoro cubano". Separata de la *Revista Artes Plásticas* La Habana: Dirección General de Cultura, Ministerio de Educación.

Masques dan Côte D'Ivoire (1983), OCORA OCR 52, 33 rpm, París.

NIKIPROWETZKY, Talia M (1962): *Les griots du Senegal et leurs instruments*. París : Radiodiffusion Outre-Mer OCORA.

ORTIZ, Fernando (1952): *Los instrumentos de la música afrocubana*, vol. 2. La Habana: Publicaciones de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación.

SCHAEFFNER, A. (1968): *Origine des instruments de musique*. París-La Haye: Mouton et Maison des Sciences de l'Homme.

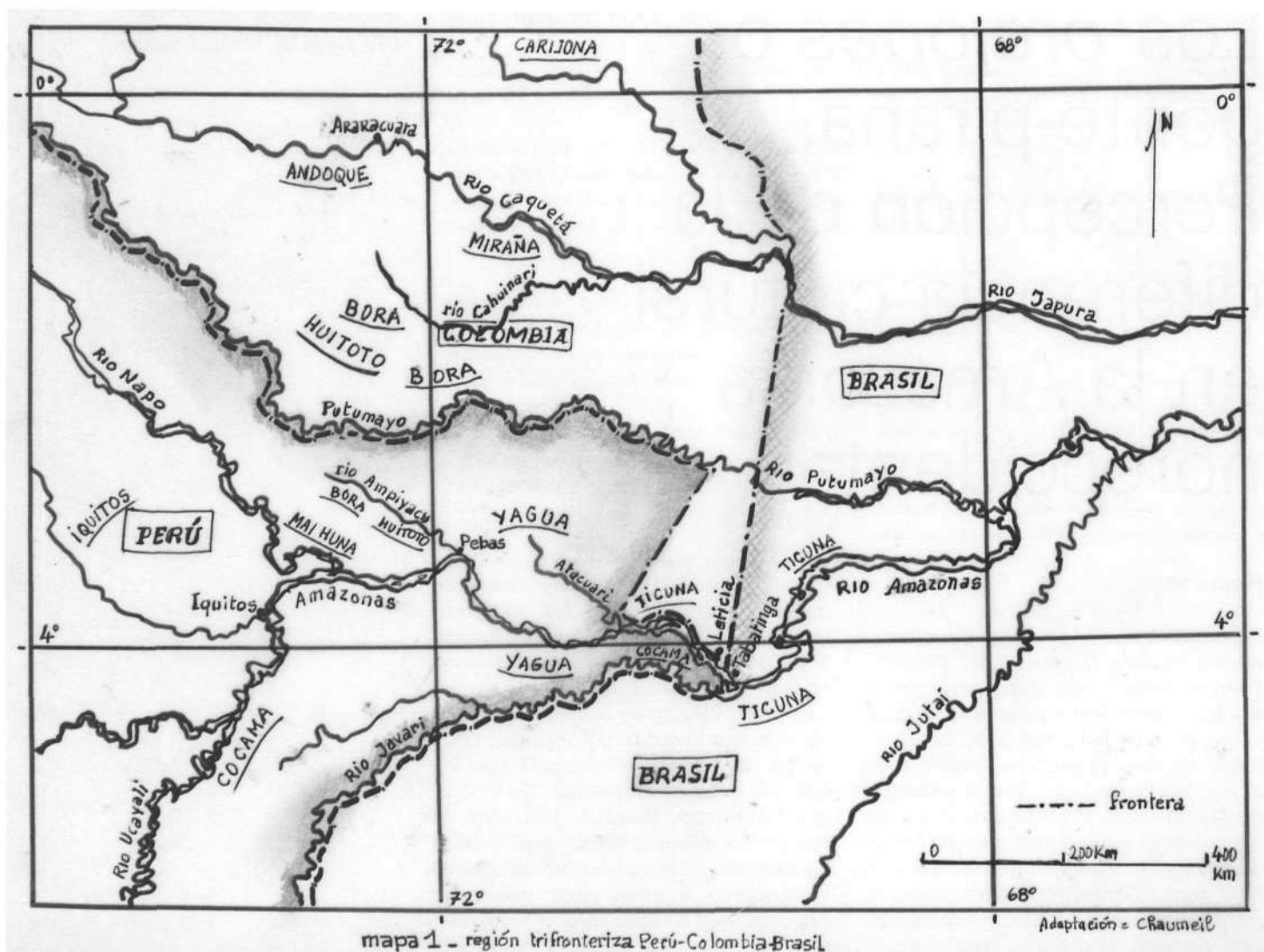
Los *orejones* o gente-piraña. Percepción de la diferencia cultural en la Amazonia noroccidental

Resumen

El presente texto propone un acercamiento al área fronteriza del Caquetá-Putumayo desde una perspectiva regional, focalizando sobre las relaciones entre varios pueblos indígenas afiliados a distintas familias lingüísticas (sobre todo Yagua, Huitoto y Bora), con el propósito de discutir (sobre qué criterio o fundamento) de la oportunidad o no de hablar de complejos culturales diferenciados en esta zona. Contempla varios aspectos como las denominaciones, la ornamentación corporal, el régimen alimenticio, la organización del espacio y el sistema de bailes y cantos rituales. Se llega a la conclusión que las «fronteras» entre dichos pueblos no son tan rígidas como a veces se ha sostenido, haciendo pensar más bien en la existencia en el pasado de un sistema de integración mayor en la región.

La amplia zona de la Alta Amazonia, que se extiende desde el río Amazonas hasta los ríos Putumayo y Caquetá, formando la actual región trifronteriza Perú-Colombia-Brasil [véase Mapa 1], constituye desde tiempos remotos el territorio de varios pueblos indígenas pertenecientes a distintas familias lingüísticas, entre los cuales se encuentran los Huitoto, Bora, Andoque, Ticuna y Yagua, para citar algunos. Esta zona saltó a la fama, por así decirlo, a principios del siglo XX cuando fue el teatro de las exacciones cometidas por los caucheros de la Casa Arana (explotación cauchera de siniestro

renombre) que condujeron a despoblamientos masivos entre los indígenas (sobre la Casa Arana, véase Pineda, 2000). Hasta estas últimas décadas poco se sabía sobre esta zona, faltando un trabajo antropológico de conjunto comparable a lo que sucedió, por ejemplo, en la región del Vaupès colombiano, con los famosos estudios vaupesinos. Sin embargo, disponemos ahora de una serie de etnografías suficientemente ricas y detalladas como para emprender un estudio comparativo e interrogarse sobre las características de este área o configuración regional en el contexto amazónico. Eso ha sido precisamente el motivo de un simposio organizado con ocasión del 51º Congreso Internacional de Americanistas que tuvo lugar en Santiago de Chile en 2003. La sesión tenía como propósito intentar definir mejor este supuesto «complejo cultural y lingüístico» del Caquetá-Putumayo desde una perspectiva regional, tomando en cuenta las semejanzas pero también los contrastes significativos que podían existir entre los grupos. Jürg Gasché, por ejemplo, habla de los Huitoto-Bora-Andoque como conformando una sociedad tribal amazónica plurilingüe «por compartir todos, a pesar de hablar lenguas distintas, un sistema ceremonial y de intercambio común del que quedaban excluidos (hasta donde podemos afirmarlo según testimonios históricos existentes) tanto los pueblos vecinos del Norte y Noreste, como los del Sur y Suroeste» (ETSA-Gasché, 1996 : 193-194), exclusión que no significa, por supuesto, que no haya habido influencias recíprocas.



Mapa 1. Región trifronteriza Perú-Colombia-Brasil

El presente texto enfoca precisamente esta temática desde la perspectiva o mirada de una sociedad indígena, los Yagua, que no pertenece explícitamente a este «conjunto social» del Caquetá-Putumayo, pero que sí mantuvo con él contactos en el pasado y sigue teniéndolos hasta hoy. Afiliados a una familia lingüística aislada (Peba-Yagua), los Yagua, que suman hoy unas 4000 personas, ocupan ambos lados del Amazonas: desde el Tahuayo, al oeste de Iquitos, hasta el llamado Trapecio colombiano al este, con una extensión al sur hasta el río Yavari (frontera con Brasil) y al norte hasta el Putumayo (y posiblemente más allá en épocas más remotas).

El objetivo de este ejercicio es sondear las líneas de continuidad y de discontinuidad entre ambos grupos, así como reflexionar sobre las relaciones y percepciones mutuas o cruzadas entre ellos con el fin de discutir (sobre qué criterio o fun-

damento) de la oportunidad o no de hablar de « áreas » culturalmente diferenciadas en esta región. Nos detendremos en particular sobre un aspecto de la ornamentación indígena poco estudiado en la región (con excepción del caso de los Tucano occidentales) pero que se revela muy significativo para los Yagua: el uso de discos auriculares como criterio de demarcación cultural. Si bien es cierto que dichos adornos no son usados en la actualidad como lo fueron en el pasado, los Yagua siguen refiriéndose a ellos para identificar y clasificar como «enemigo» a los grupos indígenas que los llevan. Se sabe, en efecto, que los ornamentos corporales constituyen uno de los rasgos más característicos de las sociedades amazónicas. Mucho más que simples adornos o disfraces, son percibidos como componentes ontológicos de la persona : se trata no solamente de una manera de socializar los seres, sino de constituirles

como humanos en el sentido más literal del término (Erikson, 1996: 323-325). Autores como Irène Bellier y Philippe Erikson han mostrado que los discos auriculares eran el criterio de identificación por excelencia entre los Mai Huna (Tucano occidentales) y los Matis de lengua pano, respectivamente (Bellier, 1991 y Erikson 1996).

Partiré entonces del planteamiento formulado por Juan Álvaro Echeverri (Echeverri, 2000: 179) en cuanto a la existencia de tres grandes configuraciones culturales o «canastos de pensamiento» para la región, que se distribuirían geográficamente de la manera siguiente:

- Al norte del Caquetá, uno sería el de la «gente que sopla tabaco» (incluyendo a los grupos Macuna, Tanimuca, Yukuna, Barasana y otros Tucano orientales).
- En el interfluvio Caquetá-Putumayo (inclusive más al sur) : la «gente del ambil», que se llama también «gente del Centro» (Huitoto, Bora, Miraña, Andoque, entre otros).
- Y en fin un tercero por definir, hacia el Amazonas por ambos lados, que podría incluir grupos como los Yagua, Ticuna, etc.

Según el autor, la «gente del Centro» presenta contrastes significativos con los demás grupos del Norte (Vaupés) y del Sur (Amazonas), diferencias que se expresan, según sus términos, «en la organización social, en los sistemas ceremoniales, en el desarrollo de un sistema conceptual abstracto más centrado en «la Palabra» antes que en la mitología y, sobre todo, en una concepción cosmológica que no se pliega al modelo general de intercambios recíprocos entre los seres humanos y naturales, tal como ha surgido de los estudios vaupesinos» (Echeverri, Franky y Zárate, 2001:23), estos elementos han sido confirmados entre otros, por los trabajos de Thomas Griffiths (1998) y Carlos Londoño (2000). En la nomenclatura de Philippe Descola, la «gente del Centro» entraría, en varios aspectos, en el tipo de ontología por él llamado *analogismo* (Descola, 2005). Descola llamó la atención sobre la necesidad de definir un «complejo cultural» no tanto en términos de rasgos culturales compartidos, como muchas veces se sigue haciendo, sino más bien a partir de los modos diferenciales de relaciones entre el hombre y los objetos de su entorno.

Juan Álvaro Echeverri agrega que uno de los rasgos que diferencia radicalmente estos grupos de los demás es el consumo

de tabaco en forma de ambil en combinación con sal vegetal, a diferencia del *mambeo* de coca (esto es, la toma de hojas de coca en polvo mezcladas con cenizas vegetales), que es también común a los pueblos indígenas del Norte (Vaupés) y posiblemente antaño a los Yagua, donde tenemos referencias de su uso desde mediados del siglo XVIII hasta principios del XX (Echeverri y Pereira, 2005:133-134). Diversos datos hacen pensar en una estrecha asociación, por aquel entonces, entre la toma de coca en polvo y las curas chamánicas. Hasta donde sabemos, el *mambeo* de coca es desconocido hoy en día entre los Yagua. Estos últimos interpretan incluso esta práctica como un atributo exclusivo de los Huitoto, al igual que la *caguana* (bebida a base de almidón de mandioca amarga) y el *casave* (pan de harina de mandioca), que forman parte del repertorio culinario de dichos pueblos. Los Yagua, por el contrario, se definen como «masateros», es decir como bebedores de *masato* (cerveza de mandioca dulce), y se distinguen, entre ellos, por la manera de preparar esta bebida fermentada, subrayando el papel clave del régimen alimenticio (al igual que los ornamentos corporales) en la construcción de las identidades propias.

Los monos nocturnos, Jimuai

Sabemos por distintos autores (por ejemplo Guyot, 1977 y 1979 y Karadimas 1997) que los Huitoto, Bora y Miraña orientan su espacio según una dirección este-oeste, siguiendo los grandes ejes fluviales (Caquetá, Cahuinari, Putumayo) cuyo trazado es determinado, según la mitología, por la caída de un árbol gigante. En el mito, el tronco se transforma en el curso principal del río, mientras que las ramas conforman sus afluentes. Los Huitoto, que se identifican como «gente del Centro», llaman a los grupos del norte del Caquetá: «gente de los animales» por tener éstos «relaciones de intercambio con los animales», mientras que designan a sus antiguos vecinos y enemigos Carijona (de lengua caribe) como «comegente». Es además a los Carijona que los Huitoto deben su etnónimo en la literatura etnográfica, que significa precisamente en lengua carijona «enemigo».

Para referirse a los Yagua, que se ubican al sur de su territorio, los Huitoto utilizan el término *jimuaï* (singular *jimoma*, derivado de la palabra para designar el



Foto 1. Hombre yagua llevando pinturas del clan paucar. Cliché B & J-P Chaumeil, río Cajocuma, 1973

mono nocturno «musmuqui» (*Aotes sp.*). Este término puede referirse a su vez a un «clan» (identificado en este caso con los Yagua) o a un grupo del «interior de la selva», el cual interviene como grupo de danzante en ciertos rituales Huitoto y Bora (Etsa-Gasché, 1996:197-198; Gasché, comunicación personal; Griffiths, 1998:271-272, y Tessmann 1999: 176 apunta *bimúas*). Volveremos sobre el asunto.

Tenemos también la información indirecta (Goulard, 1998:105), de un informante Ticuna afirmando que «los Miraña atacaban hasta hace poco a los Yowa (Yagua) quienes eran para ellos monos aullador por tener carne muy sabrosa». Jürg Gasché apunta de su lado la característica general de los monos, entre los Bora por lo menos, de ser perjudiciales y traviosos (Etsa-Gasché, 1996: 220). Ahora bien, queda por saber si el apelativo *jimuai* se refiere a estas características

(costumbres nocturnas, travesura) o a la carne sabrosa. La visita de un grupo Bora del río Yaguas-yacu a los Yagua del alto Cotuhé para cambiar hachas y sal por venenos y hamacas, trascriba hacia 1950 por el viajero Bertrand Flornoy, apunta claramente hacia la segunda hipótesis: «Antaño, los Bora mataban a los Yagua, hoy los Bora compran...» (Flornoy, 1955:137). Esto refleja también como los Yagua perciben y clasifican a sus vecinos y antiguos «enemigos» del norte.

La gente-piraña y los orejones

De manera genérica, los Yagua llaman los Huitoto, *mwitiotowanu* - literalmente «gente-piraña», en referencia a este pez (la piraña o piranha, *Serrasalmus sp.*), bien conocido por su comportamiento carnívoro y su dentición, que los Yagua utilizan especialmente para cortar la

punta de sus flechas para la cerbatana. Lo interesante es que los Yagua incluyen en esta categoría de «gente-piraña» no solamente a los Huitoto y Bora, sino también a otros grupos como los Mai Huna o «Coto» (Tucano occidentales) del río Napo, con los cuales tuvieron y siguen teniendo contactos, así como a grupos más lejanos, hoy en día desaparecidos (los Yuri y Coretú, por ejemplo).

El criterio principal para establecer dicha clasificación reside en la categoría de «Orejón». Los Yagua se refieren aquí a

la misma costumbre que tenían, según ellos, estos distintos grupos de llevar discos auriculares como marca de su condición de «come-gente». Como lo confirma un interlocutor Yagua: «Son todos orejones o huitoto por comer gente cruda»...

El término de «orejón/orejones» fue, como bien se sabe, empleado en el pasado por los españoles (aplicándolo primero a los Incas) y los colonos para designar indistintamente a todos aquellos indígenas que presentaban deformaciones auriculares (Koch-Grünberg, 1906:160-9;



Foto 2. Hombre yagua del clan guacamayo rojo.
Cliché B & J-P Chaumeil, río Cajocuma, 1973

Gasché, 1983 y Bellver, 1991), lo que era una práctica ampliamente difundida en la Amazonia. Sabemos, en efecto, que, con la notable excepción de los Yagua (ningún documento histórico les atribuye tal costumbre), todos los grupos indígenas que conforman la zona que nos interesa se deformaban o alargaban, hasta hace poco para algunos, los lóbulos de las orejas con discos u otros artefactos. Entre ellos, se destacan los Huitoto, Bora, Mai Huna, Cocama, Iquito, Ticuna, incluso los Yameo (hoy día extintos) que integraban la familia lingüística Peba-Yagua (Tessmann, 1999 y Espinosa, 1961). La clasificación «orejón» de los Yagua limita, por lo tanto, esta distinción para un conjunto de grupos ubicados al norte de su territorio. Hasta donde sabemos, los Yagua nunca practicaron ningún tipo de deformación corporal, aunque llevaban pinturas y adornos (coronas, cinturones, collares) de plumas o de dientes (animales o humanos). En materia de «orejones», los Yagua constituyen entonces una excepción regional, lo que verosímelmente les permitió utilizar este rasgo como signo diferenciador frente a la supuesta predación generalizada de los grupos vecinos del norte.

Según Bertand Flornoy (Flornoy, 1955:184) y Rafael Girard (Girard, 1958:50), los Yagua llaman también a los Bora, *mirene*, o más exactamente *miriane* «los que comen», derivado de *miria*: «carnívoro, voraz, comilón, caníbal», apelativo por otro lado congruente con la acepción de «gente-dientes» (*mira-aya*) en lengua nêngatu formulada por Dimitri Karadimas (Karadimas, 1997:118) para los Miraña, traduciendo en todo caso la misma idea de «comer gente».

Geografía mítica

Sin embargo, la categorización de estos «enemigos del norte» en tanto devoradores no se refiere solamente al tipo de relaciones que han tenido en el pasado (los Yagua recuerdan todavía las guerras con los Huitoto sobre el Putumayo en épocas anteriores al caucho), sino también a su manera de pensar y organizar su espacio o, si se quiere, su geografía mítica. Como tantas otras sociedades amazónicas, los Yagua piensan la «tierra» bajo la forma de un árbol gigante acostado, el tronco formando el río Amazonas, las ramas sus afluentes. El elemento central y organizador de su topografía es entonces un río: es un eje, un corredor de

circulación orientado este/oeste sobre el cual los Yagua dicen ocupar el «centro», *mëkandi jache*.

Cabecera	Centro	Bocera
(oeste)		(este)

Ahora bien, hemos mostrado en otros trabajos (Chaumeil, 1994 y 2004) que los Yagua conceptualizan el árbol-Amazonas como si fuera un tubo hueco, o mejor dicho una cerbatana (arma tradicional de los Yagua), en cuyo interior los Mellizos míticos «soplaron», hacia arriba (oeste), creando los distintos grupos que poblaron la tierra. Mientras que algunos de estos grupos, relata el mito, se quedaron sobre el eje central del Amazonas (con quienes los Yagua dicen haber tenido relaciones y mantener intercambios), otros se marcharon hacia el norte y el sur hasta «salir», por decirlo así (tomando como referencia la figura tubular de la cerbatana) de los límites del «tubo», es decir del espacio social que los Yagua limitan precisamente, en su geografía mítica, a los ríos Putumayo y Yavari. Encontrándose fuera de los límites, los Huitoto y los Bora se vuelven «enemigos» (perteneciendo, si se quiere, a otro «tubo»). Lo peculiar de este modelo es que no toma en cuenta la presencia, atestiguada en la segunda mitad del siglo XIX (Gasché, 1983), de grupos de habla Huitoto en la cuenca del río Ampiyacu (afluente del Amazonas), ni tampoco considera las familias Huitoto y Bora trasladadas desde el Putumayo en este mismo río Ampiyacu en el momento del conflicto entre Colombia y Perú en 1932-33 (sumando hoy unas 2000 personas), ni los que se encuentran alrededor de la ciudad de Leticia y en otras partes. Todo ocurre como si nada hubiera pasado ni cambiado desde la primera repartición de las gentes según el mito.

Si consideramos ahora el eje norte/sur, del Caquetá al Amazonas con el Putumayo en medio, tendríamos la repartición socio-espacial siguiente, teniendo en cuenta el doble punto de vista Huitoto y Yagua:

«Gente de animales»	_____ Caquetá
«Gente del centro» Putumayo /Huitoto, Bora, etc./	
«gente-piraña/orejones»	_____ Putumayo
«Gente del centro» Amazonas /Yagua/	

Lámina 3. a) Deformación auricular de los Coto (Tucano occidentales). Según Ch. Wiener (1883-1884) «Amazone et cordillères» En *Le Tour du Monde* XLVI. Paris. b) Botocudo con discos auriculares y labiales. Según Wied-Neuwied, M. *Reise nach Brasilien in den Jahren 1815-1817*. Frankfurt



Indien Coto (voy. p. 267).
Dessin de Vignal, d'après une photographie

a



Oreille d'Orejon Ccoto.

b



Sobre el eje este-oeste, según Mireille Guyot (Guyot, 1979), los Miraña del Caquetá «cierran» su sistema socio-espacial al oeste, a nivel del salto de Araracuara (donde se encuentra según ellos el asiento del árbol mítico) mientras que lo mantienen abierto al este, donde se encuentra el «dios del comercio», es decir, el espacio de intercambio de mercancías con los blancos. Los Yagua actúan a la inversa, en función de su propia experiencia del contacto: cierran su espacio al este (asiento del árbol) y lo abren al oeste, que es por donde llegaron los contactos con el exterior, es decir, desde los Andes siguiendo el río Marañón, mientras que para los Miraña el contacto se inició desde el bajo Caquetá (este). Vemos aquí cómo las formas de organización del espacio pueden informar sobre la manera con la cual ciertos pueblos han memorizado o inscrito su experiencia del pasado.

De «enemigo» a pariente

De hecho existen, hasta hoy, pocas alianzas matrimoniales entre los Yagua y los Huitoto-Bora en comparación con aquellas establecidas con otros grupos. Cuando, sin embargo, eso sucede, los Yagua lo hacen a través de su sistema clánico, el cual funciona no solamente como un mecanismo de diferenciación interna, sino también como un modo privilegiado de asimilación del exterior. Sin entrar en muchos detalles, los Yagua se reparten en una veintena de clanes exogámicos que llevan nombres de animales y de plantas, con una tendencia a la repetición de las alianzas entre dos mismos clanes. A un nivel superior, los clanes son agrupados en dos «mitades». Cada clan dispone de ciertos atributos, como adornos, pinturas corporales, repertorios de cantos y de nombres individuales, todos en estrecha relación con las especies epónimas o recordando una de sus características (Chaumeil, 1994; Chaumeil B. y J-P, 2004: 94). El sistema clánico Yagua establece además una homología entre las especies naturales y los grupos sociales, colocándolos en una relación de consanguinidad y de «carne» compartida.

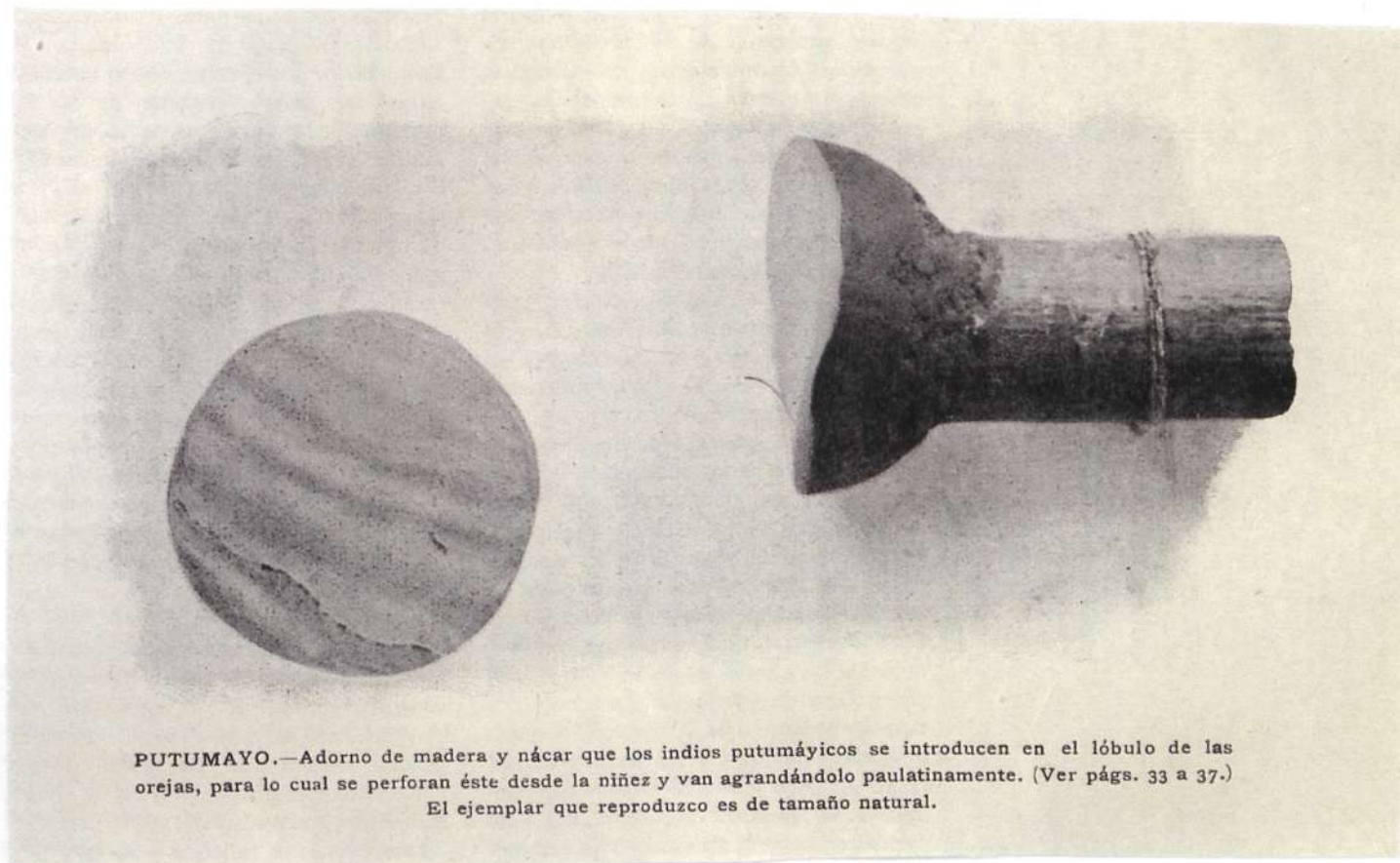
Tomaremos dos casos a modo de ilustración. El primero tuvo lugar en la comunidad Yagua de Pancho-cocha (río Atacuari) donde un hombre de origen Huitoto, Pedro, se casó con una mujer Yagua perteneciente al clan guacamayo rojo. Se integró Pedro en el clan ardilla

(sus hijos son ardilla en virtud de la regla de transmisión patrilineal) de acuerdo con el tipo de alianza bi-clánica (guacamayo rojo/ardilla) en vigor en esta comunidad. El segundo caso ocurrió también sobre el río Atacuari, comunidad «el Sol». Julián Cahuachi Rama, afiliado al clan guacamayo rojo, tiene doble origen: Bora y Yagua. Su abuelo Muyerí era Bora. Llegó a escapar con su mujer de las persecuciones de los caucheros de la Casa Arana para refugiarse a principios del siglo pasado con los Yagua del Cotuhé. Su hijo, Felipe (padre de Julián) se casó con una mujer Yagua del clan guacamayo rojo. Tuvo que aprender el idioma yagua, a tomar el *masato* y fue asimilado guacamayo rojo (lo que *teóricamente* no tenía que suceder para respetar la exogamia clánica). Julián (guacamayo rojo) se casó a su vez con dos mujeres Yagua, una del clan pucuna-caspi y la otra del clan ardilla, que son los tres clanes que se intercambian tradicionalmente en esta comunidad. En cambio, no conocemos ningún caso de mujeres Huitoto o Bora casadas con un hombre Yagua, lo que los Yagua explican muy naturalmente diciendo que así sucede porque las mujeres Huitoto y Bora «no saben preparar el masato *mbuya*».

Hasta donde hemos podido averiguar, los Yagua no hacen referencia explícita a los Huitoto en sus bailes y cantos rituales, sino más bien a los Yuri y Coretú (en los cantos de guerra sobre todo), los cuales no obstante son clasificados también como «gente-piraña» u «orejones», es decir, que participan de la misma categoría de «enemigo» que los Huitoto.

El otro ritualizado

Desde el punto de vista Huitoto sin embargo, la situación es algo diferente. Según datos proporcionados por Jürg Gasché (1996 e información personal), los Huitoto tienen una fiesta *jimuai* (que pertenece a la categoría de las «fiestas de frutas»), término que designa, como hemos visto, al mono nocturno «musmuqui» y que es a la vez un nombre clánico que se refiere en este caso a los Yagua. Thomas Griffiths apunta (Griffiths, 1998 :271-272) que *jimuai* puede ser efectivamente un clan, un grupo mítico o una «tribu cercana del Putumayo» con relación a las fiestas de frutas y posiblemente a los Yagua. Durante esta fiesta, una sección de los danzantes pertenecientes a uno de los grupos invitados (que supuestamente



PUTUMAYO.—Adorno de madera y nácar que los indios putumáyicos se introducen en el lóbulo de las orejas, para lo cual se perforan éste desde la niñez y van agrandándolo paulatinamente. (Ver págs. 33 a 37.) El ejemplar que reproduzco es de tamaño natural.

encarna a un grupo de gente del «interior de la selva») pueden cantar los «cantos de los Yagua-monos nocturnos» que son producidos en una lengua ininteligible para los Huitoto (Gasché, 1996:197). Por falta de copia de grabación de estos cantos, no se sabe si contienen o no palabras en lengua yagua. Durante la actuación, los danzantes aparecen vestidos con «champas», faldas de fibras vegetales típicas que constituyen el traje tradicional de los Yagua.

En todo caso, éso indicaría la posibilidad para los Yagua de integrarse, con sus atributos y cantos de monos nocturnos, en el orden ceremonial de los Huitoto, y de proceder a ciertos tipos de intercambios o alianzas rituales con ellos. Parece también que un proceso semejante ocurrió con los Carijona (de lengua caribe y enemigos tradicionales de los Huitoto) cuyos cantos y bailes a veces están integrados en la estructura ceremonial de los Huitoto del Caquetá (Gasché, 1972:211), en memoria de antiguas alianzas (Griffiths, 1998:156).

En la descripción realizada por Mireille Guyot (Guyot, 1972:173) de una fiesta de inauguración de una maloca (casa colec-

tiva) entre los Bora, podríamos quizás ver alguna referencia indirecta a los «Yagua», cuando se nos presenta un grupo de invitados en la maloca bajo la forma de traviesos monos *imomi*, que el dueño de la maloca debe amansar con *casave* (pan de mandioca) y mani para que no malogran la fiesta. La autora agrega que algunos de estos cantos-bailes podían suscitar verdaderas peleas y hasta la muerte de algún participante, recordando que la guerra es un asunto siempre latente entre estos grupos.

De lo expuesto anteriormente, resaltan varios temas y comentarios. En primer lugar, el papel de las «mitades» (matrimoniales entre los Yagua, ceremoniales entre los Huitoto) como mecanismo siempre abierto de incorporación del otro hace pensar que el supuesto conjunto societal del Caquetá-Putumayo conformado por los Huitoto-Bora-Andoque, entre otros, no está quizás tan delimitado como se ha dicho (Etsa-Gasché, 1996). En todo caso los Yagua (al sur) y los Carijona (al norte) no son excluidos, sino que participan de su sistema ceremonial. Si por otro lado, como se sostiene, la «gente del Centro»

Lámina 4. Adorno auricular de los Huitoto. Según Robuchon, E. En *el Putumayo y sus afluentes*. Lima: Imprenta oficial.

tiene una cosmología que no se pliega al modelo general de intercambios recíprocos entre los humanos y no-humanos, habría que evaluar las implicaciones que puede tener, entre los Huitoto, la figura de los Yagua-monos nocturnos como pareja ceremonial en ciertas fiestas. Existen innegablemente «fronteras» entre estos grupos, pero no parecen quizá tan rígidas como para definir las de manera tajante.

Por un lado, los Yagua no tienen, hasta donde sabemos, representaciones de grupos ajenos en sus grandes rituales; la figura del «otro» estaría representada aquí por los miembros de los otros clanes Yagua presentes, y especialmente por los que pertenecen a la otra «mitad», en consideración a los clan y mitad del dueño de fiesta. Los cantos clánicos del dueño de fiesta por ejemplo deben ser entonados exclusivamente por cantores que pertenecen a un clan de la otra mitad, y viceversa, lo que implica conocer la letra y el ritmo de las canciones de los «otros» para poder llevar con éxito un ritual entre los Yagua (lo que hace pensar *mutatis mutandis* en los cantos *jimuai* de los Huitoto). Pero para ser ritualmente productiva, la alteridad no necesita aquí ser previamente domesticada o amansada con ofrendas como parece ser el caso entre los Huitoto y los Bora. Habría asimismo que interrogarse sobre ciertas

prácticas comunes entre ambos grupos. Tanto los Yagua como los Huitoto y los Bora solían, por ejemplo, llevar antaño, a modo de trofeo, collares de dientes humanos de los enemigos muertos en guerra. Entre los Yagua, se transmitían estos collares en la familia de su dueño durante varias generaciones. Se trataba de un objeto considerado como «productor de parentesco», ya que se pensaba que favorecía una larga descendencia en la familia de su propietario. Sería interesante conocer cuál era la suerte reservada a estos collares entre los Huitoto y los Bora, pero por ahora no se puede excluir, por lo visto, que haya existido en el pasado un sistema de integración mayor, con cosmologías no tan diferentes, entre estos distintos grupos que pueblan la actual región fronteriza entre Perú, Colombia y Brasil.

Nota: Una primera versión de este texto ha sido presentada en el simposio «El complejo cultural y lingüístico del Caquetá-Putumayo (Amazonia Noroccidental)» organizado por Juan Álvaro Echeverri, Dimitri Karadimas y Frank Seifart con ocasión del 51° Congreso Internacional de Americanistas que tuvo lugar en Santiago de Chile en 2003. Agradezco a los organizadores y a los participantes sus comentarios.

Bibliografía

- BELLIER, Irène (1991): *El temblor y la luna. Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai buna*. Quito-Lima: Ediciones Abya-Yala-IFEA, 2 tomos.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre (1994): «Los Yagua». En Fernando Santos y Frederica Barclay (eds): *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia* 1. Quito-Lima: FLACSO-IFEA. Pp.181-307.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre (2004): «Perception and appropriation of a space without frontiers. An indigenous perspective from the Amazon Trapecio». En Ernst Halbmayer & Elke Mader (Hrsg.): *Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität* (Jahrbuch des Osterreichischen Lateinamerika-Instituts, Bd.6). Frankfurt am Main: Brandes & Apsel. Pp. 123- 135.
- CHAUMEIL, Bonnie y Jean-Pierre (2004): «El tío y el sobrino. El parentesco entre los seres vivos según los Yagua». En Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds): *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague IWGIA, Documento n°39. Pp. 83-96.
- DESCOLA, Philippe (2005): *Par delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- ECHEVERRI, Juan-Álvaro (2000): «Reflexiones sobre el concepto de territorio y ordenamiento territorial indígena». En Juan José Vieco, Carlos Franky y Juan-Álvaro Echeverri (eds): *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Instituto IMANI-Programa Coama. Pp. 173-180.
- ECHEVERRI, Juan-Álvaro y PEREIRA, Edmundo (2005) : «Mambear coca não é pintar a boca de verde: Notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica». En Beatriz Caiuby Labate & Sandra Lucia Goulart (orgs): *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras. Pp.117-185.
- ECHEVERRI, Juan-Álvaro; FRANKY, Carlos y ZÁRATE, Carlos (2001): «Mundo Imani: Introducción». En Carlos Franky & Carlos Zárate (eds): *Imani Mundo: Estudios en la Amazonia colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/IMANI. Pp.11-26.
- ERIKSON, Philippe (1996): *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Paris: Editions Peeters.
- ESPINOSA, Lucas (1961): *Vestimenta complementaria indígena y galas en la Amazonia peruana*. Madrid.
- ETSA-GASCHE, Jürg (1996): «Los alcances de la noción de «cultura» en la educación intercultural. Exploración de un ejemplo: sociedad y cultura bora». En Juan Godenzi Alegre (compilador): *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonia*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. pp. 187-294
- FLOIRNOY, Bertrand (1955): *Iawa, le peuple libre*. París: Amiot-Dumont.
- FRANKY, Carlos y ZARATE, Carlos (eds) (2001): *Imani Mundo. Estudios en la Amazonia colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Instituto IMANI.
- GASCHE, Jürg (1972): «L'habitat witoto: «progrès» et tradition». En *Journal de la Société des Américanistes* 61, Paris. Pp. 177-214.
- GASCHE, Jürg (1983): «La ocupación territorial de los nativos huitoto en el Perú y Colombia en los siglos 19 y 20. Apuntes para un debate sobre la nacionalidad de los Huitoto». En *Amazonia Indígena* 4 (7). Lima: COPAL. Pp. 2-19.
- GIRARD, Rafael (1958): *Indios selváticos de la Amazonia Peruana*. México: Libro Mex editores.
- GOULARD, Jean-Pierre (1998): *Les genres du corps. Conceptions de la personne chez les Ticuna de la haute Amazonie*. Paris: tesis de doctorado de la EHESS.
- GRIFFITHS, Thomas (1998): *Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: Culture and Economy among the Nipode-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia*. Oxford: PhD. University of Oxford.
- GUYOT, Mireille (1972): «La maison des indiens bora et miraña». En *Journal de la Société des Américanistes* 61. Paris. Pp. 141-176.
- GUYOT, Mireille (1977): «Structure et évolution chez les indiens bora et miraña, Amazonie colombienne. En *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes* 2, Paris: Société des Américanistes, Musée de l'Homme. Pp. 163-173.
- GUYOT, Mireille (1979): «La historia del mar de Danta, el Caquetá. Una fase de la evolución cultural en el noroeste amazónico». En *Journal de la Société des Américanistes* 66, Paris. Pp. 99-123.
- KARADIMAS, Dimitri (1997): *Le Corps Sauvage. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*. Paris: Tesis de doctorado, Université Paris X-Nanterre
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor (1906): «Les indiens ouitotos. Etude linguistique». En *Journal de la Société des Américanistes* 3. Paris. Pp. 157-189.

LONDOÑO, Carlos (2000): *The Making of Real People: An interpretation of a morality-centred theory of sociality, livelihood and selfhood among the Muinane (Colombian Amazon)*. St Andrews: PhD, University of St. Andrews.

PINEDA CAMACHO, Roberto (2000): *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Espasa-Forum.

TESSMANN, Günter (1999) [1930]: *Los Indígenas del Perú nororiental*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Sobre el nacimiento de la cultura del simulacro: derechos indígenas y guerra americana

Antonio Pérez
Fundación Kuramai.

Resumen

A través de un estudio intermitente en el tiempo de la legislación indiana, con el telón de fondo de la aplicación de estas leyes y bajo la premisa de que el Derecho es expresión de las relaciones de fuerza que se establecieron entre los amerindios latinoamericanos y los poderes centrales, se pretende averiguar la verdadera edad de la supuestamente moderna cultura del fingimiento.

Exordio ideológico

Por haber estallado hace cinco siglos y por durar todavía, la *Guerra Americana* es la más antigua guerra de ocupación que recuerda la Historia. Esta guerra, desencadenada al principio por la invasión de los españoles contra los indígenas antillanos, fué extendida inmediatamente a Tierra Firme con el concurso –no siempre bienvenido por España– del resto de las potencias europeas; se trata, pues, de una guerra que comenzó siendo de Europa contra América a la que luego se la fueron añadiendo actores. Uno de sus más deleznable subproductos es que ha servido de modelo para la guerra universal de las sociedades envolventes –llamémoslas Occidente– contra los indígenas primero y contra los indígenas y las minorías después. Es una guerra absoluta que incluye no sólo la ocupación del territorio sino también la ocupación de los espíritus de los indígenas. En ella se han usado todas las armas que ha inventado el Hombre –incluyendo las nucleares pues no sólo se han estallado bombas de ese tipo en territorios de indígenas norteamericanos sino que, además, ahora

se infectan sus reservas con cementerios nucleares–. Indoamérica ha sido y sigue siendo un laboratorio de experimentos bélicos donde se han probado desde las armas biológicas hasta las culturales. En esta panoplia de instrumentos de destrucción, unos son muy conocidos –por ejemplo, las armas convencionales– y otros no tanto. El *Derecho indiano* se encuentra entre estos últimos.

Saber quién lleva cinco siglos ganando esta guerra es un ejercicio de trivialidad. Lo que ya no es trivial sino escandaloso y abusivo es que el vencedor intente añadir a la fuerza de sus armas la fuerza de la razón. Entre las manifestaciones de ésta última están las palabras: *derecho, ley y justicia* han sido engullidas por la voracidad del triunfo; desbrozar las ilustrísimas excrescencias que las sepultan y devolverlas su pristino sentido es una tarea urgente. Pero, además, queda una palabra –*guerra*– que, siendo la que mejor designa la mecánica en curso, es por eso mismo la más preterida en la contienda cultural. Por similares razones, hemos comenzado este artículo con ella. Que el vencedor tiene especial empeño en que este vocablo duerma el sueño de los justos, lo demuestra su nulo uso. Que es adecuada, trataremos de demostrarlo. Que no es original su empleo en el contexto indoamericano lo prueba que hasta un clérigo como Francisco de Vitoria (cfr. infra #1.3.), la utilizó. Que todavía hoy escandalice llamar al pan pan y al vino vino, es lo verdaderamente escandaloso.

Visto desde las relaciones entre los amerindios y los poderes coloniales y/o republicanos, el Derecho que las ha regulado también puede ser visto como la culminación de una política que, a su vez, es uno de los muchos rostros de la guerra

que comenzó en 1492. Es un Derecho que, a lo largo de cinco siglos, ha sufrido o gozado de innumerables adornos; maquillajes que, hasta la fecha, no han logrado equilibrar ni siquiera atenuar la asimétrica relación de fuerzas entre indígenas y conquistadores –españoles, criollos y/o potencias transnacionales–. Y, para el observador objetivo, esos aderezos tampoco han conseguido disimular que los tan mentados Derechos Indígenas (DDII) nunca han pasado de ser otra cosa que la cara limpia de una guerra bifronte que esconde otra cara menos noble: la del ejercicio puro y duro de la fuerza contra los amerindios.

Claro está que se puede argumentar que, sin los DDII, la guerra de Indoamérica sería más cruel e inhumana. ¿Lo sería?: las líneas que siguen plantean esta duda razonable. Al igual que también es posible contestar que la verdad del ganadero –“no quiero que se muera mi ganado hasta que yo decida sacrificarlo”–, tan apropiada para este caso como la dialéctica del amo y del esclavo –“si mato al esclavo, tendré que trabajar yo”–, nos sugiere que ninguna guerra se limita y edulcora por consideraciones morales sino por el mero pragmatismo.

Lo que venimos a proponer es una visión de los DDII no como normativos de relaciones ideales sino como formulación especializada de relaciones reales. Nos asiste para ello la evidencia de que, en la práctica, los amerindios no han sido nunca considerados como sujetos de derechos –y menos aún como iguales a los invasores– sino como objeto de conquista. Por lo tanto, toda elaboración jurisperita que sólo tenga en cuenta tanto la normativa como la jurisprudencia y que se olvide de los resultados prácticos de la elaboración y la aplicación del derecho indiano –el genocidio de los amerindios–, pecará no sólo de legalista sino, peor aún, de arquetípica, eufemística y, en definitiva, falsificadora.

El Derecho no puede estudiarse única y exclusivamente desde dentro de sus reglas como si éstas fueran arquetipos en un universo autárquico porque ello nos llevaría al delirio legalista de creer reales, justas y efectivas sus normas. Por el contrario, todo Derecho está dentro de una cultura y de un sistema político; en el caso de los DDII tal y como han sido concebidos por Occidente, dentro de una cultura que propicia el doble lenguaje, la doble moral y la remisión de las culpas a una instancia trascendental también llamada *divina* –estos mismos DDII ejem-

plifican y demuestran este aserto mejor que ningún otro producto cultural; son, por así decirlo, el paradigma de la hipocresía occidental e incluso podríamos decir que su partida de nacimiento–. En cuanto al sistema político dentro del cual se emiten estos DDII concretos, sólo puede ser calificado como militar o, dicho de otro modo, como destilado bruto –valga la paradoja– de un belicismo que ha llevado la deshumanización del enemigo hasta cotas tan altas como le sean permitidas por el beneficio propio.

Se puede objetar que no es factible comparar unas normas intrínsecamente ideales como son las legales con los acontecimientos históricos que, en teoría, son nudos hechos: estamos parcialmente de acuerdo. Pero, al menos, sí se puede, sin salirse de ese mismo universo ideal, observar su aplicación o jurisprudencia. Y, desde luego, con mayores motivos pueden subrayarse las diferencias entre las leyes mayores y las menores. Siguiendo esta línea expositiva, encontramos varias evidencias muy llamativas; por ejemplo: que la Historia nos muestra unos DDII que son reconocidos en el papel pero no observados en la práctica –obviedad ya conocida por aquellos Conquistadores que se jactaban de que *la ley se acata pero no se cumple*–; y también que han sido promulgados al mismo tiempo que se promovían nuevas empresas conquistadoras por el mismo poder que concedía esas mismas graciosas legalidades. Que esta política de mano izquierda y mano derecha es consustancial a la guerra contra el enemigo amerindio y, sobre todo, que no la afecta la división de poderes propia de la democracia moderna y que ha sido y es estatal, misionera, académica y sistemática, es también de lo que versan los siguientes párrafos.

1. El primer medio siglo

1.1. Desde las capitulaciones de Santa Fé hasta el Requerimiento

Postulamos convencionalmente que la justificación intelectual de la guerra americana o, dicho de otra manera, la forja del Derecho indiano, nace cinco años después del *Descubrimiento*¹. En 1497, cuando ya se habían roto las hostilidades entre los amerindios y los españoles y estaban a punto de comenzar las de los españoles entre sí², la Corona se pronuncia sobre los derechos de propios –y,

subsidiariamente, de ajenos— acometiéndolos dentro del marco teocrático del origen divino de la realeza³, teoría que había gozado de un cierto predicamento en la cultura europea pero que estaba sumida en el olvido —aunque resucitaría en pocas décadas—; en aquellos años a caballo entre los siglos XV y XVI, el absolutismo monárquico comenzaba a triunfar sobre el constitucionalismo medieval y sobre las ciudades libres —*bebetrias*, un régimen tan fecundo como olvidado—. Terminaba así una Edad de Oro de las ideas políticas y la teoría teocrática que se manipuló ad hoc para uso de indios coadyuvó, aunque fuera de modo marginal, a este funesto cambio.

Casualmente es el mismo año en el que una Real Cédula establece la despótica política del *repartimiento*⁴ y también la fecha en la que se indulta a aquellos delincuentes que quieran instalarse en las Yndias⁵. Dicho más crudamente, con la mano derecha se firman las primeras leyes y con la mano izquierda se entregan las Yndias a la rapacería; o dicho de otro modo, los postulados humanitarios se inscriben con letras de oro en las grandes leyes —que sólo conocen los que hoy llamaríamos constitucionalistas y que nadie estudia y menos asume—, y las disposiciones racistas se anotan con letra de sangre y fuego en los reglamentos menores —pero prácticos en grado sumo como todo soldado conoce y se apresta a ejecutar—. A la postre, estamos ante una archiconocida doble legislación que se perpetúa hasta nuestros días.

El año de 1500 pasa desapercibido en los anales historiográficos y, sin embargo, es el año en el que se promulga la única ley india que fué cumplida —y eso porque era de rango menor—. Tan insólito laurel le cabe a una orden real para que los indios facturados como esclavos por Colón y sus adláteres "*fuesen devueltos a sus tierras bajo pena de muerte a los desobedientes, por haber sido habidos sin justo título*" (Meza: 17)⁶. Si no devueltos todos y cada uno de aquellos infelices y menos aún lograda la abolición de la esclavitud indígena, al menos se detuvo la incipiente exportación de esclavos indios, efecto que no habían conseguido las anteriores y solemnes regias protestas de humanitarismo —o de iusnaturalismo—.

En 1501, se autoriza la importación de esclavos negros y, el 16 de septiembre, los reyes "*dispusieron que se liberase a los indios de servicios personales forzosos en beneficio de los particulares*" (ibid), sabia medida que hubieron de ratificar las

Cortes de Cádiz, tan observada había sido durante tres siglos. Claro está que, a cambio de ella, se les impuso "*como a vasallos, en beneficio del Estado, en retribución de la protección que éste les dispensaba, mano de obra que sólo podía ser utilizado en el servicio real, minas y obras públicas, así como pagar tributo al estilo de Castilla, moderando la gravedad que su imposición pudiera suponer, de acuerdo con los caciques y en manera que no resultase injusto*" (ibid). Algunos bienaventurados historiadores han entendido este tipo de medidas como el propósito monárquico con acabar de raíz con el régimen feudal —*señorial*, en su terminología— que estaban fraguando los colonos estilo Roldán (cfr. nota 2). Estos sabios extrapolan el feudalismo a todo el Medioevo y juzgan la anacrónica resultante como si fuera una lacra mientras que otros tenemos derecho y razón para distinguir entre Alta y Baja Edad Media y para entender esta última como la Edad de Oro antes mencionada.

Al igual que los servicios personales, la protección y los tributos son temas que volverán a ser ratificados por las Cortes de Cádiz (cfr. infra #2). Pero, ¿cómo saber cuando estas gabelas se aplicaban en lucro público o en beneficio privado? A la triste hora del servicio personal, ¿cómo diferenciar entre el trabajo requerido por el funcionario en cumplimiento de unas órdenes ultramarinas y los pechos exigidos por el español particular que, por lo que fuere, también era funcionario? De hecho, el gobernador Ovando —a quien encontraremos poco después—, encontró una fórmula magistral para solucionar —o enmascarar— el problema: "*en beneficio de la productividad de las empresas españolas, y por ende de la Hacienda Real, los indios fueron exonerados del pago de tributos, fundiendo en el empresario beneficiado con repartimiento de indios la función de administrador y evangelizador, que en las Instrucciones de 1503 y Cédula de 1504 se asignaban a diversas personas, Ovando reunió en una sola persona funciones privadas y públicas*" (Meza: 21). Es más que dudoso que la protección que la Corona ejercía sobre lo indios fuera efectiva pero no cabe duda de que la iniciativa privada jamás volvió a estar tan protegida.

En 1503, como si se buscara refrendar la conocida máxima benedictina *ora et labora*, se legalizó la esclavitud indígena pero limitándola a aquellos indios que se resistieran a ser adoctrinados. También en este año, se creó la *Casa de Contratación*.

Huelga subrayar el control —en unas épocas más efectivo que en otras, léase los altibajos del contrabando—, que esta Casa tuvo sobre el comercio y sobre las instituciones hispano-americanas hasta su disolución en 1790. ¿Se creó acaso una *Casa de Indios* de importancia semejante? ¿Fue equiparable el poder de aquella instancia sevillana con el poder de los difusos y semidesconocidos Protectores de Indios? Evidentemente, no. Léase por pasiva: una ausencia tan escandalosa delata el interés real de la Corona por atenuar siquiera el genocidio continuo; un genocidio cuyo perverso ritmo se incrementó con la instauración por el comendador de la Orden de Alcántara fray Nicolás de Ovando de las primeras *encomiendas* antillanas precisamente en diciembre de aquél mismo año: ¿una casualidad más?. Lo que no fue casualidad sino alevosa matanza so pretexto de convite fue una emboscada en la que, el mismo Ovando y en este mismo año, encerró en un bohío a los principales caciques del Bahoruco (comarca de Quisqueya-Haití, La Española) prendiéndoles fuego a continuación⁷. Y lo que, con el paso del tiempo, resulta palmario es que algún cortesano debió maliciar que las anteriores exacciones exigían una contrapartida; la encontró en una Instrucción —también de 1503—, que encomendaba a las autoridades el fomento de la coyunda interétnica: "*procuren como los dichos indios se casen con sus mugeres en haz de la Sancta Madre la Iglesia; é que ansimismo procuren que algunos cristianos se casen con algunas mugeres yndias, y las mugeres cristianas con algunos yndios*".

En 1504, muere Isabel la Católica y deja escrito en su testamento que "*al emprender el descubrimiento se había tenido en mira ganar almas para el cielo y no esclavos para la tierra*", declaración de últimas voluntades que no debemos confundir con la legislación positiva, sea del grado que sea, porque lo cierto es que había protegido efectivamente, no a los indios, pero sí a la empresa y con esto último usando de tanta magnanimidad que, en sus últimos meses sobre este valle de lágrimas, llegó a otorgar una rebaja en los impuestos a los españoles; por ejemplo, el tributo por la extracción del oro se redujo a un tercio —muy poco después se reduciría a un quinto llegando más tarde a quedarse en un veinteavo... y aún así floreció el contrabando—. En este escenario, tan ambiguo, sofisticado o liberal que conciliaba la centralización administrativa con el descenso tributario, no es de extra-

ñar que, cuatro años más tarde, prohombres como Diego de Nicuesa, Alonso de Ojeda y Juan Ponce de León obtuvieron permiso para conquistar a sus expensas respectivamente Tierra Firme los dos primeros y Borinquen (Puerto Rico) el tercero; casi huelga añadir que la contrapartida consistía en obtener el gobierno de lo conquistado. Como era de preveer, las capitulaciones firmadas con estos ricos encomenderos y arriesgados empresarios desencadenaron una estampida de conquistadores. Y, desde el punto de vista legal, estos nuevos contratos contradecían tanto los privilegios de Colón que, a partir de entonces, las cuidadísimas Capitulaciones de Santa Fé fueron papel mojado. La observancia de los Reyes Católicos había durado 16 años y menos de un trimestre. Si esto ocurría entre ilustres españoles, ¿qué suerte podían esperar los indios? ¿qué esperar de la aplicación de las leyes cuando, por una real Cédula se prohibía poco después (14.noviembre.1509) que los abogados viajaran a las Yndias?

No obstante tan estrambótica Cédula —el golpe de gracia a los Colón—, en 1511 se crea la primera Audiencia y juzgado de apelación por provisión; los primeros tres jueces (Villalobos, Ortiz de Matienzo y Vázquez de Aylón) resuelven los pleitos sin que los españoles tengan que viajar a España —y, repetimos, sin abogados—. Por si fuera poca la confusión, improvisación o especificidad de la justicia americana, las Audiencias encarnan en la figura de su Presidente la potestad de gobierno e incluso se las dota de atribuciones fiscales; se llegaron a crear trece de estas sui generis Audiencias —más la de Manila—.

Al mismo tiempo, se rebelan seriamente los indígenas de La Española. Asimismo, en este año de 1511, los dominicos redactan el famoso sermón que pronunció fray Antonio de Montesinos⁸, según la historiografía oficial, primera piedra de la catedral del indigenismo español. Y, last but not least, simultáneamente se publica en Europa —pero afuera de los dominios españoles—, la primera opinión escrita y crítica sobre el derecho de la Corona española sobre las Yndias, la del escocés John Major (Hanke: 15). No son equiparables Montesinos y Major pero la Historia no deja de sorprendernos con sus sincronías.

Y, finalmente, en 1512 se promulgan las Leyes de Burgos, tenidas por la primera recopilación de la legislación indiana y, conceptualmente hablando, extravagantes en su intento de conciliar el derecho

natural con el inaplicable derecho común castellano. Para entonces, eran escandalosos el desarraigo, la miseria y la mortandad de los indios. Pero, confiando una vez más a los verdugos el cuidado de sus víctimas, estas Leyes siguen encargando al encomendero el remedio contra el genocidio. Eso sí, con todo detalle: por cada cincuenta indios, el empresario debía construir cuatro edificios y dar a cada indio una docena de gallinas y un gallo y "plantar 3.000 montones de yuca y 2.000 de ajos, 250 pies de ají y 50 pies de algodón" (Meza: 28). Los curas no podían cobrar por enterrar a los muertos. Item más, y por supuesto, se mantiene la figura del cacique –se cooptan líderes, diríamos ahora–. Otrósí, el español debía levantar una iglesia en su finca o en su mina y enseñar a los indios y bautizarles y casarles en monogamia y evitar las nupcias entre parientes y así sucesivamente *ad infinitum*.

Desde el punto de vista laboral, estas Leyes eran tan revolucionariamente insuperables que, a su lado, los fueros del trabajo actuales nos parecen esclavismo puro. Por ejemplo: cada cinco meses, el indio tenía derecho a cuarenta días de vacaciones; anualmente se les entregaban vestidos por valor de un castellano y las mujeres gozaban de excedencia desde el cuarto mes de preñez hasta que la criatura cumpliera tres años. Verdaderamente, con leyes así es incomprensible que los indios siguieran muriendo por pueblos enteros.

1.2. El Requerimiento (1513)

En 1513, con las Leyes de Burgos recientes y en plena polémica entre el iusnaturalismo pseudoindigenista y las –llamémoslas– teorías caucionadoras del imperialismo, la Corona encarga a un intelectual orgánico la redacción del Requerimiento⁹. Esta legitimación de las armas, "*proclama teológica*" (Hanke) o declaración formal de guerra apenas encubierta, fue continuación de un documento del mismo jaez ya utilizado en la conquista de las islas Canarias¹⁰. Aunque desapareciera muy pronto de los cedularios llevados a ultramar, sólo fue promulgado oficialmente (en 1680¹¹), una muestra de que si "la lechuza de Minerva levanta el vuelo al atardecer" –como dicen que dijo Goethe comentando el retraso de las reflexiones sobre los hechos–, la Temis del procedimiento jurídico lo levanta con siglo y medio de demora, cuando el objeto de sus reflexiones ya ha caído en desuso.

Dícese con ánimo de menoscabar su importancia que el Requerimiento fué una ley menor, un mero reglamento. Pero da la casualidad de que es la única declaración formal de guerra que podemos encontrar en los anales de la guerra americana; y es que esta guerra es, desde sus orígenes, tan clandestina –una de las características del conflicto moderno– que nunca fué declarada y tan intrínsecamente moderna que se hizo para *proteger* al enemigo. Asimismo, dícese que no estuvo en vigor más de tres décadas. Sin ánimo de entrar en debates historiográficos por los que no estamos preparados, subrayaremos que son justamente estas décadas en las que se conquista la mayor parte de la América llamada *nuclear*, es decir, la correspondiente a las Antillas y, sobre todo, a los imperios precolombinos. A partir de las Leyes Nuevas (1542), se engloba el Requerimiento en un *continuum* legal y se termina la primera fase de la guerra contra los amerindios.

El Requerimiento es un claro ejemplo de la doble legislación a la que antes aludíamos. Se trata de una norma menor de carácter mas bien protocolario, pero que ha pasado a la Historia por la justa razón de que refleja mejor que las Grandes Leyes cuál era la cruda realidad de la guerra y exuda olor a verdad porque huele a pólvora. Y, dicho sea de paso, también pone de relieve la fecundidad de los documentos menores –*small is beautiful*– dentro de una historiografía por lo demás dominada por el relumbrón de la solemne Papelería Hierática.

Es, además, una muestra de cinismo lingüístico pues los españoles fueron conscientes desde el primer momento de que existía en las Yndias una enorme diversidad de lenguajes y de ahí la deferencia que acordaban a los intérpretes, lenguas y ladinos (Martinell: 60 ss y 104 ss); de hecho y aunque a regañadientes y con considerable retraso, el mismo Colón ya reconoce que "*es verdad que como esta gente platican poco los de una isla con los de la otra, en las lenguas ay alguna diferencia entre ellos*" (Diario, 30 enero 1494). Concesión máxima para quien no llegó nunca a admitir que de nada le sirvió haber llevado en su primer viaje a Luis de Torres, quien "*sabía dize que ebraico y caldeo y aun algo arávigio*" (Diario, 2 noviembre 1492).

Asimismo, nos instruye sobre la concepción del mundo que prevalecía en la España de entonces. En concreto, sobre la unidad fundamental de la especie humana: "*Dios, Nuestro Señor uno é trino*

crió el cielo é la tierra, é un hombre é una mujer, de quien vosotros é nosotros é todos los hombres del mundo fueron é son descendientes", proclama desde su primer párrafo imbuido de un creacionismo que tenía muy poco en común con las creencias amerindias si reducimos éstas al panteísmo y/o animismo. Pero, en la anterior frase, resulta aún más ilustrativo observar la aparente paradoja de una cultura oficialmente cosmopolita o antropocéntrica enfrentándose a otras calificadas no menos oficialmente como etnocéntricas y de las que acaba aprendiendo –o contagiándose– llegando, en el transcurso de una guerra trisecular, a adoptar como propio el etnocentrismo supuestamente ajeno e incluso a elevarle –o degradarle– a la desdichada categoría de eurocentrismo.

El Requerimiento también nos sorprende con sus enseñanzas sobre lo que hoy llamaríamos la presión demográfica como causa de la dispersión geográfica de la especie humana: "*Más por la muchedumbre que de la generación destes ha subcedido desde cinco mil años y más que ha que el mundo fue criado, fue necesario que los unos hombres fuesen por una parte y otros por otras, é se dividiesen por muchos reinos e provincias, que en una sola no se poddían sostener ni conservar*". Como acabamos de leer, la obsesión occidental por el agotamiento de la capacidad de carga del biotopo europeo y mediterráneo –puede leerse, maltusianismo– dista mucho de ser una característica de la modernidad¹².

Sobre una parte de la historiografía americana gravita la creencia más o menos explícita de que la religión fue una excusa para justificar los despojos de la guerra; sin embargo, el Requerimiento nos demuestra que el cristianismo no fue ninguna indebida coartada sino el cimiento principal del genocidio –lo que, mutatis mutandis, han sostenido siempre los historiadores más derechistas–. Por si no bastaran las innumerables protestas de que en la empresa americana hasta la vida se arriesgaba en aras de la extensión de la Fé –y no por cualquier otro motivo que siempre hubiera sido menos excelso–, el Requerimiento es muy claro cuando insiste, por ejemplo en su primera versión, en que el rey Fernando y "*la muy alta é muy poderosa señora la Reyna de Johana, su muy cara é muy amada bija*", son solamente los beneficiarios de la "*donación destas islas é Tierra-firme del mar Océano*" que les ha hecho "*uno de los pontífices passados que en lugar desde*

subcedió en aquella silla e dignidad... a uno que fue llamado Sanct Pedro [a quien] Dios, Nuestro Señor dio cargo". Podemos argüir que se trata de una "*dudosa historia papal*" (Hanke: 97) pero es indudable que los títulos de propiedad exhibidos son de origen divino, el más alto imaginable. Item más, que el cristianismo fue no accesorio sino fundamental, se demuestra indirectamente cuando el Requerimiento afirma con absoluta rotundidad que el reinado civil del Papa y, por ende, el de su vicario temporal –el rey–, serán eternos ("*é se continuará hasta que el mundo se acabe*") ¿Qué conquistador no se inscribiría en un partido que le garantizara el dominio perpetuo?¹³

Por lo tanto, si nos queremos mantener en la exégesis textual, nos encontramos ante una guerra de religión, antecesora de las propiamente llamadas *guerras de religión* que asolaron Europa décadas más tarde. Entendiendo así la guerra americana, es más fácil comprender el efecto espejo que desencadenó la descalificación de los dioses precolombinos por ser deidades crueles, fenómeno inédito en la Historia mediterránea pues la cuasi-identidad de los dioses de judíos, moros y cristianos conseguía que la malignidad de los infieles se limitara a sus individuos y no alcanzara a sus dioses –y menos a patriarcas como Abraham, profeta común a esas tres religiones–. Permeados por la cultura occidental, no podemos sino coincidir en que es loable repudiar a un dios por su maldad; lo que ya no nos parece tan bien es que el diáfano maniqueísmo primordial fuera emborronado por la creación de un dios bifronte que es tan bienhechor como malhechor; y lo que ya nos resulta rematadamente perverso es que a los dioses americanos se les negara la cara de aquella medalla dejándoles solamente la cruz. Según el efecto espejo, algunos pensadores cristianos, horrorizados consciente o inconscientemente por las atrocidades cometidas, no en nombre de su dios –hasta aquí la teoría de la religión como excusa– sino por su dios –la religión como cimiento y como motor–, transfirieron consciente o inconscientemente a los dioses amerindios la malignidad que no se habían atrevido a imputar a Jehová o Alá.

Volviendo al texto del Requerimiento, hemos de añadir que el retorcido paternalismo de esta cédula –*la letra con sangre entra*–, se manifiesta,

a) en su retrato del pontífice romano como "*Papa, que quitere dectr Admirable,*

mayor padre é guardador, porque es padre e guardador de todos los hombres". A su manera, ya están aquí presentes los tópicos de la protección y de la minoridad de los indios, cantinelas que se repetirán hasta el final de la guerra (cfr. infra, las Cortes de Cádiz)

b) en su educadísimo ofrecimiento para que los indios consultaran los títulos que había concedido a los reyes españoles: *"segund que se contiene en ciertas escrituras, que sobre ello passaron, que podeis ver si quisiéredes"*.

Pero tanta formalidad está entreverada con la otra cara de la moneda, con los manifiestos engaños, a saber:

a) hacer creer que los demás indios se han sometido voluntariamente (*"algunas islas é cuassi todas, á quien esto ha sido notificado, han recibido á sus Altezas, é los han obedecido... é con buena voluntad é sin ninguna resistencia"*)

b) afirmar que la evangelización no será forzosa (*"é no vos compelerán a que vos tornés christianos"*)

c) disimular sobre la inminencia del ataque (*"os ruego é requiero que entendáis bien esto que he dicho, é toméis para entenderlo é deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo"*)

Pero, lo que es aún más grave, simultáneamente emplea la amenaza explícita. En esto último no se queda nada corto el Requerimiento; para empezar, anuncia que el *"grand Rey don Fernando quinto de tal nombre [es] muy católico defensor de la Iglesia siempre vencedor y nunca vencido... domador de las gentes bárbaras"* y, para concluir, les promete a los indios que *"vos haré todos los males e daños que pudiere"*, exabrupto al que no se le puede negar veracidad histórica.

Finalmente, este documento nos muestra que, a principios del siglo XVI, Occidente ya había comenzado su luminosa andadura hacia la hipocresía absoluta habiendo conseguido llegar en sus primeros pasos a un nivel tal de arrogante esquizofrenia que no sólo se declaraba hermano del pueblo que iba a destruir —es decir, que le reconocía derechos iguales—, sino que, además, lo hacía con toda urbanidad. Obsérvese la preeminencia protocolaria que concede a sus inminentes víctimas: *"de quien vosotros é nosotros... son descendientes"*. No sabemos qué es motivo de mayor asombro —o espanto—, si el mesianismo de un pueblo que se cree elegido para salvarse a sí mismo a través de la salvación de todos los demás o su sincronía con el paternalismo de *padre padrone* que considera a

los indios como hijos menores de edad; el loable intento de reglamentación de las penas o el coetáneo y canallesco incremento de su inaudita severidad; una formalización del castigo que incluso se adelantaba a éste o la simultánea entronización de la fraternidad universal.

1.3. Hasta las Leyes Nuevas (1542)

En los dos acápites precedentes, hemos podido comprobar que las características centrales del derecho indiano y la circunstancia histórica en la que se fraguaron comienzan a repetirse. Por poner algunos ejemplos: la duplicidad en general —cal y arena— y la duplicidad concreta entre las normas mayores y las menores, el conflicto resuelto antes de tiempo entre la ética y la economía, la protección y el tributo indiano yendo en extraña coyunda, la minoría de edad amerindia como coartada y la evangelización como acicate, son temas repetitivos, resueltos una y mil veces en un perpetuo desasosiego con ritornello. Pero es que la reiteración es, no menos que las anteriores, una de las notas definitorias de las leyes indianas. Por malaventura, todavía tenemos que insistir sobre ella —en este acápite y en los venideros—.

Después de un exceso de sinceridad como el del Requerimiento, se hacían necesarios esfuerzos mayores en la ocultación de la guerra o, al menos, en su legitimación. Entre ellos, destaca el de Gonzalo Fernández de Oviedo (GFO), con el tiempo, influyente historiador de primera mano; por lo tanto, no estamos ante un jurista pero vienen a cuento sus reflexiones porque enmarcan a las de los legisladores. En 1515, conmovido por los abusos presenciados, GFO comienza a perfilar su particular cuadratura del círculo: armonizar la conquista con la racionalidad de los indios. *"No estimaba como los jusnaturalistas que los indios pudieran gozar de plena libertad. Si bien los consideraba esencialmente racionales, sus costumbres y especialmente su atraso religioso, evidenciaban, según él, que en ellos la razón estaba en estado potencial y por tanto debían estar sujetos a servidumbre y ser evangelizados. Esta finalidad, superior al interés privado y de la cual eran instrumentos España y los españoles, debía animar la conquista, primero, y la convivencia hispano-indígena, después"* (Meza: 41). Comentario que, probablemente a pesar del comentarista, viene a sostener nuestra convicción de que el cristianismo no fue ninguna excusa sino

cimiento y motor de la guerra americana (cfr. supra #1.2.) Por otra parte, con respecto a la razón amerindia, es de subrayar que nunca se le encontró mayor utilidad bélica y práctica a la clásica separación aristotélica entre potencia y acto.

Para GFO, veedor de fundiciones –pues tal era su cargo, contable o contralor–, "los indios debían ser conquistados limpiamente, sin robarles sus bienes, sin esclavizarlos sin justo título, ni desterrarlos, a fin de que su conversión al cristianismo, mediante la servidumbre, no fuera obstaculizada por el recuerdo de atropellos ni vejaciones" (ibid). Obsérvese la fina distinción entre esclavitud y servidumbre: podemos decir que –como poco después teorizaría con infinita mayor claridad Etienne de la Boétie en su *Discours sur la servitude volontaire. Le Contr'un* (1548-1552)–, GFO era progresista en el sentido de que prefería la segunda a la primera. Y, en el mefítico ambiente de aquellas Yndias, podía incluso considerarse como pseudo-revolucionario.

En 1516, ocurre que las Yndias dejan de ser patrimonio personal de los monarcas y son anexadas a la Corona de Castilla: sólo 24 años les ha durado la Gran Finca pero es de suponer que les dejó un buen remanente puesto que, por esta época, se alcanzaba una media anual de 80 flotas de ida y vuelta que transportaban casi 10.000 toneladas de mercancías. A pesar de la evidente relevancia de este acontecimiento legal, ni los indios ni los conquistadores acertaron a captarla –estarían ocupados en debates bizantinos–.

Lo que tampoco captaron los conquistadores –los indios, no sabemos– es que, ese mismo año, Las Casas fué nombrado flamante asesor de los comisarios y *Protector y Procurador Universal de los Indios*¹⁵. La sordera española pudo ser debida a que, el mismo que le ungió con tan estupendo como honorífico cargo, el co-regente cardenal Jiménez de Cisneros, decidió legalizar la caza de esclavos –a condición de que fueran caribes irredentos–, poner fin al trabajo obligatorio, fijar un salario para los indios mineros y, lo que el tiempo demostró ser la medida más importante, agrupar a los indígenas en pueblos constituidos por unos 300 vecinos –eso sí, debían crearse en los lugares recomendados por los caciques–. Por mucho que con esta nueva política de *reducciones* se buscara eliminar los mayores abusos, lo cierto es que supuso una catástrofe tanto para los supuestos beneficiarios como para el manejo y el ordenamiento del territorio; por lo cual, extraña poco

que fuera una de esas raras órdenes metropolitanas que se siguió al pie de la letra¹⁶.

Asimismo, hacia 1517 se redacta un memorial que bien pudiera ser la primera propuesta americana de **autonomía** para los indios –por una vez, concordamos con Meza en que este moderno término es adecuado para designar aquél viejo documento–. Como corresponde a un tema de tanta importancia, este memorandum ha sido silenciado hasta el extremo de que no estamos seguros ni siquiera de que su autor fuera seglar o laico aunque es más probable que fuera lo segundo¹⁷. El proyecto en cuestión no tenía nada de utópico sino que era de presupuestos humildísimos –por ej.: afectaba sólo a los indios sometidos a encomienda–; a pesar de sus voluntarias limitaciones o precisamente gracias a ellas, era claro en su marco teórico –el iusnaturalismo– y terminante en su planteamiento: "*proponia que se dejase a los indios gozar plenamente de su autonomía, sin que de modo alguno se les asociase con los españoles ni se pretendiese convertirlos en la base de la economía de la sociedad hispano-americana, ni para asegurar ingresos fiscales. Nada los alegraría tanto como saber que sólo dependerían del Estado al cual servirían gustosamente*" (Meza: 75). Entre líneas, podemos entender que el ingeniosamente perverso equilibrio logrado desde la metrópoli entre una centralización administrativa a ultranza que vendía liberalmente hasta franquicias de conquista (cfr. supra #1.1., año 1508) y la no menor liberalidad que mostraba frente a la iniciativa de los encomenderos, era mantenido gracias al tesoro primero y a su trabajo después, de los indios. Éstos, hartos de servir a dos señores –remoto el uno y demasiado próximo el otro–, es comprensible que aspiraran a servir exclusivamente al señor más lejano¹⁸.

Como continuación de los espléndidos fueros del trabajo ya mencionados (cfr. supra, Leyes de Burgos y política salarial de Cisneros), una vez conquistado Tenochtitlan, en el año de gracia de 1524 Hernán Cortés dicta unas ordenanzas para regular el gremio de los herreros que pueden ser consideradas como la primera legislación laboral americana –las anteriores venían dictadas desde la metrópoli–. Tres años después y también en México, fray Pedro de Gante funda el Colegio de Tezcoco, primera institución destinada a la educación de los indios –mejor dicho, de sus príncipes–; al pare-

cer, en 35 años nadie se había preocupado por este segmento de las relaciones hispano-indias: pero, como todo tiene su compostura, de ahora en adelante los religiosos pasarían a entender como prioritaria la educación indígena —o su catequesis—. Ahora bien, para no redundar en la imagen tópica de unos colonos malos y unos curas buenos, quizá convenga saber que, el año anterior (1526), los franciscanos y los dominicos de la Nueva España ratificaron en carta al rey las opiniones de Cortés, evidentemente contrarias a la libertad de los indios. Argüía esta entente frailuna que necesitaban el concurso de los colonos-soldados para enderezar a la grey aborígen; sin él, ni siquiera tenía sentido levantar conventos "pues ellos no podrían sustituir la educación que informalmente podrían adquirir los indios observando la vida ritual... Indios y españoles, infieles y cristianos, debían juntarse y casarse entre sí. Pero los españoles no vendrían a la Nueva España si no se les repartían todos, absolutamente todos, los indios perpetua y hereditariamente, aunque sin derecho a tener borca y cuchillo" (Meza: 156). Dicho de otro modo: después de haber conocido el más rotundo fracaso en sus tentativas de evangelización en Verapaz, Cumaná y otros paraderos de indios recalcitrantes, los frailes mexicanos propugnaban el olvido de las Leyes de Burgos y el retorno de la encomienda pura y dura. La experiencia les había enseñado que la hispana espada garantizaba la conversión en un grado inigualado por el ejemplo y la palabra¹⁹.

Prosigamos con los religiosos: cuando la mayoría de sus informes y confesiones habían coadyuvado a que se restableciera la esclavitud (1534), siguiendo rigurosamente la doctrina de la mano derecha y la mano izquierda, tras cuarenta y cinco (45) años de dudas sobre la racionalidad de los indios —aunque no sobre el derecho de España y Portugal a repartirse sus territorios—, el papa Paulo III, en la bula *Sublimis Deus* de 1537, proclama urbi et orbi que los indios "no pueden ser privados de su libertad por medio alguno, ni de sus propiedades, aunque no estén en la fe de Jesu-Cristo... y no serán esclavos".

A riesgo de caer en el bizantinismo, hemos de recordar que por *raciocinio* se entendía entonces capacidad para abrazar la fe cristiana. En aquellos siglos, se dudaba de que absolutamente todos los humanos fueran dignos de tener razón; así, la *Sublimis Deus* comienza aclarando que, para conseguir la vida eterna, es

imprescindible la fe pero el individuo "es necesario que posea la naturaleza y las capacidades para recibir esa fe. No es creíble que exista alguien que poseyendo el suficiente entendimiento para desear la fe, esté despojado de la más necesaria facultad para obtenerla" (en Hanke: 64). Ergo, el Papa venía a olvidarse de las dudas de su tiempo cortando por lo sano: al que quisiera convertirse, se le suponía la capacidad para querer convertirse. Como le parecía obvio que todas las bárbaras naciones ansiaban hacerse cristianas, podía colegir que todos los hombres "sin excepción... son capaces de recibir la fe", indios incluidos pues "de acuerdo con nuestras informaciones, se hallan deseosos de recibirla".

Además, la *Sublimis Deus* llega al extremo de explicar que "el enemigo de la humanidad, quien se opone a todo lo bueno para conseguir la destrucción de los hombres... ha inspirado a sus satélites, quienes para complacerlo, no han dudado en propagar ampliamente, que los Indios del Oeste y del Sur y otras gentes de las que apenas tenemos conocimiento, deben ser tratados como brutos, creados para nuestro servicio" (en *ibid*: 65)²⁰. Es decir, que satanizaba a la inmensa mayoría de toda aquella su innumera grey que conquistaba las Indias para extender el evangelio. Las cosas de palacio van despacio... y las del Vaticano, a trasmano, porque lo que verdaderamente escondía esta bula era el intento por rehacer el poder papal que, desde el saco de Roma (1527), estaba en franca retirada frente al poder imperial (cfr. *ibid*: 67-73). Lo cual, traducido a las Indias, quería decir que el Papa intentaba menoscabar el derecho imperial de *Patronato*.

Pero habría que añadir que, ocho días antes de la *Sublimis Deus*, Paulo III había expedido otra bula bastante menos conocida pero, a efectos prácticos, mucho más relevante: la *Altitudo Divini Consilii*. Según ella, en cuestiones de fe, los indios eran sometidos a la jurisdicción ordinaria de los obispos lo cual abría la puerta nada menos que a los procedimientos inquisitoriales (cfr. Hanke: 66 y nota 16). ¿Y quién dirimía si una cuestión era religiosa o civil?: pues tratándose de menores de edad como los indios, los mismos obispos.

Dejemos por un momento la legislación indiana para adentrarnos brevemente en las teorías que sustentaban a unos y otros. En el período 1534-1541, Francisco de Vitoria interviene como juriconsulto en las polémicas americanas; Es de seña-

lar que sus obras, en especial las *Relecciones* (1538-1539, conferencias magistrales a las que la modernidad ha querido etiquetar como la *Carta Magna de los indios*), gozaron desde el principio de la mayor atención –cortesana y académica, aunque no diríamos lo mismo de la conquistadora y de la indígena–. Y ello a pesar de que Vitoria tiene la virtud de llamar a las cosas por su nombre: lo que se dirime en el debate sobre los DDII es si la guerra contra los indios es justa o injusta. Así de claro... y así de ingenuo puesto que los contendientes de ambos bandos sabían de sobra que aquello era una guerra e, inmersos en su vorágine, no tenían tiempo para perder en elucubraciones morales.

Por lo demás, este otro dominico, *canis domini* al fin, no es el autor más humanitario de su tiempo pues ya por entonces se discutía sobre si era pecado matar en la guerra y Vitoria opta por la sangre: "*Se duda si es lícito matar en la guerra. Respondo que si ello es necesario para la victoria, es lícito, como lo es el matar fuera de la guerra a los hombres que perturban la república... Se duda si en esa guerra pueden ser muertos los niños inocentes... digo que cuando es necesario para el fin de la victoria matar a los inocentes, es lícito hacerlo*" (Vitoria: 26-27 y cfr. 132-136).

Ahora bien, Vitoria es avanzado cuando defiende –frente a los que querían desposeer a herejes, infieles y opositores políticos–, que el pecado mortal no quita el título de propiedad (ibid: 38-52). Como correlato, afirma que los indios eran "*verdaderos señores*" de su tierra; puesto que "*nunca el emperador fue señor del mundo*", ni el Papa "*es señor civil o temporal de todo el orbe*" (ibid: 61-64), entra a discutir la justicia o injusticia de la guerra americana concluyendo muy educadamente que, como lo prueba el derecho de gentes que es derecho natural o derivado de él, "*los españoles tienen derecho a viajar y permanecer en aquellas provincias, mientras no causen daño, y esto no se lo pueden prohibir los bárbaros*" (ibid: 88). A partir de este cuasi dogma, no es necesario abundar en mayores detalles: Vitoria defiende la guerra (justa) que (a veces) se emprende contra los indios y llega en los alambicamientos de su defensa a una suerte de maniqueísmo bélico: "*la cuarta duda consiste en saber si una guerra puede ser justa por entrambas partes... Excluida la ignorancia, es evidente que esto no puede suceder*" (ibid: 130). Y la guerra será justa cuando los indios se

pongán al libre comercio: es indudable que, desde los ingleses que introdujeron el opio en China e internacionalizaron las aguas del Amazonas hasta el actual acuerdo mundial sobre inversiones de capital, Vitoria puede seguir siendo el faro que guía a los poderes transnacionales²¹. Claro está que la inercia del lenguaje evangélico le lleva, al final, a matizar sus rotundas opiniones con este bonito pase de la firma: "*Obtenida la victoria y terminada la guerra, conviene usar del triunfo con moderación y modestia cristiana, y que el vencedor se considere como juez entre dos repúblicas, una ofendida y otra que hizo la injuria*" (ibid: 146).

Es decir, que, cuando la guerra americana duraba sólo medio siglo, entre los pensadores españoles se había instalado el doble lenguaje hasta el extremo de que un respetado jurista se permitía entronizar la contradicción del juez que también es parte. En este enloquecido y degradado panorama se promulgan poco después las Leyes Nuevas (1542). Muy acordes con la duplicidad ambiente, estas Leyes se pueden resumir en un *si pero no* o también en un *no pero algunas veces sí*. Nos explicamos:

Con respecto a la *encomienda*, se trató de amortizarla para que los indios pasaran al servicio directo del Estado pero finalmente fueron tantas las excepciones y los coladeros que apenas se debilitó; el ardid para dizque reducirla consistió en disponer que "*los indios se incorporasen paulatinamente a la Corona. Esto se lograría no encomendando a los que vacasen por muerte de sus encomenderos. Más aún, esta consideración se extendió a los herederos de sus méritos*" (Meza: 258). De haberse aplicado en grado mínimo esta ley, es obvio que la *encomienda* habría desaparecido en una generación pero, tan paulatinamente se des-encomendaron los indios, que este nefasto modo de producción esclavista se mantuvo hasta su enésima abolición definitiva en 1718. Lo cierto es que los *encomenderos* se sublevaron nada más conocer las Leyes Nuevas y, acogiéndose al recurso de súplica, consiguieron que fueran parcialmente revocadas tres años después. Dicho esto que fué el meollo de estas leyes, el resto son adornos; no obstante, prosigamos.

Dícese que las Leyes Nuevas abolieron la *esclavitud* del indio y dícese aproximadamente mal. Es cierto que "*el Rey cegó como fuente de esclavitud la guerra y los rescates. En adelante los españoles no podrían esclavizar a los indios en guerras*

destinadas a someterlos, con lo cual la calidad de súbdito rebelde dejó de ser título de esclavitud, ni podrían comprarlos como esclavos" (ibid: 259). Pero también es cierto que se autorizó a conservar a sus esclavos a aquellos españoles que presentaran títulos *legítimos* de propiedad. Con expresión eufemística, dícenos Meza que simultaneando ambas medidas "se mantuvo la tendencia a conciliar la justicia y los intereses de los colonos" (ibid); pues entonces está admitiendo que los intereses de los colonos eran injustos y, dicho así, entre lo justo y lo injusto no hay conciliación posible. Subrayamos la expresión de este historiador porque es paradigmática del cinismo de los conquistadores: no es que estas medidas sean dobles, es que son dúplices.

Estas leyes regularon los nuevos tributos que debían pagar los indios tanto a los encomenderos como a la Corona comenzando con una nueva tasación y terminando con disposiciones complementarias muy detallistas; por ejemplo, para evitar visitas proclives al conflicto –léase, entradas belicistas–, que los indios pagaran sus tributos en las casas de sus amos. Pero, de hecho y, un poco menos, de derecho, se mantuvo la doble imposición e incluso se extendió legalmente a las tierras por conquistar.

En cuanto a los servicios personales de los indios, "fueron reducidos a las actividades indispensables a la economía regional y a la capacidad y salud de la población indígena. Se prohibió, en general, cargar a los indios, pero se autorizó para hacerlo cuando fuera inexcusable y siempre que la carga no excediese la capacidad del cargador, que este lo hiciera libre de presiones y con pago de salario" (ibid). Dicho sea más crudamente: se mantuvieron los servicios personales pero con las consabidas y archimanidas cláusulas humanitarias –las cuales, sin miedo al ridículo, en su meticulosidad podían llegar a lo perogrullesco: ¿cómo podría un indio cargar más de lo que pudiera cargar?–.

El resto fueron medidas para re-re-reorganizar la Administración indiana repartiéndola entre el Consejo de Indias y las Audiencias. Éstas "debían impartir justicia a los indios. Esto debían hacerlo en forma sumaria, guardando los usos y costumbres de los indios, siempre que no fueran notoriamente injustas" (ibid: 261). Parece evidente que el tema de los usos y costumbres indias –degradación del más correcto término de *derecho indígena*–, se planteaba exactamente con las mismas

expresiones y prejuicios con las que hoy se sigue planteando. Para finalizar, llamamos la atención sobre un tema que parece anecdótico: las Leyes Nuevas prohibieron a los oidores de las Audiencias y demás jueces que recibieran dádivas o préstamos de los litigantes y que escribieran cartas de recomendación a las Indias. Así estaba la justicia –y así continuó–.

Hemos tratado de ofrecer un resumen objetivo de la legislación indiana del primer medio siglo de guerra y una síntesis del panorama teórico en el que se creaban aquellas leyes. Nos resta un recordatorio práctico: establecer un paralelo entre la extensión geográfica de la conquista –léase, del despojo de los territorios indígenas–, y la extensión textual de la legislación indiana comparando los territorios y los articulados que se fueron sumando en cada período:

a. Del 1492 al 1501 / 50.000 km²

1497, Carta de privilegio a Colón; 1497, sobre repartimientos; 1497, indulto a delincuentes; 1500, devolución de esclavos (*); 1501, abolición de los servicios personales; 1501, vasallaje indígena en lugar de esclavitud; 1501, importación de esclavos negros; 1503, esclavitud para los indios recalcitrantes; 1503, instauración de las primeras encomiendas; 1503, coyunda interétnica; 1504, testamento de Isabel la Católica; 1504, rebaja de impuestos; 1508, contratos o franquicias de descubierta y conquista –menoscabo de los derechos de los Colón–; 1509, prohibición a los abogados para viajar a Yndias; 1509, cantidades de indios a repartir (total: 15 documentos y/o temas).

b. Del 1512 al 1519 / 250.000 km² más
1512, Leyes de Burgos; 1513, Requerimiento; 1516, estatalización de las Yndias; 1516, vuelve a legalizarse la esclavitud para los indios recalcitrantes; 1516, leyes laborales; 1516, creación de reducciones (*) (total: 6 documentos y/o temas)

c. Del 1520 al 1542 2.000.000 km² más
1524, leyes laborales cortesianas; 1534, enésima restauración de la esclavitud india; 1537, *Altitudio Divini Consilii*; 1537, *Sublimis Deus*; 1542, Leyes Nuevas (total: 5 documentos y/o temas)

(Para las extensiones geográficas, adaptado de Chaunu: 15). Sólo se enumeran las 24 leyes y órdenes reales y las dos bulas papales citadas en este texto; (*) con asterisco, las disposiciones indigenófilas –o aparentemente indigenófilas pero

indigenóforas a la postre, léase, las reducciones de 1516— que se cumplieron —sólo dos—; no se enumera la creación de instituciones tengan o no que ver con los poderes ejecutivo, legislativo y judicial o con una amalgama de ellos —por ej.: Casa de Contratación, Audiencias, Inquisición—; no se enumeran las rebeliones indígenas ni las matanzas de indios —ni la rara carta de 1553 en la que los indios se confiesan satánicos—; no se enumeran las opiniones y/o sermones de juristas, frailes y comentaristas nacionales —el memorialista de la autonomía, Vitoria— o europeos —Major—.

2. Las Cortes de Cádiz

Que el ingente y caótico corpus de leyes indigenófilas no fue nunca acatado ni tampoco suficientemente publicado nos lo demuestra el estudio de la última legislación indiana que se dictó desde España: la redactada por las Cortes de Cádiz. Antes de entrar en su análisis, quizá convenga recordar que este congreso fue muy progresista —redactó la primera carta magna española— pero que, aislado por las tropas invasoras napoleónicas en la Real Isla de León, no tuvo la menor oportunidad de hacer efectivas sus resoluciones. Es decir, que nunca se enfrentó al problema de la aplicación inmediata de sus leyes por lo que éstas pudieron ser alegremente avanzadas. Ahora bien, una matización sobre lo que hoy debemos entender por *avanzadas* —o por *liberales exaltadas*, como entonces se decía— nos la da, justamente, su legislación indiana.

Entre el 3. octubre. 1810 y el 5. septiembre. 1813, estas tanto fantasmagóricas cuanto utópicas Cortes atendieron a problemas americanos en 64 de sus reuniones y, específicamente a asuntos indígenas, en la mayoría de ellas —pero, a pesar de encontrarse sitiadas por el enemigo napoleónico, no usaron el término de *guerra*, ni siquiera en su sentido vitoriano—. Una ojeada a la temática de estas sesiones nos afirma en la idea de que, en tres siglos de paternal Monarquía, los DDII ni siquiera tuvieron un crecimiento vegetativo: la protección de los indios, su condición de menores de edad, su distinta vestimenta, su libertad de cultivos e industrias, su igualdad en el empleo, sus tributos especiales, la dispar condición de los repartimientos —de tierras y de mercancías—, su nebulosa ciudadanía, las mitas y el trabajo en las minas, su servicio personal, la tortura que se les infligía

y su condena a las siempre abolidas pero siempre vivas encomiendas, son —en orden cronológico—, la muy disímil, caótica y circunstancial docena de defectos que las Cortes de Cádiz se plantean corregir. Por supuesto que siempre imbuidas de una de las más caras fantasías nacionales: que España había sido y seguiría siendo la punta de lanza del humanitarismo europeo²².

Por lo demás, lo importante no es que estas Cortes pretendieran, según los casos, abolir o mejorar estos asuntos legales sino que son las mismas situaciones que ya se trataban tres siglos atrás.

La formulación parlamentaria de los temas indígenas tampoco varió sustancialmente. Así, por ejemplo, con respecto a la **protección**, se sigue hablando de que se debe ordenar a los *"virreyes y presidentes de las Audiencias de América que con suma escrupulosidad protejan a los indios"* (Inca Yupangui, en Armellada: 13), lo cual nos recuerda al zorro cuidando al gallinero. Este don Dionisio Inca Yupangui —suplente por el virreinato del Perú—, fue el único diputado de nombre evidentemente indígena. Tendremos ocasión de volver a mencionarle.

Sobre la **minoría de edad** de los amerindios —recuérdense nuestros últimos comentarios sobre el Requerimiento—, el diputado Francisco López Lisperger rebatió las objeciones basadas en la supuesta rudeza indígena que se oponían a la plena representatividad de las castas aduciendo que *"esta rudeza, además de no ser tanta como se pinta, es efecto de la opresión y tiranía de las autoridades... nada hace triunfar más al despotismo como el mantener los pueblos en la ignorancia... Se ha creído por preocupación que entre los indios no hay sujetos capaces de representar por sí; esto es un error: los indios han de ser representados por indios"* (en *ibid*: 18); al final, fue aprobada por 123 votos contra 4 la propuesta relativa al derecho de igualdad de representación. Aparentemente, los indios pasaban a ser ciudadanos mayores de edad pero un caso práctico, el de un pleito sobre si un cacique indio de Actopán (México) podía o no salir fiador de un préstamo, volvió las aguas a su paternalista cauce: entre el Consejo de Regencia, la Comisión Ultramarina de estas Cortes y el Consejo de Indias se cruzaron varios dictámenes y, al final, ni se adoptó resolución alguna ni el tema reapareció en el Diario de Sesiones (*ibid*: 44).

Sobre la **vestimenta**, se dijo que *"su pobre traje también es constante; no es*

tan general que no haya muchos que no vistan con decencia y a la española" (Guridi y Alcocer, sesiones del 25 y el 30.enero.1811, en *ibid*: 20). Pero no se adoptó ninguna resolución sobre ella, ni sobre su obligatoriedad ni sobre su des- terramiento.

Sobre la libertad de cultivos e industrias, fue aprobada sin oposición una propuesta que rezaba: "*Los naturales y habitantes de América pueden sembrar y cultivar cuanto la naturaleza y el arte les proporcionen en aquellos climas; y del mismo modo promover la industria, manufactura y las artes en toda su extensión*" (sesión del 9.febrero.1811, en *ibid*: 23) Dicho de otro modo, se olvidaban del comercio pero se reconocía que hasta la fecha los amerindios no podían cultivar lo que desearan ni tampoco dedicarse a ninguna otra ocupación –salvo la de mineros– que no fuera la que en el Medievo se llamaba de siervos de la gleba.

Sobre la igualdad en el empleo se aprobó por aclamación que "*los americanos, así españoles como indios, y los hijos de ambas clases, tienen igual opción que los españoles europeos para todos los empleos*" (en *ibid*: 23); como puede leerse, todavía regía el sistema más segregacionista imaginable: el de castas; aunque, como en este caso, en lugar del término habitual, *castas* –las más de las veces aplicado a los negros–, se usara el por entonces pseudosinónimo vocablo de *clases*.

Como es consustancial a los temas crematísticos, la discusión sobre los tributos se anunciaba tan peliaguda que, en un primer momento, los diputados americanos no quisieron ni mencionarla. Pero se supo que el virrey de México había decidido pseudo abolir los tributos especiales de indios *compensándolo* con el restablecimiento de los repartimientos de tierras y esta noticia obligó a abrir el debate sobre el régimen impositivo. No sin oposición, abolióse el tributo personal pero, una vez más, tuvo que ser Inca Yupangui, esta vez en "*nombre del imperio de los quechuas, al que la naturaleza me ligó con altas relaciones*", quien atendiera a los detalles de la aplicación de la magna carta manifestando su gran interés en que "*tenga pronta y expedita ejecución del Decreto o Ley abolltiva del tributo porque de lo contrario se frustraría su objeto, y continuaría verificándose literalmente la observación de Solórzano, quien dice que los mayores beneficios para el indio se convierten en su daño*" (en *ibid*: 26).

Como hemos visto, el tema de los repartimientos estuvo ligado no tan coyunturalmente al de los tributos. En las Cortes de Cádiz, aquél término se refería a los repartimientos de tierras o de mercancías –no confundir con el temprano repartimiento de indios–. Los indios estaban obviamente a favor de los repartimientos de tierras pero a condición de que no se repartieran las pocas que les quedaban; es decir, que proponían la redistribución de las tierras realengas o propiedad de la Corona –que no eran las mismas que las llamadas *ejidos, baldíos, comunes y comunales de comunidad*–; sin embargo, casi huelga añadir que esta opción se enredó de tal manera con las elucubraciones sobre las distintas clases de tierra y la posesión de los particulares que no se llegó a ninguna proposición de ley; o sea, que no se llegó a legislar sobre la redistribución de tierras en beneficio de los indios (cfr. *ibid*: 24-28 y 50-51).

Por el contrario, se rechazó con claridad el repartimiento de mercancías, una medida íntimamente conexas a la administración de la justicia puesto que los jueces o *justicias*, al tener el monopolio del comercio, obtenían un buen sobresueldo obligando a los indios a comprarles mercancías de desecho, innecesarias o simplemente infames, esclavizándoles por deudas e impidiendo que intercambiaran sus productos: "*se han encontrado en sus chozas centenares de anteojos. Ellos no saben leer, y estos visitadores han encontrado breviaros*" (cfr. *ibid*: 29-31) ¿Porqué se han escrito tantos volúmenes sobre las Leyes de Indias y tan pocos sobre su jurisprudencia? Quizá en este episodio aparentemente anecdótico tengamos una clave para la respuesta.

Las discusiones sobre la ciudadanía se mantuvieron respetando el marco de un sistema de castas –dicho sea en el sentido actual de la expresión– que distinguía entre *patricios* y *ciudadanos*; por ello, cuando utilizamos en este párrafo el término *ciudadano*, aludimos a una figura política que se parece poco al moderno concepto de individuo igual a cualesquiera otro. Al final, no quedó nada claro si los indios podían ser ciudadanos pues la redacción del articulado constitucional y de sus conexos resultó insuficiente y ambigua (cfr. artº 333, #10, de la Constitución y Decretos V y XX, en *ibid*: 69 y 58) y parecida suerte corrieron las castas –en este párrafo, las mezclas de español o indio con negro–. El artº 22 de la Constitución rezaba que "*A los españoles que por cualquier línea traen origen*

de África, para aspirar a ser ciudadanos les queda abierta la puerta de la virtud y del merecimiento" pero estamos ante un artículo que no llegó a concretarse. En todo caso, es evidente que, a los negros y seminegros, se les denegaba de entrada la ciudadanía –también se les negaron explícitamente los hipotéticos beneficios del repartimiento de tierras–. Conviene recordar que la esclavitud tuvo tanta fuerza durante la Colonia que España fue el penúltimo país del mundo en abolirla –el último fue Brasil– y ello décadas después de perder la América continental. Una muestra significativa de los zizagueantes sentimientos que albergaban a este respecto los revolucionarios diputados de Cádiz nos la dan las siguientes declaraciones: "En cuanto a que se destierre la esclavitud, lo apruebo como amante de la humanidad; pero como amante del orden político, lo repruebo" (Quintana, en *ibid.*: 46).

A la de cal y arena juntamente, siguió una de cal caritativa cuando los diputados aprobaron por unanimidad la abolición de las *mitas*. En Cádiz, la mita era sinónimo de lo que antes se llamó *repartimiento* de indios; pero, en los albores del siglo XIX y simultáneamente a las primeras llamadas a la Independencia americana, el uso de este término se limitaba casi en exclusiva al trabajo en las minas. No obstante esta reducción, los congresistas eran conscientes de que el repartimiento en general no había fenecido completamente: "*Repartimiento de indios para fábricas y obrajes; repartimiento para las minas, labranzas de tierras y cría de ganados; repartimiento para abrir y componer los caminos y asistir en las posadas a los viajeros; repartimiento para las postas y para todos los servicios públicos, particulares y aun domésticos; y hasta repartimiento de indios para que llevasen en sus hombros a grandes distancias y a grandes jornadas cargas y equipajes... Verdad es que están abolidos ya muchos de aquellas prácticas injuriosas; pero aún quedan restos muy considerables... entre estos restos está aún en su primer rigor, o poco menos, la mita para el laboreo de las minas*" (Olmedo, en *ibid.*: 47-48). Oradores como Castillo y como el antecitado Olmedo llegaron al extremo de achacar al repartimiento –repetimos, de indios– o mita la tópica indolencia de los indios puesto que, desde que se implantó, "*el indio se fue haciendo inepto, indolente y perezoso, como naturalmente se hace todo hombre cuando no tiene tierra propia para cultivar, cuando*

no suda para sí y cuando ni aun participa del fruto de su trabajo" (*ibid.*: 48-49).

Pero lo que la cultura de su época dictaba de sentido común, las antiparras jurisperitas lo emborronaban y así, los mismos legisladores que antes se mostraban clarividentes –al fin y al cabo del gremio leguleyo–, se curaron en la salud de la ley cuando no dudaron en ensalzar el aforismo contenido en la arcaica ley de Indias ("*Vale más atender a la conservación de los indios, que a la más o menos saca de plata y oro*", ley 21, libro 6º, título XII) y, a la postre, aduciendo que "*sería una injusticia no reconocer el espíritu de amor y beneficencia que dictó las leyes mitales en gracia de los mitayos*" (Olmedo, en *ibid.*: 48). Pues, acogiéndonos al sentido común de la cultura contemporánea, añadiremos que no debía ser tan excelente una ley que no cumplió sus objetivos. Que su intención fuera magnánima –o ruin– es algo sobre lo que podemos ni siquiera opinar puesto que no hemos accedido a los secretos del confesionario ni, como dicta cualquier ordenamiento jurídico moderno, nos es dable encausar sólo las intenciones²³.

Asimismo, se aprobó por unanimidad la abolición del *servicio personal* que los indios prestaban mayormente a los curas doctrineros aunque también se extendía en beneficio de otros funcionarios públicos –sí, los curas tenían la categoría de empleados del Estado–. Merece transcribirse el parlamento de Castillo, curiosa mezcla de humanitarismo lindante con la heterodoxia y de la más ortodoxa defensa de la propiedad: "*entre las propiedades de un ciudadano la más sagrada es la de su misma persona... ¿qué importa que la sociedad respetase nuestros bienes si no respetase de la misma manera nuestras personas? Pues esta propiedad tan sagrada es atrocemente ofendida respecto de los indios, obligados siempre a hacer lo que se les manda; sus personas son el juguete de sus jefes o mandarines*" (*ibid.*: 49). Si se nos perdona la reiteración, recordaremos que los servicios personales –eufemismo por esclavitud más que equivalente a siervo de la gleba– no fueron nunca regulados y/o autorizados por ley pero, más absurda que paradójicamente, fueron abolidos en innumerables ocasiones, la primera en 1501 (5ª ley enumerada en este texto, *cfr.* #1.1.)

También afectaba fundamentalmente a la Iglesia la siguiente medida adoptada por unanimidad que fue la abolición de la pena de azotes y cárcel –práctica habitual en los establecimientos religiosos–.

El fundamento moral de esta innovación fue expuesto con suma claridad: "¿Es esta ley conforme al espíritu del Evangelio? ¿Comprende esta ley a los demás españoles y castas? ¿Y porqué esta odiosa distinción?... reputamos por berejes políticos a los que confían al terror y al miedo servil la obediencia útil" (procuradores de Trujillo del Perú, en *ibid*: 51-52) Lo estrafalario de este debate estribaba en que no había ninguna ley que derogar porque ninguna ley había autorizado tal abuso; sin embargo, era tan del común que los eclesiásticos torturaran y encarcelaran a los indios que la mayoría de los parlamentarios supusieron que tan plurisecular vicio se apoyaba en alguna ley. De ahí que el influyente diputado Agustín de Argüelles se viera obligado a aclarar que "deseo que por decoro de la Nación no se atribuya a una ley un abuso introducido, aunque sea de mucho tiempo" (en *ibid*: 52). Item más, en puridad no hubiera debido haber debate alguno desde el momento en que el Art. 303 de la Constitución dictaba con extrema concisión que "No se usará nunca del tormento ni de los apremios"; pero ya sabemos con cuánta frecuencia la supuesta discriminación positiva para los "indios infieles" –la protección de la que tantos renegaban queriendo hacer entender que todas las clases y castas estaban suficientemente protegidas por su acceso a la ciudadanía–, se convertía en la práctica en discriminación negativa, viciosa y consuetudinaria.

Alterando el orden cronológico del Diario de Sesiones, dejamos para el final la cuestión de las *encomiendas* porque este tema es un ejemplo claro de cómo las lacras de los primeros años de guerra americana sobrevivieron al disparate legal de innumerables *aboliciones*. Como hemos visto, las *encomiendas* fueron teóricamente suprimidas por las Leyes Nuevas y vueltas a suprimir en 1718. Pues bien, como un siniestro leit motiv, reaparecen en las Cortes de Cádiz y, por enésima vez, vuelven a abolirse –aunque no por completo sino que se decidió estudiar caso por caso si permitirles subsistir o derogarlas–. Eso sí, siempre resarciendo a los *encomenderos*. Esta compensación acarrearba el problema de los títulos exhibidos por los *encomenderos* pues era sabido que en muchos casos no tenían título alguno salvo el muy efectivo del uso prolongado de la fuerza. Finalmente, se llegó a una formulación de compromiso: "Que deberán remitir los *encomenderos* los títulos originales de la adquisición de las *encomiendas* o testimonios de ellas"

(12.marzo.1811, en *ibid*: 29) Es obvio que admitir la validez de los testimonios dejaba la puerta abierta a todo tipo de triquiñuelas leguleyas.

Al final, el legado indigenista de las Cortes de Cádiz se limitó a un párrafo de un artículo constitucional y a otras escasas disposiciones de menor rango²⁴.

Para que la sensación de *déjà vu* ya apuntada en el debate sobre las *encomiendas* sea aún más completa, añadiremos que tampoco faltaron en las Cortes de Cádiz incontables protestas de magnánima indigenofilia: "Hablando de los indios, a quienes conozco por experiencia, digo que son un pueblo humildísimo, fidelísimo, austero, integérrimo y poseedor de ciertas virtudes sociales, que ya no existen en otra parte de la tierra", clamaba el diputado Ramón Feliú. Por su parte, su homólogo Quintana no se quedaba atrás: "que son hermanos nuestros, españoles de trescientos años, que cada lágrima suya es una bala que mata un guerrero nuestro; que fueron dueños del país, y nada que no sea suyo les damos con igualarlos en todo a nosotros" (*ibid*: 15) Y así sucesivamente se manifestaron buena parte de los 303 diputados que pasaron por Cádiz –otras fuentes hablan de 291 y de menos aún–, 63 de ellos americanos.

Pero, para volver a poner los pies en la tierra, es preciso añadir que la indigenofilia quedaba atenuada por el expreso paternalismo de los Padres de la Patria y que, a la hora de la congruencia política, ambos cedían a la cruda realidad de la relación de fuerzas. El mismo Feliú que tan excelente opinión tenía de las virtudes sociales de los indios terminaba su discurso alertando sobre la idiocia de los naturales; para este diputado, los indios "no son un pueblo de luces" y, siguiendo este apotegma, no le importa contradecir su anterior confianza en la sociabilidad amerindia al terminar afirmando que "sus representantes no ilustrarán a los de la Península acerca de las grandes máximas de gobierno y de alta política" (*ibid*: 15). No es de extrañar, por tanto, que Inca Yupangui se atreviera a proponer que los indios ocuparan escaños en el Congreso recibiendo la respuesta que mide el humanitarismo real de estas Cortes; su argumentación llegó al extremo de igualar las virtudes amerindias con las clásicas europeas: "las virtudes morales de este gran pueblo en nada cedían a las de los celebrados egipcios, griegos y romanos, y la austeridad de sus costumbres se anticipó con mucho tiempo a la gustosa admisión y práctica de la Santa religión que

hoy profesan" (ibid: 17). No obstante los señuelos de la comparación más pragmática y de una más que dudosa caracterización de la religiosidad amerindia, su propuesta fue desestimada por 64 votos contra 56. Y es que la indigenofilia y su sucedáneo el paternalismo tienen sus límites, en el Cádiz de principios del siglo XIX, tres siglos antes y en la actualidad.

Concluyendo: *La Pepa* es la única Constitución española en la que se menciona –aunque sea precariamente– a unos indígenas. Al menos mientras la actual o la siguiente no reconozcan que España es un país pluriétnico, si no por los inmigrantes sí acordándose de los Imazighen (por mal nombre, bereberes) de Melilla e incluso de los *neo-guanches* de las Islas Canarias. Asimismo, el texto de 1812 es un claro ejemplo de los cortos alcances del liberalismo, así sea exaltado. Y, de haber sido aplicada, por limitarse a repetir los triseculares saludos a la bandera indigenofila, es más que dudoso que hubiera supuesto un beneficio real para los amerindios.

3. Lo (poco) que va de ayer a hoy

En la actualidad, la discusión sobre los DDII no se aleja demasiado de lo escrito en 1497, debatido con toda pulcritud desde entonces, dicho a las claras por el Requerimiento y por Vitoria y posteriormente reexaminado *ad infinitum* –o, por lo menos, hasta las Cortes de Cádiz–. Por ejemplo, el sempiterno tema de la **protección** al indígena continúa inagotado en los tiempos contemporáneos; ya nos resulta tan manido que empezamos a creerle inagotable aunque ahora se limite al campo teórico-normativo y circule bajo otros maquillajes verbales.

De entre la miríada de debates que todavía suscita, hoy abrimos esta acápita sobre la actualidad refiriéndonos al experimento de una encuesta oficial a la que dieron en llamar *Informe sobre El indio ante el Derecho Penal y la Ciencia Penitenciaria*²⁵. Como no podía ser menos, en ella se incluía una pregunta sobre la *protección*; protección tal cual, tal y como se venía usando ese término desde hacía siglos: "*Si se le protege. Al indio, por la Legislación del país respectivo*". Pues bien, once de las personalidades académico-diplomáticas encuestadas respondieron con un sí terminante, tres con un sí con reparos y tres que no. Resultado que, aun careciendo del menor poder adivinatorio, podía anticiparse y que hubiera sido unánime y rotundamen-

te afirmativo si todos los encuestados se hubieran acogido a ese artículo constitucional, decreto, edicto o bando municipal de mayor o menor enjundia que siempre se puede encontrar en las legislaciones nacionales. Huelga añadir que las tres respuestas negativas se escudaban en que, siendo el indio pleno ciudadano de su país, no necesitaba protección especial alguna (cfr. Castejón: 118-123)²⁶.

En las últimas décadas, podemos detectar ciertos síntomas de la que sería una consolidación de la victoria cultural y/o mediática sobre los amerindios. Por ejemplo, ya no se usa el término guerra puesto que es moda de la modernidad pacifista y políticamente correcta que las guerras nunca se declaren; aquellos caballerosos ritos de arrojar el guante son sustituidos por todo lo contrario: por una declaración de amor al enemigo –quien bien te quiere te hará sufrir, parecen decir los nuevos viejísimos proteccionistas–. Peores consecuencias tiene el que, interesadamente, se mantenga la confusión de *tierra* con *territorio* cuando lo cierto es que la primera es mucho más limitada que el segundo; la tierra exige una propiedad comunal y poco más mientras que las demandas sobre el territorio suponen un control territorial que sólo puede concebirse en un marco autonómico. Más aún, se olvida que el manejo de un territorio comprende no sólo el suelo sino también el subsuelo –rarísimas veces mencionado– y el vuelo –jamás mencionado–.

Pero, por otro lado, también hay fenómenos esperanzadores: la matanza física atenúa su ritmo –los pueblos amerindios crecen a un ritmo superior al de sus sociedades envolventes–, los movimientos indígenas se han consolidado como nuevo agente social latinoamericano y, por ende, las reivindicaciones amerindias alcanzan ámbitos inéditos como pudieran ser los derechos de propiedad intelectual sobre las artes, sobre la propia imagen y, en especial, sobre los conocimientos bioecológicos, tan importantes para la biotecnología.

Otrosí, en el plano textual, las palabras más bellas siguen llenando las Constituciones mientras que esos solemnísimos preceptos proteccionistas continúan sin desarrollarse en leyes menores (disponemos de un minucioso y casi exhaustivo compendio de la legislación constitucional latinoamericana desde el punto de vista indigenista, en Barié: op. cit.)

Una somera lectura de los dos instrumentos jurídicos que se tienen por los más avanzados en materia de DDII, inter-

nacional el primero y nacional el segundo, nos puede dar una idea del (lamentable) estado de la cuestión. Comencemos por la legislación internacional.

El *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989*, de la OIT²⁷, pese a que la mayoría de los estudiosos reconocen que es "la herramienta internacional actualmente más eficaz y avanzada en materia de derechos indígenas" (Barié: 83), no es satisfactorio ni por activa –preceptos redactados– ni por pasiva –preceptos olvidados–. Por activa porque:

a) Aunque lo use, desvirtúa el término *pueblos* al negarle toda relación con el derecho internacional. De esta manera, se ubica muy por debajo de las expectativas, estudios, reflexiones y, sobre todo, reconquistas de los amerindios en general y, en particular, de los otros amerindios no contemplados en este artículo –los estadounidenses y los canadienses, mucho más avanzados en ésta y en otras cuestiones legales que sus homólogos latinoamericanos–²⁸.

b) Dice salvaguardar los *bienes* de los indígenas pero no especifica cuáles pueden ser aquellos. Es decir, no precisa hasta qué punto el suelo, el subsuelo y el vuelo deben incluirse entre los bienes a salvaguardar –además de que este último término es demasiado ambiguo–.

c) Aunque es cierto que en otros artículos (6,7,33) se mencionan los términos *participación* y/o *cooperación*, ello no empece para que toda la relación entre los gobiernos y los pueblos indígenas a efectos de aplicación del Convenio sea meramente consultiva, tal y como especifica el artº 6, #1. Huelga añadir que, en el estadio actual de los reclamos amerindios, *consultar* significa poco menos que nada.

d) Se les reconoce a los indígenas el derecho a *conservar* sus costumbres e instituciones pero a condición de que no se contradigan con los ordenamientos nacionales o con los DDHH universales. Dicho de otra manera, la ley nacional y la opinión pública internacional estarán siempre por encima de unos *usos y costumbres* a los que, implícitamente, se les considera residuales y sin posibilidad de evolución endógena.

e) La imprecisión de la terminología llega a extremos preocupantes. Por ej.: cuando asegura que, en materia penal, deberán *tenerse en cuenta* las costumbres indígenas. ¿Qué significa eso de 'tener en cuenta'? ¿que los jueces deben disponer de una *información* etnográfica? ¿para qué, para luego decidir con arreglo a su formación profesional o con arreglo a

una improvisada etnología de urgencia?

f) Como viene ocurriendo desde 1501, se prohíben taxativamente los *servicios personales*... para, a renglón seguido, acotar que se exceptuarán los casos previstos por la ley general.

g) En materias territoriales, se repite en algún otro artículo el olvido sobre el subsuelo y sobre el vuelo pero, para que no haya lugar a dudas sobre la memoriosa persistencia en la línea política, se insiste en que los gobiernos sólo consultarán a los pueblos indígenas en materia de derechos sobre los recursos del subsuelo. ¿Y qué ley dirimirá el desacuerdo si, como es regla general, lo hubiere?: este Convenio no se pronuncia al respecto.

h) Caso de *traslado* de indígenas –eufemismo por deportación–, se les pide el consentimiento a los damnificados pero, de no obtenerse éste –una vez más, regla general–, los deportadores sólo están obligados a cumplir con los procedimientos legales. Pero, ¿acaso no debe ocurrir siempre así, sea con indígenas sea con toda clase de ciudadanos? ¿qué tiene de específicamente indígena esta norma? ¿no resulta, entonces, superfluo legislar sobre este supuesto máxime cuando el beneficio apenas apuntado se queda inmediatamente después en agua de borrajas?

i) Finalmente, se aconseja que el Convenio sea aplicado con *flexibilidad*. ¿Cómo entender este término? ¿como que se acentuarán sus disposiciones indigenófilas o como que se aplicará en escasa medida? Porque es evidente que los gobiernos los entenderán siempre en este último sentido.

Además, el Convenio 169 tampoco es satisfactorio por pasiva porque negligente algunos de los temas que son citados con más frecuencia en la actualidad. Por poner algunos ejemplos que en modo alguno pretenden ser exhaustivos:

a) No menciona la existencia de derechos colectivos, ni siquiera cuando se ocupa del problema de los territorios indígenas (artos. 13-19), por lo cual tampoco distingue entre propiedad individual y propiedad comunal de la tierra.

b) Desconoce el término *autonomía* para la administración del territorio y de la justicia.

c) No prevé que los interesados –los indígenas– tengan participación alguna en el seguimiento de este Convenio.

d) Desconoce absolutamente los derechos indígenas de propiedad intelectual sobre los productos culturales y sobre los productos industriales –sobre todo, los biotecnológicos–.

e) No se opone a la privatización de los territorios indígenas –comunales, en especial–.

Por su parte, el ordenamiento nacional más avanzado de América Latina es, hoy por hoy y sin duda alguna, el *Estatuto de la Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua* (en vigor desde el 30. octubre. 1987). Esta ley insiste de continuo en el término *Comunidades* pero no distingue minuciosamente entre los indígenas y los demás pobladores de aquella zona puesto que su articulado se refiere siempre a "los habitantes". Hecha esta importantísima salvedad y olvidándonos magnánimamente de ella, podemos pasar al comentario de algunos de los puntos de este Estatuto.

Hay que congratularse de que reconozca la propiedad comunal²⁹ pero no podemos olvidarnos de que, a la vez, es borroso en lo que se refiere a la propiedad del subsuelo. A este respecto, dice su artº 9: "*En la explotación racional de los recursos mineros, forestales, pesqueros y otros recursos naturales de las Regiones Autónomas, se reconocerán los derechos de propiedad sobre las tierras comunales, y deberá beneficiar en justa proporción a sus habitantes mediante acuerdos entre el Gobierno Regional y el Gobierno Central*". O sea, que se reconocen unos derechos para, a renglón seguido, ponerles la traba de unos intereses autonómicos representados paradójicamente por una instancia metropolitana; ¿cómo conciliar la propiedad indígena de los recursos del subsuelo (*mineros*) con la de los habitantes en general y la de ambos grupos con los intereses, autonómicos u otros, del gobierno central? He aquí un punto de conflicto que, desde su promulgación, ha demostrado ser no sólo potencial.

En resumen, a pesar de que los amerindios han alcanzado cotas de relevancia social y política inimaginables hace pocas décadas –léase, la atención mundial que merecen las insurrecciones indígenas que se suceden en Ecuador desde 1990 o la sublevación zapatista–, sigue sin reconocérseles derecho tan elemental como el suyo consuetudinario –se le enfrenta artificiosa, insidiosa y sistemáticamente a los DDHH– y, peor aún, sigue siendo anatemático mencionar siquiera el derecho de autodeterminación. Aunque solo fuera por estas dos poderosas razones –que son parte del problema general que se crea al no reconocerles derechos colectivos–, el examen de la legislación indiana contemporánea con sus reiteraciones proteccionistas y con sus trabas inmedia-

tas, con su perversamente impreciso lenguaje y con su arbitraria observancia, con su inagotable grandilocuencia y con su raquítica reglamentación, nos devuelve a tiempos que creíamos pretéritos. Para ser más gráficos, nos devuelve el rancio tufo de las ordenanzas coloniales.

Epítome

En este recorrido intermitente por los DDII apenas se ha oído la voz de los supuestos beneficiarios³⁰. Hemos seguido con ello la pauta clásica en esta clase de historias de lo jurídico. No es este el único pecado que hemos cometido contra nuestra madre nutricia, la antropología: para mayor desvarío, tampoco hemos prestado demasiada atención a los aportes de la antropología jurídica³¹. Sin embargo, el corolario de este ensayo es de índole antropológica: la legislación indiana –primera que especifica los DDII no por otra razón sino porque los indígenas aparecen simultáneamente en la escena internacional suplantando poco a poco a los bárbaros–, es una pieza más en la construcción de la cultura del simulacro. Expliquémosnos.

Circa 1492, Europa da un impulso definitivo a su expansión y decide hacerlo acentuando su carácter bélico. Su belicismo adquiere, además, los tintes absolutos que reclama la nueva estrategia de la ocupación del territorio enemigo. Hasta entonces, por razones demográficas, políticas y técnicas no había sido posible esta clase de guerra: la población europea no era suficientemente densa –había sido diezmada por las pestes– ni estaba demasiado aherrojada –es decir, proclive al exilio– ni disponía el Viejo Continente de artilugios de transporte y destructivos lo bastante eficaces. Por lo tanto, los viajes al exterior tenían que ser más religiosos, comerciales o exploratorios que de abierta confrontación. La guerra americana trastorna radicalmente este panorama; en contra de todo lo aprendido en la Historia eurasiática, se demuestra posible y hasta remunerador que una minoría desembarque y ocupe un territorio extenso. Pero no por ello se abandonan los viejos hábitos de manera tal que la ocupación del continente americano va paralela a la des-ocupación de otro continente –léase, la trata de negros o vaciamiento y consiguiente destrucción de África–.

Esta mefítica mixtura es una de las muestras de la ambivalencia o flexibilidad –también, esquizofrenia– que se adueña

de Europa. Pero hay más y la que hoy nos atañe se manifiesta en la duplicidad existente entre las leyes y los usos reales que aquellas pretenden regular y moderar –dicho sea en jerga oficial–, o enmascarar –según este ensayo–. ¿Cómo y por qué comenzó esta duplicidad? Para contestar a esta pregunta es necesario remontarse a las conquistas musulmanas: frente al desafío del Islam –por entonces, la más moderna versión del monoteísmo alfabetizado–, el cristianismo se vio obligado a predicar a sus fieles un igualitarismo humanitario que compensara las ofertas mahométicas, más democráticas que las cristianas en cuanto a la jerarquización sacerdotal y menos autárquicas que las judías en su adscripción étnica. Pero dio la casualidad de que aquél igualitarismo hubo de ensayarse por vez primera coincidiendo con las necesidades de una guerra de ocupación/vaciamiento. Quedó África como reserva mientras que en América se comenzó a practicar el doble lenguaje.

Que el experimento tuvo éxito nos lo demuestra que ha conformado la actual cultura occidental, una cultura basada en el fingimiento o disociación entre la palabra y la conducta. O, si se prefiere, una cultura en la que la palabra está pensada para alterar la realidad –huelga añadir que para bien y para mal–. No es el momento para estudiar si ésta es una característica común a todas las culturas –y, por tanto, irrelevante a los efectos que hoy nos ocupan– pero, dejando aparte este dilema, sí creemos oportuno subrayar que las aristas fraudulentas de aquella alteración se incrementaron a instancias del conflicto proselitista islámico–cristiano y del subsiguiente encontronazo con los amerindios. Y, por paradójico, peor aún: justo cuando el vasallaje comenzaba a ser sustituido por la ciudadanía, se especializaron en el campo más delicado, el de los derechos cívicos. De ahí la importancia que acorda-

mos a la legislación indiana entendiéndola como la primera manifestación de un simulacro que, en sólo cinco siglos, ha conseguido permear hasta las raíces de Occidente.

Claro está que no lo ha conseguido sin llamar la atención. Los primeros que se dieron cuenta del nuevo rumbo fueron, precisamente, algunos de los supuestos o reales –en todo caso, primeros– soldados de la causa. El nombre de Las Casas es lo suficientemente conocido como para abundar en él; por ello, conviene advertir que hubo otros religiosos y laicos que denunciaron el simulacro desde sus orígenes: acápite arriba, hemos mencionado a Roldán pero, si bien este personaje es tan dudoso como el memorialista de la autonomía (cfr. supra #1.3.), hubo otros casos meridianamente claros y nos estamos refiriendo, sobre todo, al grupo de los conquistadores *aindiados*, aquellos Gonzalos Guerreros *et alii* que llegaron a compartir su suerte última con los indios demostrando con su sacrificio que los indios eran, en verdad, igualmente humanos, que la guerra era injusta y no atendida a derecho alguno³² y que, en definitiva, la moral de aquellos siglos no difería gran cosa de la actual.

Final benevolente: se dijo en las Cortes de Cádiz que *"el defecto de los Reyes es que nunca alcanzan sus ojos hasta donde llegan sus brazos"*³³. ¿Es imaginable siquiera que los españoles anduvieran por las Yndias tanteando a oscuras durante tres siglos? ¿Fue el Imperio español en América un pulpo ciego? ¿Lo son ahora sus herederos, los Estados latinoamericanos? ¿Les concedemos a todos ellos el beneficio de la duda o les arrojamus al infierno? Para que no se nos olvide en qué cultura estamos, nos queda una última pregunta: ¿este Infierno tiene que ser incandescentemente abrasador o pueden sus fuegos ser un simulacro de llamas?

Abreviaturas y siglas

AGI	Archivo General de Indias
cbg.	Cibergrafía
DDHH	Derechos Humanos
DDII	Derechos Indígenas
OIT	Organización Internacional del Trabajo

Bibliografía

- ARMELLADA, Cesáreo de (1979): *La causa indígena americana en las Cortes de Cádiz*. Caracas: UCAB.
- BARIÉ, Cletus Gregor (2000): *Pueblos Indígenas y Derechos Constitucionales en América Latina: un Panorama*. México DF: Instituto Indigenista Interamericano.
- CÁRDENAS, Martha; CORREA, Hernán Darío y GÓMEZ BARÓN, Mauricio (eds.) (1992): *Derechos territoriales indígenas y ecología en las selvas tropicales de América*. Bogotá: Gaia-CEREC.
- CASTEJÓN, Federico (ed.) (1956): *Estudio jurídico-penal y penitenciario del indio*. Madrid: Eds. Cultura Hispánica.
- CLAVERO, Bartolomé (1994): *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. México DF: Siglo XXI.
- CHAUNU, Pierre (1973): *Conquista y explotación de los Nuevos Mundos (siglo XVI)*. Barcelona: Labor.
- CONRAD, Geoffrey W. y DEMAREST, Arthur A. 1988 (1984): *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*. Madrid: Alianza.
- GÓMEZ, Magdalena y OLIVERA, Claudia (eds.) (1990). *Donde no hay abogado*. México DF: INI.
- HANKE, Lewis (1968): *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*. Caracas: UCV.
- INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS (eds.) (1991): *Aspectos nacionales e internacionales sobre Derecho Indígena*. México: UNAM.
- MARTINELL GIFRÉ, Emma (1988): *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y de la conquista*. Madrid: CSIC.
- MEZA VILLALOBOS, Néstor (1976): *Historia de la política indígena del Estado Español en América. Las Antillas. La Audiencia de Santa Fé en Colombia*. Santiago de Chile: Univ. de Chile.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, P. Isacio (ed.) (1989): *Las Casas, Bartolomé, Brevisima relación de la destrucción de África. Preludio de la destrucción de Indias. Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*. Salamanca: Ed. San Esteban-Gobierno de Canarias.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, P. Isacio (1991): *Bartolomé de Las Casas ¿contra los negros?. Revisión de una leyenda*. Madrid-México: Mundo Negro-Esquila.
- REYNOLDS, Henry (1998): *This Whispering in Our Hearts*. St Leonards-Australia: Allen & Unwin,
- RUZ, Mario Humberto (ed.) (1984): *Las lenguas del Chiapas colonial*. México: UNAM-UNACH.
- SABINE, George H. 1945-1965 (1937): *Historia de la teoría política*. México-Buenos Aires: FCE.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (con la colaboración para los estudios de caso de nueve autores) (1988): *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina*. México DF: IIDH-El Colegio de México.
- STAVENHAGEN, Rodolfo e ITURRALDE, Diego (eds.) (1990): *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México DF: III-IIDH.
- VIERA Y CLAVIJO, José de. 1991 (1772-1783): *Historia de Canarias*. I vol. Madrid: Gobierno de Canarias.
- VITORIA, Francisco de. 1946 (1538-1539): *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Madrid: Espasa-Calpe.

Cibergrafía

AAA (American Anthropological Association).
PoLAR. aaanet.org/apla/

AMERICAN INDIAN LAW REVIEW.
hamilton.law.ou.edu/lawrevs/ailr/

AFAD (Association Française d'Anthropologie du
Droit). u-Paris10.fr/gdr1178/afad/

COMMISSION ON FOLK LAW AND LEGAL PLURALISM.
juc.kun.nl/cflp/

CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA DE 1812. Pinchar en
1812 en seneca.uab.es/historia/do4net.htm

INDIAN LAW. indian-law.com/index_m.htm

KEELY, Lawrence H. *Cross-cultural evidence on violence in non-state societies*.
anth.ucsb.edu/discus/html/messages/62/73.html?970506661 (o buscar Yanomami violence en, anth.ucsb.edu/chagnon.html)

NATIVE AMERICAN BAR ASSOCIATION. nativeamericanbar.org/

REDeS (Red de Estudios en Derecho y Sociedad).
geocities.com/alertanet/ y también en derechoysociedad.org/

REQUERIMIENTO. Buscar en icrc.org/icrcspa/nsf/advance/com.ar/usuarios/pfernando/DocsIgLILA/Requerimiento.htm (otro de 1533)

TLAHUI. *Política y Derechos Humanos en el mundo*. tlahui.com/

TRIBAL LAW JOURNAL. tj.unm.edu/

Notas

- En este artículo las notas, debido a su extensión, han sido situadas al final del texto para una mejor lectura.
- 1. En el primer documento relacionado con América, las Capitulaciones de Santa Fé (17 abril 1492; original perdido, copia en el Archivo de la Corona de Aragón, Cancillería Real, libro 3569), los Reyes Católicos y Colón se limitan a suscribir un contrato puro y duro; la palabra más mencionada es mercaderías y brillan por su ausencia las elaboraciones teóricas, salvo una declaración protocolaria de la soberanía de los Reyes sobre el mundo por conquistar -"Vuestras Altezas como Señores que son de las dichas Mares Océanas". Así leído, Colón puede ser visto como un *condottiero* comercial, uno de esos *mercaderes aventureros* (Sabine) que apoyaron el nacimiento del absolutismo monárquico enfrentándose a dos enemigos muy distintos: la nobleza y las ciudades libres (para un análisis del contrarrevolucionario papel que jugaron estos *condottieri*, cfr. Sabine: 249-250).
Sin embargo, comentando las Capitulaciones en su *Diario*, Colón quita hierro al mercantilismo librecambista *avant la lettre*-neoliberalismo, diríamos hoy- que exudan y añade una apostilla que cauciona la guerra venidera por mor de la evangelización: "por la información que yo avía dado a Vuestras Altezas de las tierras de India y de un

Príncipe que es llamado Gran Kan (que quiere dezir en nuestro romance Rey de los Reyes), como muchas vezes él y sus antecesores avían enbiado a Roma a pedir doctores en nuestra sancta fe porque le enseñasen en ella, y que nunca el Sancto Padre le avía proveldo y se perdían tantos pueblos, cayendo en idolatrias e resçibiendo en sí sectas de perdición".

El Almirante exagera al suponer al Gran Kan de los mongoles ansioso por cristianizarse -envió embajadores a Europa, no súplicas misioneras-, pero es cierto que la Cruz había llegado al Extremo Oriente mucho antes de que los jesuitas visitaran China. Por ser una de las páginas más olvidadas de la Historia eurocéntrica, conviene recordar, por ejemplo, que el apóstol Tomás murió en la costa Malabar (India) según es fama multiseular; que, hasta muy avanzada la Edad Media, había más cristianos al este de Damasco que a su oeste; y que el primer alfabeto mongol era un derivado del alfabeto asirio, prueba palmaria de la desafortada expansión de la iglesia asiria -la más antigua de la Cristiandad y la única genuinamente ortodoxa-. Por lo tanto, sólo los prejuicios nos impiden ver en Colón a un epígono de los asirios.

- 2. Al año siguiente (1498), una familia Colón caracterizada por su revolucionario aventurerismo mercantil y -por lo que a las Yndias atañe-, por su

correlato, un acérrimo esclavismo, debió enfrentar la rebelión de Francisco Roldán, quien, al promover una especie de relación contractual con los indígenas, se convirtió en el primer pseudindigenista europeo -trece años antes de que fray Antonio de Montesinos pregonara sus famosos sermones dando origen oficial al humanitarismo en la Conquista-. Decimos *pseudindigenista* y no indigenista a secas porque Roldán sostenía que los tributos impuestos a los indígenas eran la causa de la penuria de los españoles y proponía la abolición de aquellos gravámenes no para mejorar la suerte de los indios sino la de los españoles; por lo tanto, no buscaba un concierto igualitario con los indios sino un contrato de vasallaje pero contrato al fin -y, lo que en La Española debió ser más importante: puso en duda la autoridad delegada por los reyes en los Colón-.

1. Sospechamos que el primer documento de este tipo es la *Carta de privilegio* y confirmación de las Capitulaciones de Santa Fé que los Reyes Católicos firman en Burgos (23 abril 1497; AGI, Patronato, Leg. 295, doc. 31) Comienza esta Carta haciéndose los Reyes emisarios nada menos que de la Santísima Trinidad para, seguidamente, aducir las razones teológicas que sustentan tan alta portavocía: "*Porque aunque segund natura non puede el ome conplidamente conocer que cosa es Dios, por el mayor conoscimiento que del mundo puede aver puédelo conoçer viendo e contemplando sus maravillosas obras e fechos*" -o de la geografía como ciencia auxiliar de la teología-. Y termina la parte doctrinal de la Carta aseverando que Dios "*es dicho rey sobre todos los reyes, porque dél han ellos nonbre y por El reynan y El los gobierna e mantiene, los quales son vicarios cada uno en su reyno puesto por El sobre las gentes para los mantener en justia y en virtud temporalmente*" -formulación teocrática que nos volveremos a encontrar en el Requerimiento-.

Lo llamativo de este documento es que, por primera vez refiriéndose a las Yndias -o, mejor dicho, unívocamente a los conquistadores de las Yndias-, aparecen los términos *justicia* (6 veces) y *derechos* (4 veces). La teoría del origen divino de la autoridad ya estaba expuesta en la *Epístola a los romanos* de San Pablo pero vegetó durante siglos hasta que fué resucitada por la teoría contraria, la del derecho del pueblo, cuya obra más significativa fue la *Vindiciae contra Tyrannos* (1579, Stephanus Junius Brutus, pseudónimo). Por lo que respecta a la parte contraria -los amerindios- y salvando un tanto precipitadamente las distancias culturales, podemos aventurar que, en dos

áreas americanas, también predominaba la teoría hierocrática; en ambos casos, la personificada en los *emperadores* aztecas e incas, encarnaduras vivas y muertas del dios Sol (sobre los vínculos entre religiones e imperios precolombinos, cfr. Conrad y Demarest, op. cit.) También nos llama la atención que pudieran etiquetarse como emperadores a los soberanos aztecas e incas -señal de que su dominio era descentralizado- mientras que el rey de España nunca fue calificado como *Emperador de las Yndias* -señal de que el centralismo y la homogeneización fueron siempre los rumbos de la Colonia-.

4. Las cantidades de indios a repartir fueron nuevamente fijadas por el rey Fernando en carta de 1509 a Diego Colón y quedaron así: "A los alcaldes y oficiales de provisión dadles cien indios; al caballero que llevara su mujer, ochenta; al escudero con mujer, sesenta; al labrador casado, treinta". O sea, que se privilegiaba escandalosamente a los funcionarios de la Corona y a los militares con respecto a las clases productivas. Ello demuestra que la Colonia se planeó desde sus orígenes como una actividad extractiva -el botín u oro de las Yndias-, política que se mantendría hasta el final con leves concesiones a las actividades agrarias e industriales.
5. Se ha exagerado tanto la importancia de estos delincuentes que se les han llegado a imputar en exclusiva las crueldades de la Conquista e incluso se ha argumentado por psiquiatras modernos como el venezolano Francisco Herrera Luque (cfr. *Los viajeros de Indias*, 1961 y 1970) que su huella genética es la causante de los actuales degeneraciones sociales de América Latina. Nos parece más cierto que no se puede etiquetar como psicopático a un colectivo tan extenso y variopinto como el de los fuera de la ley; suponemos que el máximo universo plausible sería el de la familia real europea, como hace el mismo Herrera Luque en *La huella perenne*, 1973; y ello más por los excesos que propicia el poder absoluto que por razones estrictamente psicológico-hereditarias. Además, no podemos olvidar que los delincuentes españoles de Indias en buena parte estaban así clasificados por razones políticas por lo que nunca se les permitió acceder a mayores responsabilidades.

Por el contrario, quien hizo un uso astutamente estratégico de sus delincuentes fue el Imperio portugués, en especial de los *degradados* o condenados a muerte pues, abandonándoles en la vanguardia de las descubiertas para después recogerles como informantes y mediadores, los convirtió en los primeros antropólogos aplicados.

Uno de estos degredados fue el primer europeo que pisó Brasil: "E mandou com eles (con los indigenas) para ficar lá um mancebo degredado, criado de D. Joao Telo, e que chamam Afonso Ribeiro, para andar lá com eles e saber do seu viver e maneiras" (Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil, año de 1500).

- 6. Tal misericordia tenía un motivo práctico pues en España lo que sobraba eran esclavos, negros en su mayoría -todavía hoy, hay pueblos meridionales como Gibráleón (Huelva) que son famosos por conservar la huella fenotípica de la negritud-. O lo que es lo mismo: los barcos debían volver a España cargados de mercancía más valiosa que la humana.
- 7. Bien en esta carnicería o bien ahorcada en la plaza mayor -que en ello difieren los eruditos-, murió la famosa cacica Anacaona, muy recordada en la actualidad. En los años 1940s, existió en Cuba una Orquesta Anacaona, grupo femenino en el que participó la sin par Graciela y, más recientemente, se compuso en honor de la cacica una canción salsera: "Anacaona, / india de raza cautiva, / Anacaona, / de la región primitiva. / Anacaona, / india de raza cautiva / perdona pero no olvida". El genial Enriquillo, protagonista de la más duradera y eficaz rebelión indígena de las Antillas (cfr. #13.), era hijo de uno de los caciques asesinados y sobrino de Anacaona.
- 8. Aquél que, según recordaba Las Casas años después, comenzaba *Ego vox Christi clamantis in deserto* y continuaba dirigiéndose a sus feligreses conquistadores: "Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas?... Tened por cierto que en el estado en que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos". Hemos subrayado la palabra 'guerras' porque, en lugar de los habituales de descubrimiento o de conquista, es el término que venimos utilizando en este opúsculo. Pero el problema de esta transcripción lascasiana es que no podemos saber con cuanta fidelidad reproduce los sermones montesinianos puesto que Las Casas redactó entre 1527 y 1561 su *Apologética Historia de las Indias*, libro en el que narra este episodio (cfr. nota 15).
- 9. Probablemente, el consejero real Juan López de Palacios Rubios, jurista con experiencia en blanquear guerras pues, el año anterior (1512), ya había justificado la conquista de Navarra. De hecho, Palacios firma una supuesta primera

redacción del Requerimiento. Supuesta pues son innumerables las copias impresas y manuscritas que circulan; Lewis Hanke (op. cit: 92-93) menciona una fuente cuasi primera en AGI, Panamá, 233, lib. I, pp. 49-50 vuelta -se trata de la copia hecha para el conquistador Pedrarias-.

- 10. Un historiador del siglo XVIII nos señala indirectamente la utilidad bélica del proto-Requerimiento canario: "Viendo Juan Rejón que se acercaba el enemigo [los aborígenes guanches] con designios de atacarle en su campo, al tiempo crítico que se empezaba a fortificar, pensó en entretenerle, despachando un mensajero a Doramas para asegurarle que aquellos valerosos españoles habían venido hasta allí, no sin graves incomodidades, enviados de los muy poderosos reyes de Aragón y Castilla don Fernando y doña Isabel, sus amos, solamente para tomar la isla de Canaria bajo su augusta protección y exhortarles a que abrazasen la religión cristiana. Que, si aceptaban estas pruebas de una verdadera amistad, quedarían en pacífica posesión de sus tierras, mujeres, hijos y ganados; pero que, si por desgracia las menospreciasen, debían estar seguros de que se les declararí una guerra implacable, hasta hacerlos morir o llevarlos todos cautivos" (Viera: I, 173)

Obsérvese que Viera entiende esta especie de requerimiento como una táctica militar dilatoria -'pensó en entretenerle'-; tanto en las islas Canarias como en las Yndias, probablemente nunca tuvo otro o mayor aprovechamiento. Mucho se ha especulado sobre el absurdo de leer un documento así con una batalla en ciernes pero se ha puesto muy poco en duda el hecho en sí de esa lectura; sin embargo, el sentido común dicta que, en la práctica, un brindis al sol como el del Requerimiento no tiene lugar en ninguna contienda, así vistan a ésta con las hopalandas caballerizo-medievales con las que se intenta disfrazar a la guerra contra los amerindios.

- 11. Fecha en la que, ¡al fin!, se ordena y se publica buena parte de la ingente legislación indiana -instrucciones, ordenanzas, cédulas reales, leyes, etc- que hasta entonces se encontraba dispersa. Véase la *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, lib. III, tít. IV, ley IX (cfr. Hanke: 97)
- 12. En cuanto al cómputo temporal de la Creación -'cinco mil años y más'-, es curioso que los cálculos del Requerimiento coincidan con la moderna aquiescencia en que la urbanización de la cuenca mediterránea -Jericó et al- ocurrió más o menos en esa misma época. Podemos pensar en no menos de dos moralejas: una, que la arqueología contemporánea haya asumido insensiblemente

- aquellos viejos cálculos conceptualizando la urbanización según aquellos períodos -con lo cual vendríamos a decir que, debiendo hacerlo por mor del progreso de las ciencias, la arqueología aún no ha salido del marco renacentista-; dos, que no los haya asumido sino que hayan convergido sus datos con los datos manejados en 1513 -en este caso, vendríamos a decir que quizá no había necesidad de salirse del marco renacentista-.
13. El eco de esta pretensión de infinitud continuará hasta el final de la participación directa española en la guerra en tierra firme americana; cfr. el artº 12 de la Constitución española de 1812 en nota 24.
14. Texto completo de este párrafo: "*Si no lo hicierdes [aceptar el cristianismo y la soberanía española], y en ello maliciosamente dilación pussierdes, certificoos que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros, é vos haré la guerra por todas partes é maneras que yo pudiere, é vos subjetaré el yugo é obediencia de la Iglesia é á Sus Altezas, é tomaré vuestras personas é de vuestras mugeres é hijos, é los haré esclavos, é como tales los venderé é dispondré dellos como Sus Altezas mandaren; é vos tomaré vuestros bienes, é vos haré todos los males é daños que pudiere, como a vasallos que no obedescen ni quieren rescibir su Señor, é le resisten é contradicen. E protesto que las muertes é daños que dello se recrescieren, sean á vuestra culpa é no á la de Sus Altezas, ni mía, ni destos caballeros que conmigo vinieron*".
15. Protector de indios pero, como es bien sabido, no de negros. La ambigüedad humanitaria -duplicidad en muchos casos- de los españoles que hemos venido mostrando en este artículo se extiende ahora al mismísimo Las Casas. Pero conviene matizar: el famoso dominico no insistió obsesivamente en fomentar la trata de negros. Pero es cierto que, en 1518, cuando ya comenzaba a agarrar *momentum* la conquista de Tierra Firme, propuso repoblar las Antillas con labradores españoles -suponiendo alegremente que los indios les cederían gustosos sus tierras- y que el Estado se hiciera cargo de los gastos de su transporte y primer asentamiento. Claro está que esta política de inmigración subvencionada -*transmigrasi* la llamaron siglos después los holandeses de Batavia y sus herederos indonesios-, según Las Casas se debía complementar con el acarreo de negros. Es ocioso añadir que su propuesta fué aceptada entusiastamente por los altos cortesanos quienes se olvidaron de los labradores pero se aplicaron de inmediato al tráfico esclavista: se calculó en 4.000 los negros necesarios en una primera hornada y Laurent de Gorrevod, uno de los flamencos más allegados al Emperador, obtuvo la concesión -para luego tras-pasársela a los genoveses- (cfr. Meza: 88-89). Pero la ambigüedad lascasiana no se limita a este episodio sino que, más significativamente, se encuentra en sus propios libros, en especial en el que ha tenido una peripecia más intrincada. Entre 1527 y 1561 (cfr. nota 8), Las Casas redactó una *Apologética Historia de las Indias* que permaneció inédita hasta 1875 y que sólo fué publicada íntegramente en 1909; en su Libro I, los capítulos 17 a 27 están dedicados a comentar los viajes de los portugueses a África, incluyendo las islas Canarias. Como era de esperar, el dominico se muestra muy crítico y no escasean las acusaciones de esclavismo contra los portugueses. Ello ha dado pretexto a algún lascasiano contemporáneo para editar los citados capítulos como si fueran un opúsculo aislado adjudicándoles un tanto maquiavélicamente el título de *Brevísima relación de la destrucción de África* y unos cuantos subtítulos no menos oportunistas (Las Casas, cfr. editado por Pérez Fernández, 1989, op. cit.) El mismo autor pone tanto énfasis en unos párrafos en los que un anciano Las Casas se arrepiente de sus planes esclavistas de juventud o madurez que extrae de ellos la conclusión de que el dominico -cofrade suyo, dicho sea de paso-, amó tanto a los negros como a los indios (cfr. Pérez Fernández, 1991, op. cit.) No dudamos de aquél arrepentimiento entre otras razones porque lo dejó por escrito pero ello no puede ocultar la existencia de la propuesta lascasiana que comentamos en el texto principal.
16. Aunque los motivos para rebelarse eran tantos que es arriesgado decantarse por uno solo, es muy posible que la nueva política de reducciones fuera el catalizador de la primera insurrección duradera de indios ya oficialmente evangelizados que hubo en el Nuevo Mundo, la de Enriquillo (en la comarca del Bahoruco, hoy frontera Haití-República Dominicana, desde 1519 hasta 1533, cfr. supra, #1.1. y nota 7). Pero, como señalaban los informes de los frailes jerónimos de 1516, la población aborigen había sufrido tal genocidio que su número era ya muy escaso; por ello, las cifras que se manejan sobre la cantidad de los sublevados no suelen llegar a los centenares. Y ello teniendo en cuenta que, desde 1522, a los indios se les sumaron negros cimarrones en una proporción difícil de estimar. Quizá conviniera añadir que, por esas mismas fechas -en 1517-, desembarca la Inquisición en las Yndias. Como ésta se especializó en perseguir a

herejes, judaizantes y protestones de toda laya y se olvidó de los indios -salvo obispos tan fanáticos como fray Diego de Landa-, no hemos incluido en el texto principal tan morboso advenimiento.

Otrosí, también en 1517, la sociología política llega a Ultramar: los jerónimos realizan la primera encuesta de las que tenemos noticia (para consecuentes contemporáneos, cfr. nota 25). El cuestionario que someten a diversas autoridades versa sobre la "capacidad de los indios para trabajar en las explotaciones de los colonos, servirles en sus casas, y su disposición para dejarse evangelizar en régimen de libertad" (Meza: 57). Por su parte, Las Casas ya había avanzado que los indios bien podían sobrevivir en libertad puesto que así lo habían demostrado antes de que les llegara la invasión. Pero los jerónimos no las tenían todas consigo y no parece que les ayudara mucho la consulta a las personas de prestigio pues éstas discrepaban entre sí -aunque tendieron a manifestar que los indios eran unos incapaces y que mejor sería fomentar la inmigración de españoles que defender a los aborígenes-.

19. Hemos encontrado la referencia a este documento en Meza: 74-75, pero este comentarista, quién sabe si por su acendrado españolismo, no reseña nombre alguno de su firmante; a su vez, Meza nos remite al libro de Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas*, tomo II, pp. 415-419.

20. No por ello hemos de entender que los indios estuvieran al corriente de la redacción de este memorial porque lo más probable es que ni siquiera sus caciques jamás llegaron a tener a entrar en su conocimiento y menos en sus borradores. Por otra parte, tampoco vayamos a creer que era un panfleto explosivo; por el contrario, si bien proponía la abolición de las encomiendas, al mismo tiempo solicitaba una indemnización para los encomenderos, imponía a los indios la obligación de aumentar la producción aurífera, estimulaba la trata de negros y planeaba organizar cacerías de hasta 8.000 caribes anuales.

En una curiosa mezcla de autonomismo y estatalismo claramente contraria a los intereses señoriales de los colonos, creía que la supresión de la encomienda, al despertar el espíritu empresarial de los indios, lograría mayores rentas para la Corona y, en su -valga la paradoja-, retorcida ingenuidad, afirmaba que "especialmente los caciques... comprenderían las ventajas del nuevo régimen y cumplirían las obligaciones que se les impusieran, pues los sufrimientos les habían hecho razonables. Su liberación no era incompati-

ble con el cumplimiento de las obligaciones propias de los vasallos, y esto era lo único que el Estado debía exigir, ni con la permanencia de los españoles en las Indias" (Meza: 75): el reposo del guerrero produce círculos cuadrados. Asimismo, y dicho sea en el orden de medidas ambiguas, calculaba un tributo para el oro de un tercio -en lugar del famoso quinto real- pero sugería que los restantes dos tercios fueran para los indios y exoneraba a los encomenderos de la obligación de evangelizar para encargársela en exclusiva a los frailes. Finalmente, atendía con cierta extravagancia a un gran problema: prohibía que las indias abortasen.

21. Hubo ocasiones en las que la conversión ni siquiera fué por la espada sino por el patíbulo. Por ejemplo: tres años antes de la bula *Sublimis Deus*, en 1533, Francisco Pizarro convirtió al emperador Atahualpa con el macabro argumento de que su ingreso a la verdadera Fé le evitaría la hoguera -aunque no le libraría del garrote vil, como efectivamente ocurrió-. Para mayor inri, en aquél sardónico bautizo in articulo mortis se le impuso el nombre de... Francisco.

22. La respuesta india tardó dieciséis años en llegar; en 1553, dos caciques de Nueva Granada enviaron un memorial al Papa en el que reconocían su brutalidad: "Si por casualidad Su Santidad ha llegado a decir que nosotros somos bestias, Su Santidad ha de saber que ha dicho toda la verdad, como quiera que nosotros seguimos con nuestros ritos y ceremonias demoníacas" (en Hanke: 86). Estudiado este memorial más de cerca, el desafío no resulta tan gallardo puesto que, en realidad, fueron dos dominicos los que enviaron el memorial. Como lo hicieron en nombre de los indios mexicanos, esta estupenda pieza es una de las primeras de una inacabada pléyade en las que detrás de la firma se nota la tonsura.

23. Por ello, al menos en la literatura legal hispánica, es considerado el fundador del Derecho Internacional; porque establece "la igualdad de los Estados, aplicable, no sólo a los Estados de la Cristiandad y de Europa, sino también a los principados bárbaros de América" (Hanke: 67).

24. Este tipo de fantasías suele ser muy contagioso. Por ejemplo, el naciente Imperio inglés tomó buena cuenta de la experiencia y veteranía españolas y también se erigió en Protector de los Aborígenes que se aprestaba a someter. Así, en 1768, James Douglas, conde de Morton, presidente de la Royal Society y patrocinador de los viajes del capitán Cook, escribe a éste un memorandum dedicado en buena parte a las cortesías que la tripulación del *Endeavour* debe prodigar a

los indígenas del océano Pacífico. Douglas es muy previsor en lo que respecta a las escaramuzas con los indígenas y, asimismo, muy claro en lo que atañe a la propiedad de los territorios por visitar:

"To exercise the utmost patience and forbearance with respect to the Natives of the several Lands where the Ships may touch.

To check the petulance of the Sailors, and restrain the wanton use of Fire Arms.

To have still in view that shedding the blood of these people is a crime of the highest nature: - They are human creatures, the work of the same omnipotent Author, equally under his care with the most polished European; perhaps being less offensive, more entitled to his favor.

They are the natural, and in the strictest sense of the word, the legal possessors of the several Regions they inhabit. No European nation has a right to occupy any part of their country, or settle among them without their voluntary consent.

Conquest over such people can never give just title; because they could never be the Agressors.

They may naturally and justly attempt to repel intruders whom they may apprehend are come to disturb them in the quiet possession of their country" (Douglas, en Reynolds: xii).

Bellas sentencias, lástima que suenen a muy conocidas para los estudiosos de las Yndias. Huelga añadir que tan sabias recomendaciones no impidieron que la guerra del Imperio británico contra los indígenas del Pacífico fuera tan cruenta como cualquier otra de las causadas por la expansión europea.

23. Sin embargo, a los indios se les juzgaba no sólo por sus intenciones más o menos expresas o conscientes sino incluso, en el colmo del disparate despótico, por sus sueños. Así por ejemplo, "¿Has creído tus sueños? Ayamá xacuan aguayich?", era una de las preguntas del *Confesionario y Doctrina cristiana en lengua chanabal de Comitán y Tanichulla en las Chiapas*, un formulario del año 1775 en lengua tojolabal redactado por fray Domingo Paz (en Ruz: 36).
24. Nos referimos al ya citado artº 335, #10, del Título VI, capítulo II, de la Constitución de 18.marzo.1812; nos parece anodino y de orden más bien procedimental pero, por si alguien quiere discrepar o asentir, lo transcribimos: "Las Diputaciones de las provincias de Ultramar velarán sobre la economía, orden y progresos de las misiones para la conversión de los indios infieles, cuyos encargados les darán razón de sus operaciones en este ramo, para que se eviten los abusos; todo lo que las Diputaciones pondrán en

noticia del Gobierno". No nos debe extrañar que haya esta insólita referencia constitucional/eclésiástica si tenemos en cuenta que 90 de los diputados de Cádiz eran eclesiásticos -31% del total, el grupo mayoritario-. Por ello, menos aún puede asombrarnos que el artº 12 dictaminara con un voluntarismo tanto sectario como *cartomántico* -de conformar el futuro mediante las cartas, esta vez Cartas Magnas-, que "La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra" (cfr. nota 13).

No podemos considerar como indigenófilo el artº 1 de esta primera Constitución española ("La Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios") pues nunca estuvo claro si los indios podían considerarse como ciudadanos españoles. Por otra parte, la escasez de artículos indigenistas se hace más patente recordando que esta Carta Magna -popularmente conocida como *La Pepa*, por haber sido promulgada el 19 de marzo, festividad de San José-, eran tan extensa que constaba nada menos que de 384 artículos (texto completo en Constitución española de 1812: op. cit. en cbg.)

Las otras disposiciones de menor rango son: los Decretos V, XX, XXXI, XLII, CCVII, CCXIV, CCXCIX, CCCVI y dos Órdenes de aun menor relevancia (cfr. en Armellada: 58-69) El Decreto XX (5.enero.1811), demasiado extenso para ser reproducido aquí, tiene no obstante un párrafo que merece ser transcrito: "Habiendo llamado muy particularmente toda la soberana atención de las Cortes generales y extraordinarias los escandalosos abusos que se observan, e innumerables vejaciones que se ejecutan con los indios primitivos naturales de la América y Asia, y mereciendo a las Cortes aquellos dignos súbditos una singular consideración por todas sus circunstancias, ordenan que los virreyes, presidentes de las Audiencias, gobernadores, intendentes y demás magistrados a quienes respectivamente corresponda, se dediquen con particular esmero y atención a cortar de raíz tantos abusos reprobados por la Religión, la sana razón y la justicia, prohibiendo con todo rigor que bajo de ningún pretexto por racional que parezca, persona alguna constituida en autoridad eclesiástica, civil o militar, ni otra alguna, de cualquier clase o condición que sea, aflija al indio en su persona, ni le ocasione perjuicio el más leve en su propiedad" (nuestro énfasis; es decir, que, no contentos con el uso de la fuerza, era costumbre prostituir a la razón para justificar lo injustificable).

20. Entre 1953 y 1955, un magistrado del Tribunal Supremo español elaboró este cuestionario de 18 preguntas para que sirviera de preparación para el *II Congreso Penal y Penitenciario Hispano-Luso-Americano y Filipino*, Sao Paulo 1955 (para antecedentes de las encuestas indias, cfr. nota 16).

21. Hasta aquí nada que se saliera de la ortodoxia leguleya. Pero hubo dos respuestas que, yendo más allá de la letra, osaron mencionar la realidad: "Hay protección, pero los blancos en muchos casos burlan a las autoridades y engañan a los indígenas", afirmaba el colombiano Dr. Flores poniéndonos en el brete de preguntarle de qué raza son esas autoridades. Por su parte, el boliviano Dr. Zalles afina y concreta bastante más: "En la actualidad existe legislación proteccionista del indígena como clase. Empero, en materia penal no existen tales propósitos. Las penas alcanzan su mayor rigor, en los establecimientos especiales, con los indígenas" (ibid: 120 y 118-119). Es decir que, como siempre, quien hizo la ley hizo la trampa.

Hubo otras respuestas que se salieron por la tangente. Pongamos sendos ejemplos para tres continentes -América, Oceanía y Europa-: un representante uruguayo contestó que, en su país, "el problema del indio no existe. Los primeros indios eran los charrúas, pero fueron exterminados en la conquista y desaparecieron a consecuencia de las mismas luchas u otras posteriores" (cfr. Castejón: 42) Respuesta que nos parece caótica por cuatro razones: porque desprecia el problema histórico del genocidio uruguayo; porque no deja claro cuándo fueron aniquilados los Charúá; porque parece olvidar que los últimos Charrúa fueron vendidos por el general Rivera -un uruguayo republicano- a un circo francés terminando sus días perdidos en Francia y, para finalizar, porque todavía existen indígenas en Uruguay (cfr. Barié: 505-511).

Por su parte, los representantes filipinos se contradijeron entre sí. Mientras uno de ellos afirmaba que, en su país, "no existe problema, puesto que los naturales constituyen casi toda la población y dominan el Gobierno", otro admitía que "hay algunos grupos resistentes a la incorporación social, singularmente las tribus llamadas cazadoras de cabezas, principalmente en Luzón y Mindanao (en las selvas de estas islas.)" (Castejón: 41).

Finalmente, el Sr. Martos Ávila, secretario del Patronato Nacional de San Pablo para presos y penados, saca a España del atolladero en primer lugar olvidándose de que en el entonces

Protectorado español de Marruecos -y todavía hoy, en Melilla-, habitan los indígenas llamados bereberes -Imazighen, por nombre exacto- y, en segundo lugar, afirmando que el indio es superior en conocimiento al negro de Guinea pero que -a pesar de ello-, en las posesiones españolas del Golfo de Guinea, la costumbre es fuente del derecho penal. Informa tan distinguido cabo de varas y, dadas las fechas -en plena posguerra-, sayón ampliamente experimentado, que su Patronato clasifica a los negros guineanos en tres categorías -emancipados, semiemancipados y blancos (sic)-, y añade que "la vida penitenciaria del negro, y por extensión la del indio, debe desarrollarse con la base de trabajo intenso y educación" (Castejón: 43). No comprendemos muy bien porqué se equiparan a negros e indios cuando se nos acaba de decir que su conocimiento es muy dispar pero, por el contrario, recordando cómo fueron las mazmorras de Franco, entendemos perfectamente lo que este su fiel carcelero quiere decirnos con los términos *trabajo intenso y educación*.

22. Más conocido como *Convenio 169*, fué adoptado por la OIT el 27junio.1989. En once años (hasta el 10.julio.2000), lo habían ratificado los siguientes Estados: Noruega (junio 1990), México, Colombia, Bolivia, Costa Rica, Paraguay, Perú, Honduras, Dinamarca, Guatemala, Holanda, Fiji, Ecuador y Argentina -esta abrumadora mayoría de estados latinoamericanos cohonesto la conocida sentencia de que el *indigenismo mundial habla español*.

23. Textos de los artículos a los que hacemos mención en el texto principal y en el mismo orden y con el mismo sistema de numeración que éste:

a) "La utilización del término pueblos en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que puedan conferirse a dicho término en el derecho internacional" (artº 1, #3)

b) "Deberán adoptarse las medidas especiales que se precisen para salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos interesados" (artº 4, #1)

c) "Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán: a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimiento apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente" (artº 6, #1)

d) "Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias,

siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos" (artº 8, #2)

e) "Las autoridades y los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia" (artº 9, #2)

f) "La ley deberá prohibir y sancionar la imposición a miembros de los pueblos interesados de servicios personales obligatorios de cualquier índole, remunerados o no, excepto en los casos previstos por la ley para todos los ciudadanos" (artº 11)

g) "Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan" (artº 14, #1) ¿y el subsuelo y el vuelo?: "En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o que tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados" (artº 15, #2)

h) "Cuando excepcionalmente el traslado y la reubicación de esos pueblos se consideren necesarios, sólo deberán efectuarse con su consentimiento, dado libremente y con pleno conocimiento de causa. Cuando no pueda obtenerse su consentimiento, el traslado y la reubicación sólo deberán tener lugar al término de procedimientos adecuados establecidos por la legislación nacional..." (artº 16, #2)

i) "La naturaleza y el alcance de las medidas que se adopten para dar efecto al presente Convenio deberán determinarse con flexibilidad, teniendo en cuenta las condiciones propias de cada país" (artº 34)

21. Dice así: el Estado nicaragüense "reconoce el derecho de propiedad sobre las tierras comunales" (Considerando V), "Los habitantes de las Comunidades de la Costa Atlántica tienen derecho a:... Formas comunales, colectivas o individuales de propiedad y la transmisión de la misma" (artº 11, #6) y también, "La propiedad comunal la constituyen las tierras, aguas y bosques que han pertenecido tradicionalmente a las Comunidades de la Costa Atlántica, y están sujetas a las siguientes disposiciones: 1. Las tierras comunales son inajenables; no pueden ser donadas, vendidas, embargadas ni gravadas, y son imprescriptibles..." (artº 36).

Por otra parte, conviene observar de cerca la evolución de este Estatuto porque es contradictoria: por un lado, la ley 192 del año 1995 le otorga

rango constitucional -además de hacer referencia a los demás pueblos indígenas nicaragüenses- pero, al mismo tiempo, anuncia una nueva ley de Autonomía que no podemos saber si será un retroceso o un avance con respecto al Estatuto de 1987 por la sencilla razón de que no ha sido promulgada. Por otro lado, la creación metropolitana de un *Instituto de Desarrollo de las Regiones Autónomas* (1990), imbuido de un talante centralista independiente del ánimo y de la congruencia étnico-política de sus directores, menoscaba de hecho las (re)conquistas de 1987.

22. Salvo alguna anécdota exótica como la carta dominico-india de 1553 (cfr. supra, nota 20). Como el tema merece una dedicación exclusiva, en otra ocasión atenderemos a esta parte de la historia de los DDII. Pero no resistimos la tentación de ofrecer algún apunte.

Con respecto a la opinión de los amerindios sobre la legislación y la política indigenistas de sus gobiernos, es mucho lo que se conoce informalmente y escaso nuestro saber formal. Pero algún dato se ha filtrado: en 1988, se publicaron algunos datos provenientes de "135 declaraciones públicas de 65 movimientos y organizaciones indígenas de 13 países de la región... en relación con los DDHH, las organizaciones etnopolíticas... en el 30% se acepta, total o parcialmente, la legislación que les concierne. En cuanto a su posición frente a la administración de la justicia, en sólo tres países (Brasil, Colombia y México), y en el 2% del total de declaraciones tomadas en cuenta, las organizaciones manifiestan su aceptación de la situación vigente.

Las mismas declaraciones, tomadas en su nivel de crítica, manifiestan que el 40% rechaza, en parte o totalmente, la legislación que les atañe y, en el caso de la administración de justicia, el porcentaje se eleva al 42%. En 7% de los documentos hay proposiciones para la realización de una legislación que esté de acuerdo con sus intereses" (Stavenhagen: 156-157). Aventuramos que, si hoy se repitiera la encuesta, el nivel de crítica, sería muy superior.

Por su parte, la intermitencia de este trabajo requiere alguna explicación: el vacío que hemos dejado entre 1542 y las Cortes de Cádiz se debe a que, a partir del fracaso de las Leyes Nuevas y sobre todo desde la recopilación de 1680, "posteriormente, habría pocos cambios esenciales en las instituciones jurídicas coloniales que normaban las relaciones entre el Estado y los indios" (ibid: 22). Esto quiere decir que las reformas borbónicas de finales de la Colonia sobre la propiedad de la tierra -graciosa concesión de tierras

comunales, ejidos, títulos de merced, etc-, las hemos considerado como medidas meramente administrativas y, por tanto, aunque tuvieran una gran importancia práctica, fuera de este artículo -pero conste que dejarlas en manos del Ejecutivo es una calificación un tanto reduccionista y, por tanto, exagerada-. Tampoco hemos aludido siquiera a las revoluciones liberales de los 1870s y eso que fueron no menos decisivas pues simultanearon dos efectos: en el plano legal, confundir a los amerindios con los ciudadanos republicanos y, en el plano cotidiano, arrebatarles buena parte de sus propiedades colectivas. Vaya el consabido tópico de la falta de espacio como excusa por estas dos ostentosas ausencias.

Y, en otro orden del discurso, ya que hemos mencionado a Stavenhagen, añadamos que este autor explicita en el libro citado que, "la tesis principal de este trabajo es que la violación de los derechos humanos de las poblaciones indígenas de América Latina no es un fenómeno aislado ni fortuito, sino que responde a condiciones estructurales propias de la historia económica y política de la región. Lo que es más, la estructura jurídica e institucional de nuestros países, enraizada en el sistema de gobierno de la Colonia y en el liberalismo económico y político del siglo XIX, es el marco que permite precisamente -sin proponérselo- la violación de los derechos humanos de la población indígena" (ibid: 10). Por nuestra parte, la tesis de este artículo es casi la misma... salvo que suprimimos ese "sin proponérselo" y lo sustituimos por un rotundo *proponiéndoselo*.

21. La antropología jurídica latinoamericanista tiene un considerable corpus de teoría constitucionalista aplicada a los temas amerindios (cfr. Barié, Clavero, ops. cit.), de teoría general y de estudios de caso (cfr. Cárdenas et al., Instituto de Investigaciones Jurídicas, Stavenhagen, Stavenhagen e Iturralde, ops. cit.) e incluso algún raro pero oportunísimo manual práctico (Gómez y Olvera: op. cit.) También goza de un incipiente pero prometedor desarrollo cibernético (cfr. REDeS, en cbg.)

Sin embargo, es muy escasa la impronta social de los temas legales y, en consecuencia, también lo es la formación legal de los indígenas, al menos si comparamos estos tópicos con el caso de sus hermanos del Norte (para estos últimos, cfr. *Indian Law*, en cbg.; para una revista hecha por indígenas, cfr. *Tribal Law Journal*, en cbg.; para una veterana revista afín -desde 1972-, cfr., *American Indian Law Review*, en cbg.); una prueba de ello es la debilidad de las escasísimas organizaciones de abogados indígenas (para sus

homólogos estadounidenses y canadienses, cfr. *Native American Bar Association*, en cbg.) Y lo que es francamente inexplicable es la penuria en trabajos de campo sobre derecho consuetudinario; aquí, salvo los trabajos de Miguel Chase-Sardi de los años 1980s y 90s (destaquemos, *El precio de la sangre*. Tuguy Néè Repy, 1992), poco se avanza. Por el contrario, son numerosos los antropólogos que se involucran en la lucha por el reconocimiento real de los DDHH para los amerindios. Y, hablando no sólo de América Latina sino en general, hay que añadir que son muy numerosos los trabajos sobre la importancia social y cultural las normas legales y jurisdiccionales. A este respecto, véanse las actividades de AFAD, creada en 1993, que edita la *Revue Droit et Cultures* (AFAD, cbg.), de la *Association for Political and Legal Anthropology*, sección de la *American Anthropological Association* (AAA), que edita la revista semestral *PaLAR: The Political and Legal Anthropology Review* (AAA, cbg.) y de la *Commission on FolkLaw and Legal Pluralism* (cbg.) Además de las organizaciones ya consagradas (por ej., Amnesty y las asociaciones indígenas y de DDHH), un punto de información general sobre DDHH y política que, sin embargo, presta atención especial a los DDH en América Latina, se encuentra en la mexicana Tlahui (Tlahui, cbg.)

22. Si quisiéramos mostrarnos realistas, estudiaríamos el derecho indiano como una modalidad del Derecho Penitenciario. De esta manera, entendiendo las Yndias como una gigantesca cárcel, no dejaría de parecernos un derecho benevolente. Subsistirían algunas claves negativas de aquél Derecho -limitación de los derechos cívicos y de los movimientos físicos, legalización de los castigos corporales, etc-, pero predominarían las claves positivas -absolución para los indios del pecado original e inserción en un gran imperio-

Por desgracia, la antropología no nos puede ser de gran ayuda en este terreno utópico-carcelario; aunque su corpus sobre prisiones, delincuentes y transgresores varios es muy abundante, suele estar contaminado por la antropología forense entendida como una rama de la antropología física. El interesado en estos temas buscaría con más provecho en la periferia de la antropología; en estos alrededores, destacaríamos los clásicos de E.J. Hobsbawm -*Primitive Rebels*, 1959; *Bandits*, 1969- antes que las famosas pero metaempíricas elucubraciones de M. Foucault sobre el significado de la reclusión.

Esta observación de los DDH desde el puesto de control panóptico -en jerga carcelaria, simple-

mente el *centro*, presenta el inconveniente de que reduce y desfigura la polémica sobre si los DDII chocan en ocasiones con los DDHH al situarla en un clima de violencia. En este escenario, los DDII tienen todas las de perder pues siempre se contemplarán sobre el telón de fondo de la violencia tribal, independientemente de que ésta sea todavía sujeto de controversia etnográfica: unos antropólogos opinan que no hay estadísticas fiables en ninguno de los dos campos -el tribal y el *civilizado*- y que, por ello, no son comparables; otros creen que es menor entre las etnias que en las sociedades con Estado y otros, los etnobelicistas, piensan que las etnias son rematadamente bárbaras -según su decir, violentas- mientras que el Estado es civilizado -según su decir, pacífico-.

Por una vez y sin que sirva de precedente, prestemos unas líneas a los etnobelicistas, en concreto a Keely: para este arqueólogo de Chicago, el porcentaje de muertes debidas a la guerra entre varones sería: entre los Jíbaro, 60%, entre los Yanomami/Shamatari, 40%, y en los EEUU y

la Europa del siglo XX, menos del 2%. Conclusión aritmética: los Jíbaro son 30 veces más violentos que los occidentales del siglo XX. Con respecto a la guerra en general, entre los Jíbaro sería la culpable del 33% de las muertes (de varones y de hembras) mientras que, en la Europa occidental del siglo XVII, ese porcentaje no llegaría al 3%. Más aritmética: los europeos, incluso antes de que les llegara la Ilustración, ya eran 10 veces menos guerreros que los reductores de cabezas y toda la diferencia estriba en que disfruten o no de un Estado (cfr. Keely, *cbg.*) Para que luego se diga que los antropólogos no somos objetivos porque, llegado el caso, dudamos en tirar piedras contra nuestro propio tejado.

23. Fué dicho por el diputado José Mejía (en Armellada: 31). Finalmente, una nota de estilo: sepa quien opine que algunas de las expresiones que hemos utilizado son improcedentes por sarcásticas, que lo genuinamente intolerable es el genocidio americano (cfr. *supra* Exordio Ideológico).

Exposición temporal

Orígenes de la colección americana

Javier Rodrigo del Blanco¹
Museo Nacional de Antropología.
Madrid

Resumen

Este artículo aborda la compleja problemática que genera la organización de una exposición temporal en un museo dependiente de la Subdirección General de Museos Estatales, como es el caso del Museo Nacional de Antropología. Esta complejidad hay que verla desde un doble punto de vista: el económico-administrativo y el técnico. Desde el punto de vista de la gestión, la normativa vigente exige el cumplimiento de unos pasos y requisitos que priman el control del gasto sobre la flexibilidad necesaria para un proyecto de esta naturaleza, lo que dificulta su ejecución. En cuanto al aspecto técnico, una exposición temporal es un servicio al público, por lo que debe presentarse un producto atractivo tanto por continente como por contenido. Se ha aprovechado esta exposición para mostrar fondos museográficos de nuestra colección americana desde un nuevo enfoque, su fuente de ingreso, y para renovar y actualizar parte de la infraestructura del Museo destinada a otras exposiciones temporales.

La renovación de la exposición permanente de las colecciones americanas del Museo Nacional de Antropología (MNA) supuso el cierre al público de la sala situada en la segunda planta, dedicada a su exhibición. Este cierre necesario, que se hizo efectivo el 10 de mayo, llevó al Museo a pensar en la organización de una exposición temporal que permitiera a nuestros visitantes seguir contemplando bienes culturales procedentes de América, minimizando así los efectos de estas obras en la oferta cultural del Museo.

Una vez decidida la organización de una exposición temporal, el siguiente paso fue fijar el mensaje que se deseaba emitir y cómo. Dado que los bienes culturales admiten múltiples puntos de vista, lo primero que se decidió fue ofrecer un nuevo enfoque de los fondos y no emplear como criterio principal alguno de los que se utilizan normalmente en exposiciones permanentes, como el geográfico, el cronológico o el temático.

Los trabajos relacionados con la documentación de colecciones de este Museo, desarrollados por quien suscribe durante mi fase como Conservador en prácticas (junio de 2003 – mayo de 2004) y recogidos en la Memoria correspondiente², me permitieron conocer y familiarizarme con la fuente de ingreso de los bienes que integran nuestras colecciones africanas. Muchos de estos ingresos correspondían a expediciones científicas, que demostraban no sólo la actividad de nuestro país en este campo, sino que mostraban el valor de algunos expedicionarios para internarse en algunos territorios, desprovistos muchas veces de los recursos necesarios.

Es evidente que el criterio administrativo de procedencia de los fondos no suele ser de gran interés para el público en general, ya que suele tratarse de compras y donaciones en las que se van sucediendo una serie de fases en las que priman los aspectos burocráticos sobre los de cualquier otra naturaleza. Claro que estas adquisiciones son vitales para los museos, pero es difícil que sean historias que consigan atraer la atención del público por sí mismas.

Sin embargo, nuestro Museo es bastante atípico en cuanto a sus ingresos se refiere, ya que no estamos interesados en un objeto en sí mismo, por muy especta-

¹ Quiero agradecer la ayuda recibida para el montaje de esta exposición, en especial la de Francisco de Santos, Inmaculada Ruiz y Gemma Obón.

² Dicha Memoria fue entregada a la Dirección del Museo y se conserva en el archivo de este centro.

cular que éste pueda ser, sino por la información que nos pueda aportar sobre su cultura productora. Y ese conocimiento suele perderse en bienes que se ofrecen en subastas, en los que priman los condicionantes estéticos y materiales sobre los funcionales de su cultura original. Además, la gran mayoría de las colecciones de este Museo nos ofrecen información acerca de culturas extraeuropeas, con unos esquemas de pensamiento muy diferentes del nuestro occidental y sobre las que no existen fuentes documentales ni arqueológicas o éstas están incompletas. Por todo ello, sólo los estudios de campo sirven de base fiable para conocer el uso y función, o funciones, de un objeto determinado en esa cultura productora.

La pregunta que se planteaba era obvia. ¿Qué interés podrían tener para el público las fuentes de ingreso de la colección americana? Lo primero que se hizo fue crear un archivo informático en el que se relacionaran los fondos procedentes de una misma fuente de ingreso, tomando como base la información contenida en el libro de registro de la colección estable. Este trabajo, desarrollado por personal eventual contratado en virtud de los convenios con el INEM, permitió conocer las fuentes de ingreso y el volumen y tipo de fondos que aportó cada una de ellas.

El resultado fue que la gran mayoría de objetos de la colección americana proceden de dieciséis fuentes de ingreso principales, aunque cuatro de ellas pueden agruparse en una —el Museo de Ciencias Naturales—, puesto que ingresaron en esa institución y pasaron a este Museo en 1910, cuando éste se constituyó en centro independiente a partir de la Sección de Antropología, Etnografía y Prehistoria de aquél. Sin entrar aún en una búsqueda exhaustiva de información, sí se pudo determinar que estas fuentes de ingreso ofrecían una amplia variedad de los distintos modos de adquisición de fondos que tiene un museo estatal y que detrás de la mayoría de ellas había una historia que podía resultar muy interesante para el público.

Consideraciones previas

Una vez decidido el hilo argumental de la exposición, el siguiente paso fue la redacción de un proyecto que contemplara todos los aspectos relacionados con la organización de la misma. Se comenzó

haciendo un estudio de los recursos disponibles en el Museo. Dado que la exposición se iba a celebrar en este centro, los recursos humanos estaban cubiertos con el personal del Museo (vigilancia, restauración, mantenimiento, etc.). Sólo dos mapas de la colección Iglesias tuvieron que ser restaurados por técnicos del Instituto del Patrimonio Histórico Español. Tampoco los aspectos relativos a la conservación preventiva ofrecían grandes problemas, puesto que esas salas están ya pensadas para exhibir bienes culturales. Y no se iban a solicitar préstamos de piezas a otras instituciones porque se trataba de fuentes de ingreso de bienes de nuestra colección estable.

En cuanto a los recursos espaciales, este centro cuenta con tres salas para exposiciones temporales, aunque se decidió emplear sólo las dos primeras y dejar la tercera como almacén provisional para piezas procedentes del desmontaje de la exposición permanente, evitando así la saturación de los espacios habituales de reserva. Además, el hecho de tener salas con sistemas independientes de iluminación y de regulación de temperatura permitía adecuar las condiciones de las mismas a las distintas funciones que iban a cumplir: exposición y almacenamiento.

Por lo que respecta a los recursos materiales, el Museo tiene nueve vitrinas para las exposiciones temporales, iguales a las existentes en las salas de exposición permanente:

- 6 de 205 x 165 x 65 (alto x ancho x fondo, en cm). Se levantan sobre patas metálicas y están rematadas con el cuerpo de luces. Su espacio expositivo está en el cuerpo central, cuyas dimensiones interiores son de 102 x 162 x 57. Cinco llevan panelada su parte posterior, mientras que la otra tiene sus cuatro paredes de vidrio.
- 1 de 205 x 120 x 65. De la misma tipología que las paneladas anteriormente descritas. Su espacio útil interior es de 102 x 117 x 57.
- 2 de 111 x 150 x 80. Se trata de vitrinas de mesa sobre patas, caja de vidrio y sin iluminación propia. Su espacio expositivo útil es de 27 x 147 x 77.

Estas vitrinas tienen ya una cierta antigüedad, aunque siete de ellas presentaban un aspecto externo cuidado y uniforme por haber sido empleadas en exposiciones recientes. En cambio, las otras dos estaban bastante deterioradas, si bien todas tenían en común la misma tela que tapizaba su parte interna.

Otra cuestión a analizar era la de los soportes para los bienes culturales a exponer. Seis de ellos (cuatro cuadros de mestizaje y dos mapas) no presentaban problemas, ya que van enmarcados y podían colgarse directamente de la pared. El resto de los bienes se expondrían en el interior de las vitrinas. Tanto en las dos vitrinas de mesa como en la que tiene todo el cuerpo central de vidrio, los bienes deberían ir apoyados en la base del espacio expositivo del interior de la vitrina. Además de esta base, las vitrinas con la parte posterior panelada tienen tres o cuatro carriles, dependiendo de la anchura de la vitrina, que recorren todo su cuerpo central en altura. En esos carriles, separados entre sí unos 50 cm, se insertan unos elementos metálicos a la altura deseada, que son los que soportan las baldas. La longitud de estos elementos metálicos varía en función de la profundidad de la balda, siendo el menor de 22,2 cm. y el mayor de 39,5 cm.

Las baldas existentes en el Museo eran de vidrio y de distintas dimensiones, permitiendo su empleo en distintas configuraciones. Sin embargo, estas baldas también muestran huellas del paso del tiempo y de su utilización (manchas de pintura, fisuras y roturas, en especial en sus ángulos). Además, el Museo cuenta con soportes de otros tamaños, tipologías y materiales, empleados en anteriores exposiciones.

La redacción del proyecto inicial

Una vez definido el mensaje y analizados los recursos existentes, quedaba por plasmar esta idea en un escrito —el proyecto inicial—, en el que se recogieran todos los aspectos relacionados con la muestra. Cada una de las nueve vitrinas iba a acoger objetos procedentes de una fuente de ingreso distinta, aunque se debía tener en cuenta que había dos mapas que tenían que quedar ligados a una de ellas. Las dimensiones de estos mapas (158 x 219 cm) obligaban a reservar una pared completa para ellos, aunque no fue problema por la distribución final de dos vitrinas en la primera sala y las siete restantes en la segunda.

La ubicación final de los cuatro cuadros de mestizaje tampoco ofreció dificultades, puesto que las dimensiones de la segunda sala permitían aprovechar dos de las cuatro paredes para este fin. Además, tres de las siete vitrinas a ubicar en esta segunda sala podían quedar exentas, lo que libera-

ba espacio mural. Con respecto a la sujeción de estos cuadros y de los dos mapas, se incluyó en el proyecto la adquisición de un sistema de carril superior y cables de acero para evitar la intervención sobre el muro en cada exposición, dado que en este centro se organiza un número relativamente elevado de exposiciones de fotografía y bienes similares, para los que este sistema está especialmente indicado.

El estado de las vitrinas aconsejaba intervenir sobre ellas para subsanar algunas deficiencias de la instalación eléctrica y renovar su aspecto, tanto exterior como interior. La ubicación del Museo en un lugar con elevados niveles de contaminación atmosférica hace que el tapizado interior de las vitrinas tenga que ser renovado con cierta regularidad, puesto que ni las limpiezas a fondo que se realizan ofrecen resultados satisfactorios pasado cierto tiempo. Se proponía en el proyecto la sustitución de este tapizado por un acabado en pintura, solución más limpia y económica, puesto que estas vitrinas están destinadas a exposiciones temporales y con esta medida se facilita la introducción de cambios a un coste menor.

Los soportes para bienes culturales existentes en el Museo no se consideraron apropiados para la exposición por dos motivos de carácter fundamentalmente estético: presentaban huellas evidentes del paso del tiempo y se deseaba que fueran del mismo material. Además, en el caso de las baldas de vidrio, su material permite el paso de la luz y no provoca sombras, pero deja ver los soportes metálicos que las sustentan. Por ello, se solicitó la fabricación de baldas y pedestales nuevos, así como elementos metálicos de distintas medidas para sujeción de baldas y números para relacionar cada pieza con la información que sobre ella aparecería en la única cartela que habría en cada vitrina.

Este proyecto también incluía la fabricación de dos módulos con ruedas: uno para cubrir el acceso a la tercera sala y otro para el pasillo de acceso a la calle de Alfonso XII. Con respecto al primero, su primera finalidad era ocultar esa tercera sala, puesto que se iba a utilizar como almacén provisional, pero ese módulo podría ser reaprovechado en ocasiones sucesivas, bien como cerramiento bien como soporte para fondos, imágenes, información, etc. El segundo módulo tenía la misión de sustituir al entonces existente, también de cierta antigüedad y que no se adecuaba a la normativa actual en materia de seguridad.

Por último, este proyecto inicial recogía los elementos para la correcta difusión de la muestra, contemplando la posibilidad de emplear el método de "postal-free", ya empleado por este Museo y que ofrece una buena relación calidad-precio. Se solicitaba el diseño, suministro e instalación de dos pancartas en la fachada del Museo y de dos carteles en su verja exterior, ya que el Museo está en un lugar céntrico y muy concurrido por ser un importante nudo de comunicaciones. También debía diseñarse el panel del título, un folleto informativo bilingüe en castellano e inglés para entregar al público de forma gratuita con la entrada general al Museo y una pequeña guía para recordar la existencia y contenidos de esta muestra.

Aspectos administrativos

Finalizada la redacción del proyecto, llegaba el difícil momento de buscar los recursos económicos necesarios. Desde el principio, se pensó en solicitar la intervención de instituciones privadas, en especial de Banesto, puesto que las entidades bancarias llevan ya un tiempo destinando parte de su presupuesto a la financiación de actividades culturales y la Fundación Cultural Banesto donó una importante colección a este Museo en 1994. Se solicitó presupuesto para la ejecución material del proyecto a diversas empresas especializadas, con objeto de facilitar todos los detalles necesarios a las entidades privadas a las que se presentara el proyecto. Sin embargo, quizá la fecha en que se presentó el proyecto (diciembre de 2004) no fuera la más adecuada. Además, la Fundación Cultural Banesto había desaparecido tras los procesos de fusión de entidades bancarias y no se pudo contactar con ninguna persona que llevara proyectos de esta naturaleza, pese a los múltiples intentos realizados.

En enero de 2005 llegó al Museo una carta, remitida por el director general de Bellas Artes y Bienes Culturales, en la que solicitaba que se le enviara información sobre los proyectos expositivos previstos para ese año, especificando si requerían financiación con cargo a los presupuestos de la Subdirección General de Promoción de las Bellas Artes. Ante la falta de respuesta de entidades privadas y la necesidad de hacer realidad este proyecto por el cierre de la sala de América, este Museo decide solicitar la colabora-

ción de Promoción de las BB.AA., a la que remite un documento con los trabajos a realizar.

El personal de Promoción de las BB.AA. devuelve al Museo un documento con los trabajos que, en su opinión, deben contratarse, existiendo algunas diferencias con el proyecto original. Dada la inexistencia de contactos previos a esta modificación unilateral de los trabajos a realizar y de visitas a las instalaciones para comprobar la necesidad de las actuaciones contempladas en el proyecto inicial, me pongo a disposición de quien corresponda para explicar por qué algunas actuaciones suprimidas son consideradas imprescindibles. Tras una serie de reuniones, y para no reducir la calidad del proyecto sin incrementar su coste, decido asumir el diseño de los siguientes elementos: distribución de vitrinas y módulos, soportes para bienes culturales, distribución de fondos en el interior y en el exterior de vitrinas, cartelas y hoja informativa. Son también cuestiones presupuestarias las que hicieron imposible la edición de la guía y la adquisición del sistema de carril y cables de acero para sustentación de cuadros y mapas, si bien no se descarta para el futuro por lo que supone de facilidad de instalación y limpieza.

El contenido

Al mismo tiempo que se iba avanzando en la gestión del proyecto se trabajaba sobre los contenidos científicos de la muestra. Ya vimos que un primer trabajo, realizado a partir del libro de registro de la colección estable, ofrecía hasta dieciséis fuentes de ingreso con un volumen de fondos suficiente para completar una vitrina. Sin embargo, sólo teníamos nueve vitrinas, por lo que hubo que empezar un proceso de selección. El primer paso fue el análisis del tipo de objetos de cada una de estas fuentes y el interés que pudieran despertar en el público, eliminándose las que no ofrecían una variedad sustancial de piezas para evitar la monotonía de una vitrina llena de fragmentos cerámicos o sellos con distintos diseños para el adorno corporal. Tampoco fueron consideradas fuentes cuyos fondos no pudieran ser colgados de la pared o introducidos en vitrinas.

El resultado de todo este proceso fue la elección de doce fuentes de ingreso distintas, que fueron: la recolección de la Comisión Científica del Pacífico, la colec-

ción Iglesias, la colección *inuit* de 1900, el Museo-Biblioteca de Ultramar, la colección Seipoldy, la colección Leroux, la recolección de Fernando Álvarez Palacios, la recolección de Pilar Romero de Tejada, la donación de la Fundación Cultural Banesto, la recolección de la Fundación de Artistas e Intelectuales por los Pueblos Indígenas de Iberoamérica y las dos series de cuadros de mestizaje: la mexicana y la peruana.

La recolección de la Comisión Científica del Pacífico (1862-65)³

La denominada Expedición al Pacífico fue la última de las grandes expediciones enviadas a América por nuestros gobernantes. Fue fruto de un proyecto político, económico y militar para estrechar lazos con las antiguas colonias americanas, frenar el incipiente expansionismo estadounidense y asegurar las comunicaciones entre Cuba y Filipinas, territorios españoles hasta 1898. A sólo dos meses de la partida, se decidió que un grupo de científicos se incorporase a este proyecto, lo que justificaría el viaje como una empresa pacífica.

En agosto de 1862, embarcan en Cádiz los miembros de esta Comisión, que estaba formada por cinco naturalistas (Patricio Paz y Membiola, Fernando Amor, Francisco Martínez Sáez, Juan Isern y Marcos Jiménez de la Espada), un taxidermista (Bartolomé Puig), un antropólogo (Manuel Almagro y Vega) y un dibujante-fotógrafo (Rafael Castro)⁴.

Tras un tiempo en Brasil, Paz, Almagro, Isern y Amor cruzaron Argentina y Chile por vía terrestre, mientras el resto de científicos continuaron recolectando piezas por vía marítima. Ambos grupos se unieron de nuevo en Valparaíso. En verano de 1863, Almagro e Isern inspeccionan los Andes, en tanto que los otros exploran la costa chilena y el desierto de Atacama. Vuelven a reunirse para viajar a Centroamérica y a San Francisco de California, donde fallece Fernando Amor.

La escalada bélica en la zona determinó el final de la actividad científica. Sin embargo, Martínez Sáez, Jiménez de la Espada, Almagro e Isern solicitaron permiso para iniciar otro proyecto, que recibió el nombre de "El Gran Viaje". Concedido este permiso, los cuatro expedicionarios parten de Guayaquil (Ecuador) en octubre de 1864 para cruzar América del Sur hasta la desembocadura del río Amazonas, recogiendo piezas e

información de gran valor científico a su paso. En diciembre de 1865, al poco de regresar a Madrid, Isern fallece a consecuencia de una enfermedad contraída durante el viaje.

Las piezas recolectadas por esta Comisión fueron objeto de una exposición, celebrada en el Real Jardín Botánico (Madrid) e inaugurada el 15 de mayo de 1866. En la actualidad, estas piezas se encuentran repartidas por distintos museos e instituciones, entre los que destacamos, además del nuestro, el Museo Nacional de Ciencias Naturales, el Real Jardín Botánico y el Museo de América, todos ellos en Madrid.

La colección Iglesias

Francisco Iglesias Brage (1900-73) fue uno de esos personajes singulares cuya vida está llena de hechos apasionantes. Fue protagonista destacado en algunas gestas de la Aviación española en época de entreguerras, cuando todos los países desarrollados buscaban reforzar su prestigio en el terreno aeronáutico. La principal de ellas la realizó en 1929 junto a Ignacio Jiménez a bordo del Breguet XIX GR-72, el *Jesús del Gran Poder*, y consistió en cubrir la máxima distancia recorrida por un avión terrestre sobre el mar, es decir, sin utilizar un hidroavión, y la segunda absoluta. Cruzaron el Atlántico desde el aeródromo sevillano de Tablada hasta Bahía (Brasil), iniciando un recorrido por América del Sur que les llevó a ser los primeros en atravesar los Andes. Tras remontar la costa del Pacífico, llegaron a La Habana, donde el avión fue embarcado en el crucero *Almirante Cervera*, que lo trajo de nuevo a España.

En 1931 publica su *Anteproyecto de un viaje de exploración por el Alto Amazonas*. Se trataba de un proyecto multidisciplinar (Geografía, Botánica, Hidrografía, Medicina, Meteorología, ...), que contó con el apoyo de destacadas personalidades, entre las que estaba el entonces director de este Museo, Francisco de las Barras y de Aragón. Contactó también con Gobiernos de países a explorar (Perú, Colombia, Brasil y Ecuador) y con diversas entidades científicas españolas.

Francisco Iglesias tuvo que aparcar este proyecto en mayo de 1933 para ser miembro de la Comisión de Administración del Territorio de Leticia, creada por la Sociedad de Naciones (antecedente de la ONU) para mediar en

3. La preparación de esta exposición coincidió con la celebración de otra en el Museo de América, que estaba centrada en esta Comisión Científica del Pacífico. Fue comisariada por Ana Verde Casanova y Araceli Sánchez Garrido y llevaba el significativo y muy acertado título de "Historia de un olvido. La expedición científica del Pacífico, 1862-1865".

4. Poco más de veinte años habían pasado desde la creación del daguerrotipo, siendo esta expedición la primera en llevar a un fotógrafo.

un conflicto fronterizo entre Perú y Colombia. Se le encargó mantener el orden en el territorio brasileño colindante, aunque dimitió en marzo de 1934 y regresó a España con una colección de objetos etnográficos, imágenes y muestras de plantas, maderas y animales vivos, que fueron enviados a la Casa de Fieras del madrileño Parque del Retiro.

El 10 de marzo de 1935 se inauguró la *Exposición Iglesias de Etnografía Amazónica* en la Sociedad Española de Amigos del Arte, organizada por él mismo para dar a conocer su colección amazónica a la sociedad. Los dos mapas que también formaron parte de esta exposición se hicieron para esta muestra. El autor de estos mapas fue Gregorio Muñoz Montero, pintor, dibujante, caricaturista y escenógrafo bien conocido en su época con el nombre artístico de Gori.

Finalizada la exposición, las piezas se llevaron a un pazo pontevedrés de su propiedad, y él siguió trabajando en su proyecto, aunque el estallido de la Guerra Civil acabó definitivamente con sus planes. Después de una serie de negociaciones, iniciadas por sus sobrinas tras su muerte en 1973, la Dirección General de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas compró los objetos etnográficos y los fondos bibliográficos en enero de 1982, asignándolos a este Museo. Su archivo se integró en el Archivo Histórico Provincial de Pontevedra, de donde pasaron al Archivo do Reino de Galicia.

La colección *inuit* de 1900

La primera Exposición Universal se celebró en Londres en 1851, construyéndose para la ocasión un edificio emblemático: el Crystal Palace. Desde entonces, han sido muchas las exposiciones universales e internacionales celebradas en distintos países, muchas de ellas con una finalidad político-económica. Sin embargo, el colonialismo del momento dio lugar, en algunas de ellas, a la exhibición de objetos curiosos y extraños para la mentalidad europea. Se llegó, incluso, a la exposición de nativos de esas colonias, quienes desarrollaban una "vida normal" ante la seguramente atónita mirada de nuestros antepasados.

Madrid no fue una excepción, teniendo documentadas dos de estas exhibiciones: *ashantis* (1897) e *inuit* (1900), también conocidos como esquimales, denominación despectiva cuyo significado es "comedores de carne cruda". Ambas se

celebraron en el Jardín de San Juan, uno de los Jardines de Recreo del Palacio del Buen Retiro y que desapareció en 1905 para construir el actual Palacio de Correos y Telégrafos.

Los protagonistas de "Esquimales en la península del Labrador" eran miembros de siete familias. Fueron reunidos por Ralph G. Taber con la idea de presentarlos en la Exposición Universal de 1900, celebrada en París. Esta exposición se hizo coincidir en tiempo y lugar con los II Juegos Olímpicos de la Era Moderna, en los que se utilizó por primera vez el famoso lema "citius, altius, fortius" (más lejos, más alto, más fuerte).

El empresario teatral José Jiménez Laynez, a quien el Ayuntamiento de Madrid subarrendó estos jardines entre 1893 y 1905, contrata a este grupo aprovechando los cerca de quince días que tardarían en instalarse en París. Sin embargo, su exhibición en Madrid se prolongó más de lo esperado, ya que duró del 10 de marzo al 28 de abril de 1900. Además de la entrada, se pusieron a la venta diversos objetos hechos por este grupo. Nuestro Museo conserva una variada colección, además de interesantes fotografías de la época, procedente de las colecciones que integraban la Sección de Antropología, Etnografía y Prehistoria del Museo de Ciencias Naturales.

El Museo-Biblioteca de Ultramar

La España del siglo XIX asistió a la pérdida de la mayoría de sus territorios coloniales, denominados ultramarinos por encontrarse al otro lado del océano. Cuando la mayoría de los territorios americanos ya se había independizado, surgió en nuestro país el llamado panhispanismo, que pretendía estrechar lazos políticos, económicos y culturales entre España, como potencia rectora, y sus antiguas colonias.

En la segunda mitad del siglo XIX, productos procedentes de Filipinas, aún colonia española, habían destacado en varias exposiciones universales, entre ellas las de Filadelfia (1876) y Amsterdam (1883). Por ello, y con la intención de favorecer el comercio con la metrópoli, el Ministerio de Ultramar pensó celebrar una exposición de estos productos en Madrid. Esta exposición se celebró en 1887 para "dar a conocer lo que importan, valen y representan aquellas vastas y ricas comarcas en todos los distintos ramos de la agricultura, de la industria y

del comercio, y en todas las varias manifestaciones del trabajo⁵, aunque luego se incluyeron también las artes y las artesanías.

El lugar elegido para la exposición fue el Parque del Retiro y, más en concreto, los palacios de la Minería –hoy palacio de Velázquez– y de Cristal, construyéndose especialmente para esta ocasión el lago existente delante de este último para que se pudieran mostrar distintas embarcaciones con sus artes de pesca. Además de objetos, se instaló una biblioteca con libros, folletos, revistas y periódicos que hacían referencia a Filipinas, así como publicaciones en distintas lenguas de aquellos territorios. Por último, se trajeron individuos de Filipinas y de Micronesia, que fueron medidos y estudiados por Manuel Antón y sus ayudantes Luis de Hoyos Sáinz y Telesforo de Aranzadi. Estos tres personajes son considerados hoy como figuras clave de la Antropología en España.

No obstante, junto a los objetos filipinos se expusieron otros procedentes de África y de América, aunque en menor medida. Clausurada la exposición, todos estos objetos fueron reunidos en el recién creado Museo-Biblioteca de Ultramar, que, con sede en el palacio de Velázquez del Retiro, tenía la finalidad de acoger exposiciones especiales y periódicas de productos de las colonias ultramarinas o de territorios que lo habían sido. La pérdida de estos territorios en 1898 dejó sin sentido a este centro, que se fue diluyendo hasta desaparecer en 1908. Los objetos antropológicos pasaron entonces a la Sección de Antropología, Etnografía y Prehistoria del Museo de Ciencias Naturales, convertida en este Museo en 1910.

Las colecciones Seipoldy y Leroux

La selección de objetos que integran estas dos colecciones tuvo que colocarse dentro de una misma vitrina, ya que ambas tenían la suficiente importancia y espectacularidad, especialmente la segunda, como para participar en esta muestra.

Colección Seipoldy

Wulf Köpke, jefe del departamento de Europa de Museo Etnológico de Berlín, se encargó de recolectar una serie de objetos domésticos que aparecerían en una casa berlinesa de alrededor de 1920

para donarlos al entonces Museo Nacional de Etnología. La colección inicial se fue incrementando con las aportaciones de distintas personas, lo que desembocó en una donación muy importante, que nuestro Museo recibió en 1989. Conociendo estas gestiones, Gisela Seipoldy, viuda del antropólogo Karl-Sieghard Seipoldy, se puso en contacto con el Sr. Köpke para transmitirle su intención de vender la colección que había reunido su difunto marido hasta 1986 y que constaba de más de 3000 objetos, libros y fotografías procedentes de distintos lugares del mundo.

El Dr. Köpke nos comunicó la existencia de esta colección en septiembre de 1990, informándonos que su Museo ya tenía piezas similares y que los gastos que conllevaba el proceso de reunificación alemana hacían imposible su adquisición, pese al buen precio solicitado por su propietaria. Visto el informe favorable del Museo, la Dirección General de Bellas Artes y Archivos decide la compra de la colección el 30 de mayo de 1991, incrementando nuestros fondos con piezas representativas de distintas culturas, 50 libros y 2.000 diapositivas, copia de las originales y realizadas en el departamento de Fotografía del Museo Etnológico de Berlín.

Colección Leroux

Renata Leroux remite una carta a este Museo el 16 de junio de 1991, continuación de una conversación telefónica previa, en la que expresa su intención de vender una colección de adornos plumarios brasileños. En esa carta, informa que lleva trabajando cuatro años en la zona en compañía de su esposo Eduardo y que han reunido piezas para el Museo Etnográfico de Ginebra, el Museo de Basilea y el Museo de Arte Primitivo de Marsella. Además, adjunta un cartel que anuncia la celebración de una exposición temporal organizada por ellos en el Museo de Historia Natural de Aix en Provence, titulada "L'Art de la plume en Amazonie" y que permaneció abierta entre el 8 de julio y el 6 de agosto de 1989.

El informe técnico del Museo, elaborado por Ana Verde, destaca la calidad de las piezas, tanto estética como cultural, ya que su elaboración y uso responden a tradiciones, comportamientos, actitudes y valores de sus productores, que las ligan a su mundo espiritual y a su sistema de creencias. También se destaca que las manifestaciones de arte plumario estaban

⁵ Cita textual del artículo 1 del Real Decreto de 19 de marzo de 1886, aprobado por la regente doña María Cristina a propuesta del ministro de Ultramar, don Germán Gamazo (Gaceta de Madrid del 21 de marzo).

ya en proceso de desaparición en algunos grupos étnicos amazónicos por su mayor contacto con la cultura occidental, lo que incrementaba el interés por su adquisición.

Tras una negociación, en la que se consiguió rebajar significativamente el precio inicial, el matrimonio Leroux accede a su venta, que se formaliza mediante Resolución de 21 de noviembre de 1991 de la Dirección General de Bellas Artes y Archivos. El 5 de diciembre de ese año se depositan temporalmente las piezas en el Museo, a la espera de completar los trámites de la compra, que finalizan en febrero de 1992.

La recolección de Fernando Álvarez Palacios

Este antropólogo llevó a cabo un trabajo de campo con los *warao*, grupo étnico del venezolano delta del Orinoco, entre los meses de enero y mayo de 1985. Esta tarea formaba parte de su proyecto de tesis doctoral, centrada en procesos de cambio cultural, esto es, en tratar de determinar cómo ha afectado la introducción de valores "occidentales" y "desarrollados" en sociedades tradicionales.

La importancia de la recolección sistemática y científica de objetos se pone de manifiesto una vez más, ya que no sólo importan los bienes culturales, sino que éstos vienen acompañados de valiosa información, que es la que nos permite conocer al grupo que los produce y utiliza. Al tratarse de un estudio sobre todos los aspectos de esta cultura, encontramos piezas que documentan los principales sectores de actividad: subsistencia (caza, pesca y recolección), medios de transporte, indumentaria, actividades domésticas, lúdicas, rituales, etc. Completando la información, se ofrecen las denominaciones de estos objetos en la lengua original de los *warao*, impidiendo así que éstas desaparezcan.

Todo este trabajo se desarrolló en la rancharía de Osibu Kahunoko, en la zona misional de San José de Guayo, y fue el propio recolector quien se hizo cargo del traslado de los objetos a nuestro país. Ofrecida la colección a este Museo, la Dirección resaltó lo completo de la colección, la documentación que acompañaba a las piezas —fruto de esa recolección sistemática— y la dificultad para acrecentar nuestras colecciones, en especial por la firma de convenios internacionales contra el tráfico ilícito de bienes culturales⁴ y por

el creciente impacto de la "occidentalización" en las culturas tradicionales.

La recolección de Pilar Romero de Tejada

Un equipo de antropólogos, dirigido por Fermín del Pino, inició en 1971 un proyecto para estudiar cuestiones relacionadas con la emigración de grupos étnicos serranos andinos a zonas selváticas amazónicas. El trabajo de campo se desarrolló en el departamento de Madre de Dios (Perú) y se trataba de probar que la falta de adaptación a este nuevo entorno no estaba motivada por razones biológicas, sino que se debía a la tradicional falta de integración de estos grupos en sociedades distintas de la suya propia y de la que tenemos ejemplos desde época prehispánica.

Dentro de este equipo, Pilar Romero de Tejada llevó a cabo su estudio a lo largo de los veranos de 1974 y 1975. Su objetivo era estudiar los grupos indígenas de la selva peruana y, más en concreto, cómo les habían afectado sus contactos con misioneros, tanto católicos como protestantes. Dividió su trabajo en dos fases: una con los *amarakaeri* de San José de Karene, localidad situada en un lugar elevado a orillas del río Colorado y habitada por unas 80 personas de este grupo étnico; y otra con los *huarayo* de Palma Real, ubicada a orillas del río Madre de Dios, ya cerca de la frontera peruana con Bolivia.

Gracias a este estudio, se pudo documentar el cambio cultural de estos grupos, provocado principalmente por comerciantes, extractores de materias primas y misioneros. Este cambio ha hecho que se pase de las actividades tradicionales de subsistencia (agricultura, caza, pesca y recolección) a otras actividades que entroncan más con la economía de mercado, como los lavaderos de oro, la extracción de madera y la manufactura y venta de objetos para turistas. Naturalmente, estos objetos han perdido todo su significado cultural original, quedando reducidos a fuente de recursos económicos.

Como colofón a esta recolección científica, esta antropóloga adquirió diversos objetos en el mercado tradicional de Chinchero (departamento de Cuzco, Perú), en el que aún permanecía vigente el trueque como sistema de transacción. Dichos objetos fueron donados a este Museo.

⁴ A este respecto, los dos instrumentos jurídicos más importantes son la Convención de París de 1970, promovida por la UNESCO, y el Convenio de Unidroit, hecho en Roma en 1995.

La donación de la Fundación Cultural Banesto

El *purépecha* es un grupo étnico prehispánico que habita en los alrededores del lago Pátzcuaro, en el Estado de Michoacán (México). Las primeras noticias que tenemos de ellos, bajo la denominación de *tarascos*, aparecen en la *Relación de Michoacán*, una de las encargadas por Felipe II para conocer el estado en que se encontraban sus dominios y que pasaron a la biblioteca del monasterio de San Lorenzo de El Escorial en 1584.

Pese a la conquista, esta comunidad indígena mantuvo un alto grado de autonomía, lo que le permitió continuar con sus tradiciones. Estas costumbres se han ido enriqueciendo con la aportación europea, dando como resultado una cultura que es fruto de dos herencias (española y precolombina) y que resume la diversidad y dinamismo de las sociedades americanas.

El antropólogo Julio Alvar comenzó a estudiar a este grupo étnico en 1980, tratando de descubrir en qué medida había afectado a la vida y costumbres de este pueblo la paulatina imposición de unos valores ajenos a su cultura y más ligados a una sociedad "desarrollada y occidental". Del estudio científico de una comunidad, Julio Alvar pasa a una apuesta firme por tratar de defender estas tradiciones. Y lo hace reuniendo información sobre ellas, contenida en soportes muy diversos: objetos, películas, grabaciones sonoras, fotografías, carteles y otros documentos.

El trabajo de este antropólogo, ayudado por su esposa Jeanine, se vio recogido en una exposición temporal que, bajo el título "Los *purépechas*. El caminar de un pueblo", se celebró en este Museo Nacional de Antropología en 1994. Esta exposición no hubiera sido posible sin la colaboración de distintas personas e instituciones, entre las que destacamos el Instituto de México en España y la Fundación Cultural Banesto.

El broche de oro a toda esta actuación lo puso la Fundación Cultural Banesto, que, además de su papel como patrocinador anteriormente citado, adquirió la totalidad de bienes expuestos para donarlos al Estado y enriquecer así nuestro patrimonio histórico con unos fondos bien documentados y estudiados, que son testigo de la aportación del pueblo *purépecha* a la cultura de los seres humanos.

La recolección de la Fundación de Artistas e Intelectuales por los Pueblos Indígenas de Iberoamérica

La empresa Adriana y Asociados reunió una colección de 82 máscaras para que participaran en diversos actos conmemorativos del V Centenario del descubrimiento de América, entre ellos la exposición temporal "Detrás de las máscaras. Personas y personajes", comisariada por Miguel Ángel Martín Cuesta y que se pudo ver en Bilbao en 1993. Se encargó a diversos antropólogos que realizaran la recolección en las comunidades de origen (*chané, chiriguano, aymará, ...*), localizadas en el sur de Perú, este de Bolivia y norte de Argentina, por lo que se conserva información vital para su comprensión: origen, ubicación geográfica de los grupos étnicos, autores y uso, aportando datos fundamentales sobre danzas, fiestas y tradiciones actuales de esos grupos. Los antropólogos tardaron dos años en completar su labor debido a las reticencias de algunas comunidades para entregarlas, ya que algunas de estas máscaras se destruyen tras ser utilizadas.

Esta empresa cedió gratuitamente esta colección a la Fundación de Artistas e Intelectuales por los Pueblos Indígenas de Iberoamérica para que procediera a su venta y pudiera financiar proyectos de desarrollo de comunidades indígenas iberoamericanas con los beneficios obtenidos.

Adriana Arce, gerente de dicha Fundación, oferta esta colección a nuestro Museo mediante carta del 17 de mayo de 1994, haciendo hincapié en el carácter unitario del conjunto, que se perdería si las piezas se vendieran de forma individual. El informe técnico del Museo no hizo sino reflejar la enorme importancia que tendría la adquisición de esta colección, especialmente por la gran cantidad de información científica que la acompaña y por la dificultad que tiene reunir y exportar máscaras de diversos usos y grupos étnicos en la actualidad. No podemos olvidar que nuestro país ha firmado distintos tratados y convenios internacionales para luchar contra el expolio de bienes culturales, lacra que afecta especialmente a los países con menos recursos para su defensa y protección.

La Junta de Calificación, Valoración y Exportación de Bienes del Patrimonio Histórico Español, órgano consultivo de la Dirección General de Bellas Artes y Archivos, propuso su adquisición en una

reunión mantenida el 17 de junio de 1994, propuesta que fue aceptada mediante Resolución del 25 de enero de 1995.

Los cuadros de mestizaje

Nuestro Museo cuenta con dos series de cuadros de castas o de mestizaje: una peruana y otra mexicana. Estos cuadros tenían por objeto representar las mezclas raciales producidas por la unión de blancos, negros e indios, siendo, además, una valiosa fuente de información etnográfica al captar otros detalles, como, por ejemplo, productos alimenticios, indumentaria, adornos personales u objetos que componían el ajuar doméstico.

La serie peruana consta de 20 cuadros y es la única de esta procedencia conocida en todo el mundo. Fue encargada por don Manuel Amat y Junyent, Virrey del Perú entre 1761 y 1776, para el Real Gabinete de Historia Natural en 1770, antecedente del Museo de Ciencias Naturales, que estaba entonces en pleno proceso de formación. De aquí, los cuadros pasarán al Museo Arqueológico Nacional, creado en 1867, aunque serán luego reclamados para el Museo de Antropología, Etnografía y Prehistoria por don Manuel Antón Ferrándiz, primer director de esta institución, por el indudable interés antropológico de los mismos.

La serie mexicana se compone de 16 cuadros y fue obra de José Joaquín Magón, pintor local de la segunda mitad del siglo XVIII. Fueron propiedad del cardenal Lorenzana, destinado en la Audiencia de Guatemala. Entre los años 1778 y 1790, dona la serie a la Universidad de Toledo, de donde pasan al Instituto de Enseñanza Media de esta ciudad. En 1899, Luis de Hoyos Sáinz logra su cesión a la Sección de Antropología, Etnografía y Prehistoria del Museo de Ciencias Naturales a cambio de algunos microscopios y colecciones de animales y minerales, ingresando en este Museo con el resto de bienes que integraban la mencionada Sección en 1910.

Conclusión

La exposición temporal *Orígenes de la colección americana* ha cumplido los objetivos para los que fue pensada. Estos objetivos pueden agruparse bajo dos epígrafes: materiales e intelectuales.

Dentro de los objetivos materiales, hay que destacar la mejora de un aspecto

concreto relativo a la seguridad, como es la sustitución del elemento que cubre el acceso por la calle de Alfonso XII. La creación de otro módulo con ruedas permitirá hacer distintas configuraciones espaciales, puesto que puede cubrir los accesos a salas que no deseen utilizarse o emplearse como muro independiente para soporte de otros bienes, imágenes, información, etc.

Los dos mapas de la colección Iglesias han sido restaurados y se ha aprovechado esta intervención no sólo para mejorar su aspecto (limpieza y eliminación de pliegues y roturas) sino también para protegerlos con un cristal, que los aislará en mayor medida de un entorno atmosférico contaminado y los preservará de los negativos efectos de la luz al llevar los filtros correspondientes.

Las nueve vitrinas destinadas a exposiciones temporales han renovado su instalación eléctrica y normalizado su aspecto, tanto interior como exterior, pudiendo ahora ser empleadas en cualquier momento. La sustitución del tapizado interior por paneles pintados facilitará la limpieza de las vitrinas, con los beneficios que conlleva para las piezas que se expongan en ellas, y permitirá cambiar su color con un coste menor.

Los soportes para bienes culturales han normalizado su aspecto y se han diversificado en dimensiones, ofreciendo nuevas posibilidades de distribución de piezas en el interior de las vitrinas. Esta diversificación afecta también a los elementos metálicos necesarios para su sujeción.

Por último, se han adquirido números para relacionar piezas con la información existente sobre ellas en una cartela única por vitrina. Este sistema ha sido el elegido por el personal técnico de este Museo porque permite ofrecer la información que se considere conveniente sobre cada pieza, con independencia de su extensión y sin afectar a la limpieza visual del objeto, que quedaría comprometida en caso de multiplicación de cartelas.

El epígrafe de objetivos intelectuales se resume en cuatro puntos:

- Permitir al público el acceso a una parte de la colección americana, pese al cierre temporal de la sala donde habitualmente se exhibe.
- Ordenar los bienes culturales por un criterio nuevo (la fuente de ingreso), en lugar de los más empleados para las exposiciones permanentes (geográfico, histórico y temático), ofreciendo al público una visión distinta de esos bienes.

- Familiarizar al público con algunas modalidades para adquisición de fondos que tiene un museo. A este respecto, se ha constatado un alarmante descenso de la actividad científica española desde mediados del siglo XX hasta nuestros días en cuanto a trabajos de campo se refiere, predominando compras y donaciones de piezas y colecciones ya formadas sobre las que son fruto de recolecciones científicas.
- Honrar los esfuerzos y la memoria de personas e instituciones que han hecho posible que nuestro Museo haya incorporado unos bienes culturales de gran calidad a lo largo de su historia, únicos en el mundo en algunos casos, que son los que se ofrecen hoy al público y cuya adquisición en este momento sería sencillamente imposible.

Bibliografía

ALMAGRO Y VEGA, Manuel (1866): *Breve descripción de los viajes hechos a América por la Comisión Científica enviada por el gobierno de S.M.C. durante los años de 1862 a 1866*. Madrid.

ANTOLÍN PAZ, Mario; MORALES Y MARÍN, José Luis; RINCÓN GARCÍA, Wifredo (dirs.) (1994-): *Diccionario de pintores y escultores españoles del siglo XX*, vol. 10. Madrid: Forum Artis.

DETRÁS de las máscaras: personas y personajes (1993). Bilbao: Diputación Foral de Bizkaia.

IGLESIAS BRAGE, Francisco (1931): *Anteproyecto de un viaje de exploración por el Alto Amazonas*. Madrid: Papelería Sevilla.

PUIG-SAMPER, Miguel Ángel (1988): *Crónica de una expedición romántica al Nuevo Mundo: la Comisión Científica del Pacífico (1862-1866)*. Madrid: CSIC.

Los PUKÉPECHAS. El caminar de un pueblo (1994). Madrid: Fundación Cultural Banesto.

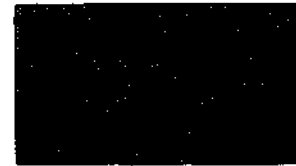
ROMERO DE TEJADA, Pilar (1992): *Un templo a la Ciencia. Historia del Museo Nacional de Etnología*. Madrid: Ministerio de Cultura.

VERDE CASANOVA, Ana (1994): "Una página en la historia de los *Imuit* de Labrador: <Esquimales del polo al Retiro>", en *Revista Española de Antropología Americana*, nº 24. Madrid: Universidad Complutense. Pp. 209-229.

VERDE CASANOVA, Ana (1996): "La sección de América del Museo Nacional de Antropología", en *Anales del Museo Nacional de Antropología*, III. Madrid: Ministerio de Cultura. Pp. 335-353.



MINISTERIO DE CULTURA



MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

Exposición: "Orígenes de la colección americana"

Fecha / / 2005

Datos personales

- Sexo Masculino Femenino

- Grupo de edad

Hasta 18 18-30 30-65 Más de 65

- Nacionalidad Española Otra _____

Exposición

- Conoció su existencia a través de

Medios de comunicación Amigos o familiares

Internet (web del Ministerio o del Museo) Sí No

Pancarta/cartel exterior Otros _____

- Comentarios (sugerencias, observaciones, etc.)

.....
.....
.....
.....
.....

Gracias por su tiempo y por su colaboración

antropologico@mna.mcu.es

C/ ALFONSO XII,
68
28014 MADRID
TEL: 91 530 64 18
FAX: 91 467 70 98

Estudios de público en el Museo Nacional de Antropología

Javier Rodrigo del Blanco
Museo Nacional de Antropología.
Madrid

Resumen

En este artículo se ofrece una recopilación de los cinco estudios sobre público realizados en este Museo en 1982, 1994, 1997-98, 2004 y 2005. El primero de ellos corrió a cargo de Ana Verde y supuso uno de los primeros trabajos sobre esta materia en nuestro país. El último de los reseñados fue realizado con motivo de la celebración de una exposición temporal en este Museo entre el 25 de mayo y el 25 de septiembre de 2005. Además de una breve historia por los estudios de público en España, se comparan los resultados obtenidos por cada uno de ellos.

Los museos han experimentado una evolución a lo largo de la historia en cuanto a sus funciones y objetivos. De un museo tutelar, concebido como depósito último dedicado a la conservación de unos bienes culturales, se pasó a un museo investigador, dedicado al estudio científico de las colecciones a su cargo, y, de ahí, a un museo difusor y comunicador. Todo este proceso ha tenido un carácter acumulativo, no sustitutivo, ofreciendo hoy al público todo el trabajo de conservación e investigación realizado por distintas personas, presten o no sus servicios de forma estable en estos centros.

Este proceso de apertura al público recibió un fuerte impulso tras la II Guerra Mundial, con la creación de organismos internacionales concebidos para solucionar los conflictos entre países o territorios a través del diálogo, tratando de evitar así toda confrontación bélica. Es en este entorno en el que surgen la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y la

Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). Se producen también avances sociales significativos, como el derecho de los trabajadores al tiempo de ocio, dentro de un marco de desarrollo económico generalizado.

El museo se va configurando como una entidad que forma parte de la oferta cultural, enfocándola tanto desde el punto de vista educativo como lúdico. La insuficiencia de recursos públicos para mantener estas instituciones obligó a buscar alternativas válidas, que vinieron de la implantación de planes de marketing empresarial, principalmente porque las empresas privadas capaces de dotar al museo de los recursos necesarios para desarrollar proyectos concretos funcionaban con estos instrumentos y necesitaban entender la acción de los museos a través de ellos. Y en esos planes de marketing, el número de visitantes –reales o potenciales– es un elemento de vital importancia, puesto que estas empresas ofrecen recursos a cambio de contraprestaciones, como mejorar la imagen social de la misma.

Llegaron así los estudios y análisis de público, primero exclusivamente cuantitativos, alcanzando con el tiempo mayor complejidad. Era imprescindible saber la cantidad de visitantes que tenía cada centro o el total de personas de un entorno, geográfico o científico, susceptible de visitar el museo, con el fin de esgrimir esta cantidad como argumento a favor de la obtención de los recursos solicitados. El mundo anglosajón fue el primero en lanzarse a esta aventura, ya que sus museos estaban, en general, más desvinculados del sector público que en el mundo mediterráneo. Por ello, son auto-

res de este entorno los primeros en teorizar acerca de la importancia del público en los museos y en analizar a esos visitantes.

Este cambio en el concepto de museo tuvo su reflejo en la definición de estas instituciones. En 1974, los Estatutos del International Council of Museums (ICOM) hablaban de museo como "una institución permanente, sin fines lucrativos, al servicio de la sociedad y de su desarrollo, abierta al público y que realiza investigaciones sobre los testimonios materiales del hombre y de su entorno, los adquiere, los conserva, los comunica y, en particular, los expone con fines de estudio, educación y recreo".

En nuestro país, la celebración de las Jornadas de los Departamentos de Educación y Difusión Cultural (DEAC) desde la década de 1980 supuso todo un hito en este proceso, ya que vino a certificar la necesidad real de departamentos encargados específicamente de unos trabajos cuyo destinatario no era un colectivo científico, sino el público en general. Estas Jornadas sirvieron, y sirven, de punto de encuentro para profesionales de distintos museos, permitiendo que se aborde la problemática que genera la actividad de estas secciones al poner sobre la mesa casos prácticos. Y son en las actas de estas Jornadas donde aparecen los primeros estudios de público en nuestro país. Poco a poco, se fueron creando estos departamentos en todos los museos y pudieron ir concretando actividades para distintos tipos de público, atendiendo a diversos criterios: edad, nacionalidad, nivel cultural, ...

Nuestra normativa no tardó mucho en adoptar una definición semejante a la del ICOM. En efecto, la Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español (BOE del 29), especifica que "son Museos las instituciones de carácter permanente que adquieren, conservan, investigan, comunican y exhiben para fines de estudio, educación y contemplación conjuntos y colecciones de valor histórico, artístico, científico y técnico o de cualquier otra naturaleza cultural" (art. 59.3). Ambas coinciden en hacer una definición de lo que entendemos como patrimonio o bienes culturales, en enumerar una serie de funciones de los museos y en señalar que la finalidad última de estos centros es el ofrecimiento al público de los resultados obtenidos.

Esta adaptación tuvo su espaldarazo definitivo con la creación de un área de Difusión como área básica de los museos

de titularidad estatal, recogida en el Reglamento de Museos de Titularidad Estatal y del Sistema Español de Museos, aprobado por Real Decreto 620/1987, de 10 de abril (BOE del 13 de mayo): "El área de difusión atenderá todos los aspectos relativos a la exhibición y montaje de los fondos en condiciones que permitan el logro de los objetivos de comunicación, contemplación y educación encomendados al Museo. Su actividad tendrá por finalidad el acercamiento del Museo a la sociedad mediante métodos didácticos de exposición, la aplicación de técnicas de comunicación y la organización de actividades complementarias tendentes a estos fines" (art. 19).

Paralelamente a la celebración de las primeras Jornadas DEAC, aparecen otras publicaciones que contienen trabajos sobre público (García Blanco, Sanz y Medina, 1983). Desde entonces, estos estudios han experimentado un notable y feliz incremento, destacando los llevados a cabo por Ángela García Blanco, Mikel Asensio y Teresa Sanz Marquina, referidos principalmente al Museo Arqueológico Nacional, y Eloísa Pérez Santos en el Museo Nacional de Ciencias Naturales. La cantidad de estudios publicados por éstos y otros autores permiten incluso las primeras recopilaciones de este tipo de trabajos (García Blanco, 1992; Asensio, 1996; y Pérez Santos, 1998).

Estudios de público en el MNA

Los estudios de público en este Museo figuran entre los trabajos pioneros en esta materia en nuestro país (Verde, 1983), si bien no han tenido la continuidad necesaria para ofrecer una imagen clara y actualizada de nuestro público. El entonces Museo Nacional de Etnología se había cerrado en julio de 1979 para acometer unas obras de reestructuración del edificio y de las salas de exposición del mismo. De hecho, estas obras no habían finalizado cuando se hizo el estudio en 1982, debiendo éste centrarse sobre el público que asistió a una exposición temporal que, con el título de "Grupos indígenas de las Filipinas", se inauguró en enero de 1982. Su objetivo era permitir el acceso a las colecciones del centro, aunque fuera de manera parcial.

A este trabajo de Ana Verde le siguió un estudio estadístico, realizado en 1994 en todos los museos adscritos a la Subdirección General de Museos Estatales (SGME) por iniciativa de ésta. Siguiendo a García

Blanco, Pérez Santos y Andonegui (1998), en este estudio se recogen datos útiles para conocer el ritmo de visitas a lo largo del año, permitiendo así la programación de actividades en función de dicho ritmo. Parece desprenderse de lo anterior que se utilizó información de naturaleza similar a los cuadrantes de entradas, realizados por personal de taquilla con fines más económico-administrativos que técnicos. Estos datos servirían de base para, entre otras cosas, elaborar el Mapa de Infraestructuras, Operadores y Recursos Culturales (MIOR), publicado por el Ministerio de Cultura en 1995, si bien no lo vamos a considerar en este artículo porque sólo permite comparaciones con los otros estudios en cuanto a número de visitantes.

En agosto de 1997 se inicia otra campaña de recogida de datos, que finalizará en mayo de 1998. La iniciativa vuelve a partir de la SGME, que encarga este trabajo a Ángela García Blanco, Eloísa Pérez Santos y María de la O Andonegui. El estudio se hace en cuatro museos (Museo Arqueológico Nacional, Museo Nacional de Artes Decorativas, Museo Cerralbo y Museo Nacional de Antropología), permitiendo establecer comparaciones entre ellos. Por desgracia, los resultados no fueron publicados, si bien se conserva una fotocopia de los mismos en este Museo. En palabras de sus autoras "este estudio pretende aportar los datos necesarios para elaborar un programa de actuación que fomente la visita a los museos con regularidad [...]; que permita a los museos competir en mejores condiciones con otras instituciones culturales [...]; que ofrezca a los visitantes una oferta cultural que responda a sus expectativas y haga que éstos se sientan bien acogidos [...] a pesar de sus diferencias, atendidos en sus expectativas de ocio compartido y escuchados siempre en sus propuestas".

La metodología para la recogida de datos consistía en que unos entrevistadores solicitaban la colaboración de determinadas personas antes de que accedieran al Museo. En caso de respuesta afirmativa, se les entregaban unas tarjetas identificativas y, cuando finalizaban su visita, se les ofrecía un cuestionario para que lo cumplimentaran. Es importante señalar este hecho, puesto que la metodología del resto de estudios fue distinta, ya que los cuestionarios estaban depositados en un mueble (1982 y 2005) o se les entregaban junto con la entrada al Museo (2004) y eran los propios visitantes quienes decidían si lo cumplimentaban o no.

Este estudio de 1998 ha sido, sin duda, el más completo de todos los realizados, ya que contenía información sobre múltiples aspectos: datos socio-demográficos o personales, hábitos de visita, motivos y expectativas, acceso al museo, comportamiento durante la visita, dificultades encontradas, niveles de satisfacción con los servicios del Museo, preferencias de los visitantes y otros datos generales (García Blanco, Pérez Santos, Andonegui, 1998: 40-48).

La siguiente actuación se desarrolló entre los meses de abril y septiembre de 2004, y volvió a ser una iniciativa de la SGME para todos los museos dependientes de ella. El objetivo de este estudio era, según consta en el propio cuestionario, "conocer el nivel de satisfacción del público del Museo respecto a la atención que recibe durante su visita". Para ello, se solicita la cumplimentación de una hoja con datos personales (género, edad, nivel de estudios y especialidad, situación laboral y lugar de residencia) y otros referidos al tipo de entrada utilizado, motivación para la visita, servicios del Museo y atención recibida, entre otros.

Estos cuestionarios fueron remitidos a la SGME para su análisis, aunque el Museo aprovechó para recoger los datos existentes, lo que permitió hacer un estudio más exhaustivo sobre ellos. Es evidente que las preguntas cerradas no iban a ofrecer variaciones entre la interpretación de la SGME y la del Museo, pero desde aquí nos interesaba trabajar más con los comentarios de los visitantes, puesto que se relacionaban directamente con nuestras prestaciones. Este trabajo fue realizado por Gemma Obón Tolosa, estudiante del Máster en Museografía y Exposiciones de la Universidad Complutense de Madrid, quien estaba realizando sus prácticas en este Museo por aquellas fechas y elaboró un informe interno con los resultados obtenidos.

El último de los estudios realizados corrió a cargo de quien suscribe con motivo de la celebración de la exposición temporal "Orígenes de la colección americana", entre el 25 de mayo y el 25 de septiembre de 2005. Sus pretensiones fueron mucho más modestas que los trabajos anteriores. Primero, porque no se pretendía recoger la opinión de los visitantes acerca de todo el Museo, sino sólo sobre la exposición temporal, por lo que el cuestionario iba encabezado por el título de la misma. Este argumento explica la colocación del módulo para cumplimentación y entrega de cuestionarios a la

entrada/salida de las salas para exposiciones temporales, aunque este aspecto no fue bien entendido por algunos visitantes, a juzgar por el contenido de los comentarios realizados. Y segundo, porque únicamente se solicitaba la fecha de visita, datos personales (género, edad y nacionalidad), medio por el que conoció la existencia de la exposición y comentarios. Salvo estos últimos, el resto de preguntas era cerrado para facilitar el tratamiento posterior de la información recogida. Este cuestionario se ofreció en castellano y en inglés.

Análisis de los datos

Este análisis se limitará a los campos contenidos en el último de los estudios anteriormente citados, puesto que se quiere establecer una comparación entre datos de naturaleza similar obtenidos en fechas distintas, estableciendo así la evolución del público en esos apartados.

El primer dato a analizar es el número de visitantes en los periodos de toma de datos. En realidad, sería más correcto hablar de número de visitas que de visitantes, ya que la expedición de entradas es la fuente principal para establecer este número, si bien esta fuente no discrimina entre personas que visitan el Museo por primera vez y las que repiten visita. Es cierto que todos los estudios contabilizan el número de personas que nos visitan por primera vez o en sucesivas, excepto el realizado en 2005, pero también lo es que no podemos determinar si estas per-

sonas han contestado a los cuestionarios presentados en cada una de esas visitas. Por ello, todos los estudios presentan la misma incidencia y se considera un margen de error similar para todos ellos.

Otra cuestión muy importante es la diferencia entre visitantes individuales y los que vienen en grupo. No tomaremos en consideración a estos últimos, ya que es muy difícil que cumplimenten estos cuestionarios y, en cambio, sí incrementarían notablemente la cifra de visitantes reales, ofreciendo un porcentaje ficticio. Tanto el estudio de 1982 como el de 1997-98 ofrecen el número de visitantes anuales de 1982 y 1996 respectivamente, incluyendo a estos visitantes en grupo. Los datos de visitantes en 2004 y 2005 han sido extraídos de los cuadrantes de taquilla por quien suscribe, eliminando a los visitantes en grupos y recogiendo únicamente los días en que los cuestionarios estaban a disposición del público. Eso significa que los porcentajes estarán más ceñidos a la realidad que en los otros dos casos.

Se hace evidente el incremento de visitas que ha experimentado el Museo: de los 11.415 anuales en 1982 –con el Museo reabierto parcialmente desde el cierre de julio de 1979– pasamos a 24.154 anuales en 1996. Este incremento parece consolidado, pero se ha estabilizado desde 1996, puesto que en los seis meses entre abril y septiembre de 2004 llegamos a 11.651 y en los cuatro que transcurren entre el 25 de mayo y el 25 de septiembre de 2005, la cifra de visitantes alcanza los 7.544, si

Cuadro 1. Visitantes y cuestionarios

	1982	1997-98	2004	2005
Visitas	11.415	24.154	11.651	7.544
Cuestionarios	798	532	1.081	209
Porcentaje	6,99%	2,20%	9,28%	2,77%

bien hay que tener en cuenta que los dos últimos estudios recogen sólo visitantes individuales, no grupos, y que en 2005, además de un período de recogida de datos más corto, se procedió al cierre temporal de todo el Museo los diez primeros días de agosto, excepto la exposición temporal, por las obras de remodelación de espacios comunes: techo del salón central, taquilla, vestíbulo y escaleras.

Una vez determinado el número de visitantes reales, es conveniente dejar claro el porcentaje de público que contesta a los cuestionarios, puesto que es sólo a partir de las respuestas de ese porcentaje sobre las que basamos nuestras conclusiones. Quizá el mayor margen de error en la interpretación de estos datos los ofrezca el estudio de 1997-98, puesto que los periodos de muestreo se calcularon en función de unas variables temporales que pueden influir en el tipo de visitantes que acude a los museos, determinando la toma de datos durante ocho días de los siguientes meses: agosto y noviembre de 1997, y febrero, marzo y mayo de 1998. El cálculo de la muestra se realizó en función del número de visitas al Museo durante todo el año 1996, por lo

que la relación entre visitantes reales y cuestionarios contestados aparece distorsionada.

En el estudio de 2005 hay que considerar dos hechos relacionados: la apertura extraordinaria del Museo los jueves de agosto, dentro del programa "La noche de los Museos", y el hecho de tener los cuestionarios en el interior de la sala para exposiciones temporales. Recordemos que en el resto de estudios, los cuestionarios estaban en un mueble en la zona de entrada general al Museo (1982), había personas encargadas de ofrecerlos al público (1997-98) o se entregaban junto con la entrada general al Museo (2004). Estos factores pueden ayudar a explicar el bajo porcentaje de cumplimentación de cuestionarios en el estudio de 2005: un 2,77%.

La incidencia de este programa nocturno se aprecia bien en el cuadro 2, al igual que el incremento notable de visitantes los fines de semana, que es cuando la entrada es gratuita. No se han incluido datos del estudio de 1982 porque no aparecen diferenciados por días de la semana, si bien sí se recogieron datos sobre tipos de entrada, que arrojaron los siguientes resultados: gratuita, 7.777 visi-

Cuadro 2. Visitas por días de la semana. Los datos de 1997-98 se refieren a cuestionarios recogidos, no visitantes

	1997-98	2004	2005
Martes	49 (9,21%)	1.680 (14,42%)	925 (12,26%)
Miércoles	50 (9,40%)	1.329 (11,41%)	834 (11,06%)
Jueves	35 (6,58%)	1.296 (11,12%)	1.234 (16,36%)
Viernes	27 (5,08%)	1.228 (10,54%)	795 (10,54%)
Sábado	173 (32,52%)	2.141 (18,36%)	1.605 (21,28%)
Domingo	198 (37,22%)	3.977 (34,13%)	2.151 (28,51%)
Total	532 (100%)	11.651 (100%)	7.544 (100%)

tantes (68,13%); pago, 1.826 (16%); y grupos, 1.812 (15,87%).

El número total de cuestionarios también merece un comentario, puesto que el estudio realizado en 1997-98 introduce fórmulas estadísticas para corregir algunas desviaciones, por lo que para este estudio recogeremos fielmente las cifras ofrecidas en el estudio original, tanto porcentuales como absolutas. Lo mismo ocurre en el caso del estudio de 2004, puesto que se ha obtenido la cantidad de 1.081 cuestionarios por la búsqueda del mayor número de respuestas a una pregunta en la que fuera imposible una contestación múltiple. En este caso, la suma de los 537 que piensan que al Museo no le faltan más servicios, 246 que sí y 298 que no contestan. No obstante, en algunas preguntas se obtiene un número de respuestas muy inferior a esos 1.081, distorsionando así los porcentajes. Por ello, estos porcentajes se obtendrán a partir del total de contestaciones, indicando esta suma en el total.

De cualquier forma, hemos de tener muy en cuenta que todos estos porcentajes indican que vamos a trabajar sobre respuestas dadas por menos del 10% de nuestros visitantes.

Género

En general, apreciamos una tendencia constante a invertir el predominio de visitantes por género. Mientras que los hom-

bres suponen el 61,03% y las mujeres el 37,97% en 1982, el estudio de 2005 arroja unos resultados totalmente distintos y consecuentes con los estudios intermedios: las mujeres van incrementando sus porcentajes, siendo mayoría ya en 2004, mientras descienden los de los hombres.

Edad

Cada uno de los estudios realizados ha escogido unos grupos de edad, a veces coincidentes. Los cuadros 4-7 respetarán estos grupos para poder extrapolar luego conclusiones sin desvirtuar los datos originales. Hay que precisar que los datos del estudio de 1997-98 se refieren a los cuatro museos que fueron objeto del mismo, no sólo al Museo Nacional de Antropología. Aún así, se recogen las cifras totales y los porcentajes referidos a un total de 2.326, que fueron los cuestionarios recogidos.

Los grupos de edad del estudio de 2005 responden a los siguientes criterios: hasta 18 años suelen ser personas a las que sus familiares les imponen o sugieren la visita; entre 18 y 30 años, jóvenes mayoritariamente no independizados, que visitan el Museo por sus propias motivaciones, en general relacionadas con sus estudios o con su entorno de amigos; entre 30 y 65 hablamos de adultos ya independizados, con o sin cargas familiares, que vienen para profundizar en sus conoci-

Cuadro 3. Género

	1982	1997-98	2004	2005
Hombres	487 (61,03%)	112 (52,58%)	463 (47,34%)	93 (44,50%)
Mujeres	303 (37,97%)	101 (47,42%)	515 (52,66%)	114 (54,55%)
NC	8 (1%)	-	-	2 (0,96%)
Total	798 (100%)	213 (100%)	978 (100%)	209 (100%)

Cuadro 4. Edades en 1982

Hasta 19	141 (17,67%)
20-29	236 (29,57%)
30-39	90 (11,28%)
40-49	54 (6,77%)
50-59	32 (4,01%)
Desde 60	20 (2,51%)
NC	225 (28,19%)
Total	798 (100%)

Cuadro 5. Edades en 1997-98

12-25	594 (25,83%)
26-35	559 (24,30%)
36-45	515 (22,39%)
46-65	545(23,70%)
Desde 66	87 (3,78%)
Total	2.300 (100%)

Cuadro 6. Edades en 2004

Hasta 17	56 (6,04%)
18-25	143 (15,43%)
26-35	212 (22,87%)
36-45	222 (23,95%)
46-65	235 (25,35%)
Desde 66	59 (6,36%)
Total	927 (100%)

Cuadro 7. Edades en 2005

Hasta 18	35 (16,75%)
18-30	59 (28,23%)
30-65	96 (45,93%)
Desde 66	12 (5,74%)
NC	7 (3,35%)
Total	209 (3,35%)

tos o para acercarse a otras culturas; y por encima de 66 años encontramos a un grupo poblacional que ha finalizado su vida laboral y que tiene tiempo, e interés, en los contenidos del Museo. Analicemos ahora la evolución de cada grupo, atendiendo a los criterios de 2005, aunque resaltando primero el elevado porcentaje de cuestionarios en los que no se responde a esta pregunta en 1982 y 2004: 28,19% y 14,25% respectivamente.

El grupo de menores de 18 años se mantiene porcentualmente estable en 2005 (16,75%) con respecto al estudio de 1982 (17,67%), aunque presenta diferencias muy significativas con los otros dos estudios. En 1998 se alcanza un porcentaje del 25,54%, pero estamos hablando de cuatro museos y de personas entre 12 y 25 años, lo que puede explicar esta diferencia. Más difícil es entender por qué este porcentaje desciende hasta el 5,18% en 2004 para visitantes de hasta 17 años, perdiendo más de diez puntos con respecto a los estudios de 1982 y 2005.

El siguiente grupo de edad (18-30) presenta unas características similares al anterior, si bien no se considera en este apartado el estudio de 1998, que se reparte entre los grupos anterior y posterior a éste. 1982 y 2005 ofrecen porcentajes similares (29,57% y 28,23% respectivamente), mientras que en 2004 baja hasta el 13,23%. El hecho de que este fenómeno se repita en 2004 en los dos grupos de edad referidos a población por debajo de los 30 años parece indicar que la oferta del Museo no les resultó atractiva.

El grupo comprendido entre los 30 y los 65 años es el más numeroso en 2005 (45,93%). Este hecho se explica porque es el que comprende un mayor rango de edades (35 años) y por la explosión demográfica que experimentó nuestro país en la década de 1960. Este último elemento explica que el grupo comprendido entre los 20 y los 29 años fuera porcentualmente el más numeroso en el estudio de 1982 (29,57%), superando incluso la suma de los visitantes con más de 30 años (24,57%). Sin embargo, el estudio de 1997-98 muestra unos porcentajes muy similares para los grupos entre 12 y 65 años, oscilando entre el 25,54% (12-25 años) y el 22,14% (36-45 años), pero ya la suma de grupos entre 26 y 65 años supone el 69,60% del total.

Esta tendencia al envejecimiento de nuestros visitantes va a continuar en 2004, año en que el grupo más numeroso fue el comprendido entre los 46 y los 65 años (21,74%). Pese al 14,25% que no

contestan, podemos decir que el grupo entre 26 y 65 años no varía mucho con respecto a 1998 (69,60% de 1998 frente a un 61,89% de 2004), si bien las diferencias porcentuales con otros grupos de edad son mayores (13,23% entre 18-25 años y 5,18% hasta 17 años). Y en 2005 se confirma este proceso, si bien se desciende desde esos porcentajes superiores al 60% al 45,93% ya reseñado. Este descenso porcentual se explica por la recuperación de los grupos de edad por debajo de los 30 años, mostrando resultados similares a los de 1982, como ya vimos.

El último grupo de edad es el que corresponde a los mayores de 60-65 años. Este grupo ha experimentado un crecimiento porcentual constante a lo largo del tiempo, aunque nunca ha alcanzado cifras muy significativas: de un 2,51% en 1982 hemos llegado a un 5,74% en 2005. De hecho, siempre ha sido el grupo menos numeroso en todos los estudios, salvo en el de 2004, año que superó a los visitantes menores de 17 años (5,46% frente a un 5,18%).

Nacionalidad

Los estudios de 1982 y 1997-98 recogían el lugar de residencia de nuestros visitantes. El de 2004 preguntaba sobre el domicilio de los españoles y la nacionalidad de los visitantes extranjeros, mientras que el estudio de 2005 preguntaba únicamente por la nacionalidad. En general, se aprecia la evolución desde un predominio casi absoluto de visitantes españoles o residentes en nuestro país en 1982 (95,11%) hasta una situación de mayor equilibrio entre éstos (58,85%) y los visitantes extranjeros en 2005 (35,89%). Los datos de los estudios intermedios confirman esta tendencia y nos hablan de una situación constante, esto es, no provocada por algún acontecimiento concreto (cuadro 8).

No entraré a valorar el domicilio habitual en España de nuestros visitantes, puesto que no es un campo que se introdujera en el estudio de 2005, que nos sirve de referencia, pero sí es muy significativo que los otros tres estudios, que sí han recogido esta variable, muestren resultados muy similares, tal y como se recoge en el cuadro 9. Hay que señalar que el estudio de 1997-98 no diferenciaba entre los visitantes domiciliados en Madrid ciudad y los que residían en otras localidades de la Comunidad Autónoma para cada uno de los cuatro museos estu-

Cuadro 8. Visitantes nacionales y extranjeros

	1982	1997-98	2004	2005
España	759 (95,11%)	186 (87,32%)	648 (77,05%)	123 (58,85%)
Extranjero	37 (4,64%)	26 (12,21%)	186 (22,12%)	75 (35,89%)
NC	2 (0,25%)	1 (0,47%)	7 (0,83%)	11 (5,26%)
Total	798 (100%)	213 (100%)	841 (100%)	209 (100%)

Cuadro 9. Visitantes por lugar de residencia en España

	1982	1997-98	2004
Madrid ciudad	579 (76,28%)		385 (59,41%)
Resto Comunidad de Madrid	63 (8,30%)	150 (80,65%)	98 (15,12%)
Resto de España	117 (15,42%)	36 (19,35%)	165 (25,46%)
Total	759 (100%)	186 (100%)	648 (100%)

Cuadro 10. Procedencia de los visitantes extranjeros

	1997-98	2004	2005
Resto Europa	213 (48,74%)	93 (50%)	29 (38,67%)
América	180 (41,19%)	88 (47,31%)	38 (50,67%)
África		2 (1,08%)	1 (1,33%)
Asia	44 (10,07%)	3 (1,61%)	5 (6,67%)
Oceanía		-	2 (2,67%)
Total	437 (100%)	186 (100%)	75 (100%)

diados, aunque el porcentaje total se inclinaba hacia los primeros en el global del estudio: 78,3% frente al 21,7% de los residentes fuera de la capital. Se observa en todos el predominio de visitantes que residen en Madrid ciudad, a los que siguen visitantes de fuera de la Comunidad de Madrid, que son el grupo menor. A lo largo del tiempo, van disminuyendo los visitantes de Madrid ciudad en favor de los de fuera de la capital.

Por lo que respecta a los visitantes extranjeros, el estudio de 1982 no contemplaba recoger su diversidad, hecho explicable teniendo en cuenta el porcentaje que representaba este grupo. Los datos del estudio de 1997-98 hacen referencia a los cuatro museos estudiados, aunque se recogen los resultados para poder compararlos (cuadro 10).

Los continentes europeo y americano aportan casi la totalidad de visitantes extranjeros: cerca del 90% en 1997-98 y 2005 y más del 97% en 2004. Es significativo el porcentaje del 10% de visitantes procedentes de los otros continentes en 1997-98 y 2005, cifra que desciende a un 2,69% en 2004.

El mayor interés que presenta conocer la procedencia geográfica de nuestros visitantes es tener información de primera mano acerca de su idioma y ese dato se obtiene de diversas formas en cada uno de estos tres estudios. El de 1997-98 agrupaba a estos visitantes por países idiomáticamente similares dentro de cada continente (García Blanco, Pérez, Andonegui, 1998: 76, tabla 1.23); el de 2004 diferenciaba entre extranjeros de habla hispana (48. 25,81%) y de habla no hispana (138. 74,19%); y el estudio de

2005 ofrecía la posibilidad de decir el país concreto, permitiendo así la posterior introducción de datos en tablas y su organización por distintos criterios (continente, idioma, área geográfica concreta, etc.). Los resultados, expresados en el cuadro 11, no pueden ser más parecidos en los tres estudios.

Ahora bien, estos resultados deben ser matizados, puesto que proceder de un país de habla no española no supone el desconocimiento del castellano. Este hecho debe conectarse con la difusión de nuestra cultura, con la mayor importancia del turismo cultural y con la labor internacional de instituciones culturales, como el Instituto Cervantes, que ha visto potenciados sus recursos en los últimos años y ello le ha permitido inaugurar nuevas sedes en distintos países. Así, el estudio del año 2005 se hizo sobre cuestionarios en castellano e inglés, cumplimentándose 167 (79,90%) de los primeros y 42 (20,10%) de los últimos.

Europa es el continente de procedencia de la mayor parte de extranjeros que nos visitan, aunque en 2005 fue superado por los americanos. Quizá el hecho de tratarse de una exposición sobre nuestras colecciones americanas ayude a comprender este cambio. En 2004 se celebró la exposición "Frutas y castas ilustradas", donde se mostraban cuadros de mestizaje de las series mexicana y peruana que se conservan en este Museo. Sin embargo, el título de la misma no citaba de forma expresa su procedencia americana, como sí ocurrió en la que se expuso en 2005 y que motivó este estudio. Así, la difusión de la muestra con el título recogiendo de forma expresa la procedencia

Cuadro 11. Idioma del país de procedencia de los visitantes extranjeros

	1997-98	2004	2005
Español	83 (18,99%)	48 (25,81%)	17 (22,67%)
No español	354 (81,01%)	138 (74,19%)	58 (77,33%)
Total	437 (100%)	186 (100%)	75 (100%)

americana de los bienes culturales expuestos puede explicar este cambio. En 1997-98, franceses y belgas suponen el grupo más importante (66. 15,10%), seguido de alemanes y austriacos (37. 8,47%), italianos (33. 7,55%) y británicos e irlandeses (27. 6,18%). En 2005 dominan los finlandeses (5. 6,67%), seguidos de británicos (4. 5,33%) y franceses (3. 4%) e italianos, con los mismos valores. De cualquier forma, estos porcentajes no deben ser tomados como muy significativos debido a los bajos valores que presentan las cifras absolutas en 2005.

En 1997-98, América ofrece unos datos muy parejos entre los visitantes procedentes de Canadá y EE.UU. (97. 22,20%) y de Iberoamérica (83. 18,99%). Es interesante resaltar que EE.UU. es el país de procedencia del mayor número de extranjeros, posición que mantiene en 2005 con 21 personas, que supone el 28% del total de extranjeros de ese estudio. En cambio, el resto de países americanos suman sólo 17 personas (22,67%), destacando los 5 de Argentina (6,67%) y los 3 de Venezuela (4%).

Y, por último, los visitantes procedentes de África, Asia y Oceanía superan el 10% del total de visitantes extranjeros en 1997-98 y 2005. Es interesante resaltar que la mitad exacta de visitantes procedentes de estos continentes en 1997-98 llegan desde Japón y Corea y que estas personas suelen venir con su visita minuciosamente preparada, lo que hace pensar en la inclusión de la oferta de los museos objeto de ese estudio en sus respectivos paquetes turísticos. Habría que pensar que la mayoría de esos 22 visitantes japoneses y coreanos acudirían a otros museos del estudio (Museo Arqueológico Nacional, Museo Nacional de Artes Decorativas o Museo Cerralbo), a juzgar por los datos obtenidos por el resto de estudios específicos de este Museo.

Sin embargo, el estudio de 2005 arroja resultados alentadores acerca de visitantes de estos continentes, puesto que se documenta por primera vez la llegada de dos australianos y se incrementa a cinco el número de asiáticos: dos de India, uno de Singapur, uno de Yemen y otro de Brunei.

Cuadro 12. Medio por el que se conoce el Museo

	1982	1997-98	2005
Medios de comunicación	208 (26,07%)	67 (26,38%)	42 (19,09%)
Amigos / familiares	176 (22,06%)	47 (18,50%)	38 (17,27%)
Cartelería exterior	106 (13,28%)	97 (38,19%)	76 (34,55%)
Internet	-	2 (0,79%)	20 (9,09%)
Otros medios	42 (5,26%)	41 (16,14%)	37 (16,82%)
NC	266 (33,33%)	-	7 (3,18%)
Total	798 (100%)	254 (100%)	220 (100%)

Medio por el que se conoce el Museo

Cada uno de los estudios ha elegido también una serie de grupos para incluir esta información, excepto el realizado en 2004, que preguntaba sobre el motivo de la visita (curiosidad, casualidad, actividad cultural, etc.). No obstante, los grupos escogidos tanto por Ana Verde (1983: 52) como por García Blanco, Pérez y Andonegui (1998: 131, tabla 3.2) serán reinterpretados para adecuarlos a los que aparecen en el estudio de 2005. El motivo por el que algunos totales varían con respecto a otras preguntas es que ésta admite varias contestaciones, lo que eleva la cifra total de respuestas (cuadro 12).

Parece evidente que la mayoría de nuestros visitantes, más de un tercio en los estudios de 1998 y 2005, nos conocen a través de la cartelería exterior, lo que implica que pasan físicamente por el entorno del Museo. No sería descabellado atribuir a este medio de información un elevado porcentaje del 33,33% de no contestaciones en 1982, ya que muchas de esas personas que no contestan conocerían la existencia del Museo pasando cerca de él, pese a que no lo reconozcan por distintos motivos.

En efecto, no podemos olvidar que disfrutamos de un emplazamiento privilegiado, puesto que estamos enfrente de un importante nudo de comunicaciones como es la estación de Atocha, que concentra líneas ferroviarias de Cercanías, largo recorrido y el AVE. Sirve también de cabecera a diversas líneas de autobuses urbanos que comunican el centro con distritos del Sur y del Sureste. Además, cuenta con paradas y estaciones intermedias de otras líneas de autobuses urbanos y de la línea 1 del Metro. Estamos situados al final de la calle Alfonso XII, acceso natural al Parque del Retiro desde este nudo.

Los dos siguientes medios más utilizados son los medios de comunicación (radio, TV, prensa y otras publicaciones, en especial guías) y los amigos y/o familiares. Ambos mantienen valores porcentuales similares, con tendencia al retroceso. Otros medios experimentan una subida notable de más de 11 puntos porcentuales: del 5,26% de 1982 al 16,82% de 2005. Y la web, uno de los servicios de Internet más utilizados y creado a comienzos de la década de 1990 en el CERN de Ginebra (Suiza), incrementa también su importancia como medio de

difusión de la existencia del Museo, si bien no en la medida que cabía esperar en función del éxito del mismo (Rodrigo, 2004).

Comentarios

El último campo de los cuestionarios de todos los estudios que hemos estado analizando tenía carácter abierto, permitiendo así que el público expresara con mayor libertad sus comentarios, sugerencias, necesidades o cualquier otra cuestión que estimara pertinente. El estudio de 1982 ya agrupaba estos comentarios y los cuantificaba, tarea que se ha hecho para este trabajo con el resto de los estudios, que recogen los textos íntegros escritos por los visitantes. He establecido tres grandes bloques: los comentarios sobre difusión, sobre contenidos y sobre otros aspectos del Museo (cuadro 13).

La solicitud de textos en otros idiomas es una constante, pues ya aparece recogida en 1982 (Verde, 1983: 54), si bien se contabiliza en el apartado de "Otros". Su porcentaje va variando en función de los estudios, aunque la media porcentual entre todos ellos se sitúa en el 7,14%. La importancia de nuestro país como potencia turística y el modelo de turismo cultural como medio para diversificar nuestra oferta en este campo, superando el anterior "turismo de sol y playa", hace que este elemento tenga una especial relevancia. La sugerencia de difundir más y mejor la existencia del Museo también ha experimentado fluctuaciones porcentuales (entre el 6,40% de 2005 y el 2,37% de 2004), situándose en una media del 4,82%. Este porcentaje es importante, puesto que quien hace este comentario suele salir globalmente satisfecho con la oferta del Museo.

En cuanto a la información que se facilita a los visitantes a través de carteles señaladores, folletos de mano y guías presenciales, la media de nuestros visitantes alcanza el 8,84%, existiendo grandes diferencias porcentuales entre los resultados de 1982 y 2005, por un lado, y 1997-98 y 2004, por otro. Un 7,44% de nuestros visitantes echa en falta la existencia de elementos audiovisuales y de sistemas que les permitan interactuar con la información que ofrece el Museo, aunque esta media es elevada por el estudio de 1982, notándose un fuerte descenso en este campo en los otros estudios.

Para finalizar con los aspectos relacionados con la difusión, un 5,03% pedía en 1982 que se mejorara la ambientación de

Cuadro 13. Comentarios de los visitantes

	1982	1997-98	2004	2005
Sobre difusión				
Textos en otros idiomas		9 (6,57%)	44 (13,06%)	18 (8,87%)
Más publicidad	20 (6,29%)	7 (5,11%)	8 (2,37%)	13 (6,40%)
Señalización, guías, folletos	10 (3,14%)	21 (15,33%)	48 (14,24%)	9 (4,43%)
Audiovisuales, ordenadores	48 (15,09%)	1 (0,73%)	18 (5,34%)	7 (3,45%)
Mejorar ambientación	16 (5,03%)			
Cuidada y bien presentada				20 (9,85%)
Sobre contenidos				
Más culturas / fondos	158 (49,69%)	18 (13,14%)	46 (13,65%)	
Más información		18 (13,14%)	52 (15,43%)	16 (7,88%)
Errores en cartelas			9 (2,67%)	
Textos más didácticos				1 (0,49%)
Sobre otros aspectos del Museo				
Interesante, ... completo	19 (5,97%)	21 (15,33%)	27 (8,01%)	53 (26,11%)
Buena evolución del Museo				10 (4,93%)
Pobre y pequeño		6 (4,38%)	20 (5,93%)	30 (14,78%)
Anticuado		11 (8,03%)	33 (9,79%)	
Aire acondicionado	14 (4,40%)	5 (3,65%)	6 (1,78%)	

Cuadro 13. Comentarios de los visitantes

	1982	1997-98	2004	2005
Gratuidad	10 (3,14%)	7 (5,11%)		
Movilidad para discapacitados		1 (0,73%)	5 (1,48%)	
Áreas de descanso		2 (1,46%)	5 (1,48%)	
Iluminación		2 (1,46%)	3 (0,89%)	2 (0,99%)
Ruido excesivo		1 (0,73%)	3 (0,89%)	1 (0,49%)
Salas cerradas		4 (2,92%)		11 (5,42%)
Más servicios (tienda, ...)		3 (2,19%)		2 (0,99%)
Más actividades (talleres, ...)			3 (0,89%)	2 (0,99%)
Otros	23 (7,23%)		7 (2,08%)	8 (3,94%)
Total	318 (100%)	137 (100%)	337 (100%)	203 (100%)

las piezas (recordemos que con el Museo recién reabierto con una exposición parcial de nuestras colecciones), mientras que un 9,85% manifiesta su satisfacción por el montaje de la exposición temporal en 2005, lo que significa un positivo vuelco en la percepción de la calidad que ofrece el Museo.

Por lo que respecta a los contenidos, nuestros visitantes nos solicitan más información y explicaciones sobre las piezas, si bien satisfacer esta solicitud multiplicaría los soportes informativos o conllevaría la redacción de textos demasiado extensos. Además, se aplican criterios de otras disciplinas, como la necesidad de datos cronológicos, que no tienen mucho sentido en la mayoría de nuestros objetos. Sin embargo, y también relacionado con los contenidos, la ampliación

de fondos y la representación de más culturas, especialmente europeas y españolas, es lo más solicitado por nuestro público: un 22,31% de todos los comentarios incluyen esta propuesta, y eso que en 2005 no aparece entre las sugerencias de ningún cuestionario.

Para finalizar, el resto de comentarios sobre otros aspectos están dominados por lo que Ana Verde (1983) denominó "felicitaciones", que incluye mayoritariamente el término "interesante". Hay que destacar también el porcentaje de quienes piensan que el Museo es pobre y pequeño (un 5,63% del total) y está anticuado (un 4,42%). Y es importante este dato porque en 2005 aparece con fuerza un comentario sobre la buena evolución del Museo (un 4,93% de ese estudio), cuando en 2004 se había abierto de

nuevo al público la renovada sala de África y se estaba trabajando sobre la de América y la de Antropología Física. De hecho, las quejas por las salas cerradas se incrementan en ese año con respecto a los anteriores estudios. El resto de comentarios no alcanzan porcentajes significativos, aunque hay que destacar la desaparición de quejas sobre algunos asuntos en el año 2005.

Conclusiones

Los estudios de público son uno de los medios más fiables para evaluar la calidad de nuestros servicios y nos permiten conocer las demandas de nuestros visitantes en relación con distintos aspectos. Otra cuestión es que se puedan o se deban satisfacer esas demandas, ya que existen cuestiones de diversa naturaleza que, desconocidas para el gran público, obligan a los profesionales de los museos a actuar de una determinada manera. Por ejemplo, la correcta preservación de los bienes culturales incidirá sobre aspectos como la iluminación o la temperatura, mientras que el incremento de fondos precisará de un espacio físico suficiente, no siempre existente en nuestros museos.

A través de los cuatro estudios aquí analizados, podemos concluir que se ha producido un incremento en el número de visitas, estabilizándose la cifra total en los últimos años. También observamos que la mayoría de estas visitas se hacen los fines de semana, cuando el Museo es gratuito y cuando se dispone de mayor tiempo para el ocio, pero la puesta en

marcha de algunos proyectos, como "La noche de los Museos", atrae al público en días laborables.

Por lo que respecta a los datos en sí, lo primero que hay que destacar es que extraemos conclusiones a partir de las respuestas de menos de un 10% de nuestros visitantes reales. Y gracias a esas contestaciones podemos apreciar una evolución constante en el perfil de nuestros visitantes, que queda recogida en el cuadro 14. Acerca del género, la progresiva incorporación de la mujer al mundo laboral ha permitido que este colectivo no se centre tanto en las tareas domésticas como en otras épocas, lo que conlleva la aparición de nuevas expectativas y el conocimiento de otras opciones distintas de las tradicionales, entre las que está la visita a los museos. Sobre la mayor edad de nuestros visitantes, decir que es un fenómeno paralelo al envejecimiento de la población y que es relativamente normal que tanto las cifras absolutas como las porcentuales alcancen esos registros, pues debemos tener en cuenta el "baby boom" que se produjo en nuestro país desde finales de la década de 1950 hasta comienzos de la década de 1970, que hace de este grupo de población el más numeroso de nuestra sociedad. Por ello, pese a que el grupo dominante en 1997-98 sea el recogido en el cuadro 14, hay que tener en cuenta que los visitantes entre 26 y 65 años sumaban el 69,60% del total (Cuadro 14).

Los extranjeros que nos visitan son mayoritariamente castellano-hablantes y proceden principalmente de países de habla no hispana, en concreto de EE.UU.

Cuadro 14. Perfil de nuestros visitantes

	1982	1997-98	2004	2005
Género	Hombre (61,03%)	Hombre (52,58%)	Mujer (52,66%)	Mujer (54,55%)
Edad	20-29 (29,57%)	12-25 (25,83%)	46-65 (25,35%)	30-65 (45,93%)
País	España (95,11%)	España (87,32%)	España (77,05%)	España (58,85%)

Es interesante resaltar la igualdad porcentual que presentan Europa y América como continentes de procedencia de la gran mayoría de nuestros visitantes extranjeros, sin duda por el atractivo de nuestra cultura y los lazos históricos que nos unen con ellos. Todo ello unido, naturalmente, al poder adquisitivo de estos visitantes, que les permite desplazarse hasta nuestro país, y a sus inquietudes culturales, que les llevan a contemplar la visita a un museo como una opción satisfactoria.

El medio de difusión más efectivo con que cuenta este Museo es la cartelería exterior, dada la céntrica y estratégica situación del mismo. Los medios de comunicación (prensa, radio, TV, guías, ...) y los comentarios de amigos y familiares le siguen a cierta distancia. Ello demuestra que no siempre lo más caro es lo mejor, pues dos de esos tres medios no requieren la inversión de elevados recursos económicos.

Por último, el público ha valorado el esfuerzo que ha realizado el Museo para la renovación de sus salas de exposición permanente, ya que han sido generales los elogios dirigidos al aspecto y contenidos de la nueva sala de África. Que el Museo sea pequeño y que no haya muchas más culturas representadas son elementos con los que no podemos luchar, sino limitarnos a hacerlo constar ante las autoridades competentes para que éstas adopten las medidas oportunas, pero sí se ha realizado un gran esfuerzo para eliminar de los comentarios de nuestros visitantes los términos "pobre" y "anticuado". Esperemos que estudios de público posteriores sirvan para reafirmar esta tendencia, una vez renovadas las salas dedicadas a Antropología Física y América y teniendo como proyecto para este año 2006 la reforma de las dos últimas sobre las que había que intervenir: Asia y Filipinas.

Bibliografía

ASENSIO, Mikel (1996): *Estudios de público en España*. Mérida: Seminario Internacional 'Museum Visitors Studies'.

GARCÍA BLANCO, Ángela (1992): "El museo como centro de investigación del público". En *Política Científica*, 34. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia. Secretaría de Estado de Universidades e Investigación. Pp. 27-32.

GARCÍA BLANCO, Ángela; SANZ MARQUINA, Teresa; MEDINA, J. (1983): "Departamentos educativos en los museos españoles". En *Journal of Education in Museums*, 4. Pp. 15-16.

GARCÍA BLANCO, Ángela; PÉREZ SANTOS, Eloísa; ANDONEGUI, María de la O (1998): *Los visitantes de Museos. Un estudio de público en cuatro museos: Museo Arqueológico Nacional, Museo Nacional de*

Artes Decorativas, Museo Cerralbo, Museo Nacional de Antropología. Madrid: [inédito].

PÉREZ SANTOS, Eloísa (1998): *La evaluación psicológica en museos y exposiciones: fundamentación teórica y utilidad de los estudios de visitantes*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, tesis doctoral inédita dirigida por Carmen Prats.

RODRIGO DEL BLANCO, Javier (2004): "El sitio del Museo Nacional de Antropología". En *Anales del Museo Nacional de Antropología*, X. Madrid: Ministerio de Cultura. Pp. 211-221.

VERDE CASANOVA, Ana (1983): "Experiencias en el Museo Nacional de Etnología. Madrid". En *III Jornadas de Difusión de Museos*. Bilbao: Gobierno Vasco. Pp. 50-54.

La renovación de la exposición permanente de las colecciones americanas del MNA

Javier Rodrigo del Blanco¹
Museo Nacional de Antropología,
Madrid

Resumen

La sala de América de este Museo se ha visto sometida a una profunda reforma a lo largo del año 2005. El objetivo de esta intervención era la actualización de continente y de contenidos, ofreciendo piezas anteriormente no expuestas y dispuestas con nuevos criterios de ordenación. Al mismo tiempo, se ha trabajado sobre otros aspectos no menos importantes, como la conservación de los fondos, la introducción de importantes mejoras en su almacenamiento y la dinamización de la visita a través de nuevos instrumentos, como elementos gráficos, dioramas, piezas que se exponen temporalmente o las hojas de sala en otros idiomas.

Las salas donde se exhiben de forma permanente las colecciones de un museo son las que mejor permiten al público familiarizarse con la institución, puesto que en ellas se contemplan las piezas más significativas, ordenadas en función del mensaje que el centro desee comunicar y que estará, lógicamente, en relación con la disciplina científica a la que se adscriban los fondos exhibidos.

Estas salas también ofrecen la imagen más estable del museo, puesto que es a través de ellas como los visitantes evalúan aspectos como la limpieza, la actitud del personal (tanto técnico ante cualquier pregunta dirigida a ellos como de vigilancia), la mayor o menor predisposición a solucionar los problemas que se les puedan plantear o a analizar sus sugerencias, etc. El resto de las actividades que ofrece el museo —exposiciones temporales, conferencias, ciclos de cine, talleres, conciertos o cualquier otro evento que tenga

espacios del museo como escenario— sirve para atraer a otras personas o para dinamizar la imagen que nuestros visitantes se han creado de la institución.

El aspecto que presentaban nuestras salas no era el más adecuado para un museo de categoría nacional, debido fundamentalmente a que el transcurrir del tiempo había dejado obsoleta la presentación de las colecciones, tanto por discurso como por aspecto, y había afectado negativamente a un edificio decimonónico con problemas arquitectónicos, provocados principalmente por filtraciones de agua.

Conscientes de todo ello, el Museo Nacional de Antropología inició un programa, aún abierto, que tiene por objeto la renovación de sus salas de exposición permanente para reformar el continente, actualizar contenidos, modernizar la presentación general y adoptar un criterio común, el temático, para la ordenación de bienes culturales en todas sus salas, a excepción de la dedicada a la Antropología Física debido a la especial naturaleza de sus fondos. Dentro de este programa, el primer proyecto en realizarse afectó a la sala de África, que se reinauguró en el año 2004.

Preparación y adjudicación

La sala de América, ubicada en la última planta del espacio central, fue la protagonista del segundo proyecto de este programa general de renovación. Esta sala presentaba suelos de corcho parcialmente levantados, manchas de humedad, grietas y otros defectos que afeaban su aspecto y lo hacían poco atractivo. Los fondos expuestos en el anterior montaje² se organizaban en base a un criterio

1. El autor desea agradecer la colaboración recibida durante el montaje tanto de técnicos de la Subdirección General de Museos Estatales, en especial de Ana Azor y Carmen Rallo, como de compañeros del Museo, sobre todo de Pilar Romero de Tejada, Inmaculada Ruiz, Francisco de Santos, Olga Ovejero, Marta Martínez y Gemma Obón.

2. Este montaje se hizo en 1993 y responde a la idea de Ana Verde, entonces responsable del departamento de América de este Museo, aunque fue luego parcialmente modificado por Concepción Mora Postigo. Se editó entonces una guía de sala: VERDE CASANOVA, Ana (1993): América. Inuit de Canadá. Indumentaria de Guatemala. Amerindios amazónicos. Madrid: Ministerio de Cultura: Fundación Caja Madrid.

arqueológico en el vestíbulo (bienes de culturas prehispánicas andinas y caribeñas) y geográfico en la sala (Canadá, Guatemala y área cultural amazónica, con algunos objetos venezolanos y del altiplano andino). Con esta ordenación, aparte de la alusión al mundo precolombino, se explicaban las áreas geográficas de donde proceden la mayoría de los objetos de nuestra colección. En el vestíbulo, junto a las vitrinas, había un asiento de tres plazas, haciendo que este espacio actuara también como área de descanso.

La redacción del primer proyecto de remodelación corrió a cargo de Diana Mateos Morante, becaria de Museología de la Dirección General de Cooperación y Comunicación Cultural y buena conocedora de las colecciones americanas por haber prestado sus servicios en este Museo en años anteriores. En ese primer proyecto, al que me incorporé en su última fase y que fue presentado al Ministerio el 1 de diciembre de 2003, ya se recogía la necesidad de subsanar los problemas estéticos de presentación, la integración de áreas de descanso en el interior de la sala, más agradable y con mayor nivel lumínico que el vestíbulo, y la adopción del criterio temático como hilo conductor para la nueva ordenación de las colecciones, agrupándolas en cinco secciones: subsistencia, medios económicos y transportes; vivienda y ajuar doméstico; indumentaria, adorno e industria textil; actividades lúdicas; y ritos y creencias. Una pieza de gran espectacularidad se exhibiría en la alta pared frontal del rellano de la escalera, actuando como carta de presentación, mientras que el resto estarían en el interior de la sala, dejando el vestíbulo como zona de introducción y de acogida, especialmente para grupos. Tanto la distribución temática como la circulación seguían la línea marcada por la remodelación de la sala de África, en cuya ejecución también participé bajo la dirección de Francisco de Santos, conservador responsable de los departamentos de Asia y de África.

Este criterio temático ayuda al público a comprender el mensaje que se le quiere transmitir: el conocimiento de diversas formas de vida y de pensamiento por parte de otros individuos, con el fin de compararlas con la nuestra y hallar sus similitudes y diferencias. Además, este criterio facilitaba la incorporación de bienes no expuestos con anterioridad por proceder éstos de áreas geográficas distintas de las tratadas, permitiendo reflejar mejor la variedad y riqueza cultural de

los grupos americanos. Todo ello se completaba con elementos gráficos, mientras que la dinamización se lograba con la creación de dioramas de viviendas de distintas áreas culturales y la exposición rotativa de una pieza durante un tiempo determinado. El proyecto del año 2003 también recogía un listado de piezas a restaurar, un plano de distribución de vitrinas y elementos de apoyo museográfico y un cronograma de las obras.

A mediados del año 2004, habiendo ya finalizado mi fase de prácticas y siendo el conservador responsable del departamento de América, el Ministerio solicita el envío de un nuevo proyecto. Este proyecto, que se remite en septiembre, mantiene las líneas generales del anterior, si bien elimina algunos aspectos que poco tenían que ver con la intervención solicitada, como las referencias al origen administrativo de algunas piezas o la futura posible organización de actividades de difusión en la nueva sala. Se concretan ahora algunos trabajos que deben realizarse, como la revisión de la instalación eléctrica y de los sistemas de cierre de las vitrinas; se alude ya a la reutilización del espacio inferior de algunas vitrinas para almacenar piezas; se constata la imposibilidad de exponer piezas en la zona del vestíbulo y de las escaleras por razones de conservación; se propone la instalación de paneles para fotografías y soportes para publicaciones en las dos áreas de descanso; se solicita la existencia de folletos en inglés y en francés con los textos de la sala; se pide la inclusión de paneles indicativos de las salas de África y de América, así como de los aseos existentes en los respectivos vestíbulos; y se incluye un listado de piezas a exponer, ordenadas por vitrinas, en el que se especifica el carácter rotatorio de algunos bienes, tanto por dinamización expositiva como por conservación preventiva.

Una vez recibido este segundo proyecto, se crea un equipo formado por Ana Azor, conservadora de la Subdirección General de Museos Estatales, y por quien suscribe, en representación del Museo, con el objetivo de redactar la memoria justificativa y el pliego de prescripciones técnicas del contrato para esta intervención, así como para definir los criterios de selección de la empresa que lo llevará a cabo. En esta fase se introducen algunas modificaciones más: la mejor definición de los espacios para almacenamiento en vitrinas y otros elementos contenedores y la sustitución del tapizado interior de vitrinas por un acabado en formica o

similar, lo que supone una mejora para la conservación de las piezas por su menor capacidad para retener suciedad y su facilidad a la hora de limpiar. Es éste un elemento muy importante, ya que la céntrica ubicación del Museo hace que la contaminación atmosférica de la zona sea elevada, lo que obliga a extremar las precauciones en este sentido. Además, se aprovechó este proyecto para intervenir sobre el vestíbulo principal y la escalera de acceso a ambas salas y para completar elementos que no se habían podido introducir en la renovación de la sala de África, como la instalación de baldas y cajones en la parte inferior de algunas vitrinas, hojas de sala y soportes para publicaciones, normalizando así la presentación general de ambos espacios.

El 16 de diciembre de 2004 apareció publicada en el BOE la resolución de la Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales por la que se anuncia concurso para la contratación de la fabricación, suministro e instalación para la adaptación y actualización de la instalación museográfica de la Sala de América y varios elementos de la Sala de África del Museo Nacional de Antropología. Más de quince empresas retiraron documentación para este concurso y se decidió mantener con ellas una reunión para que pudieran tener información de primera mano sobre el estado de las salas y los trabajos a realizar. Dicha reunión tuvo lugar el 11 de enero de 2005.

El plazo para presentar la documentación y las muestras a evaluar finalizaba el 17 de enero. El día 26 se procede a la apertura de los sobres que contienen la documentación y el 31 se termina de redactar el informe técnico, que se eleva a la titular de la Subdirección General de Museos Estatales. El 2 de febrero se reúne la Mesa de Contratación y se procede a la apertura de ofertas, resultando adjudicado el contrato a Montajes Horche, S.L., mediante resolución de 22 de febrero de la Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales.

Ejecución de los trabajos

El contrato para la remodelación de la exposición permanente contemplaba dos fases bien diferenciadas y sucesivas: una de diseño y otra de ejecución. Se pretendía haber discutido suficientemente cada uno de los pasos a dar antes de materializarlo, con el objetivo de evitar un incremento de los recursos necesarios, tanto

económicos, como materiales, temporales y humanos. Esta medida contribuyó de forma eficaz a evitar sorpresas desagradables, ya que antes de la fabricación de cada elemento o de la aplicación de pinturas se había dado el visto bueno a planos con el diseño de los mismos y a muestras reales presentadas en soportes a tamaño menor. A ello también contribuyó la claridad de los planos y la plena disponibilidad de Jorge Ruiz Ampuero, arquitecto asociado con la empresa para la creación de los diseños precisos para la realización de este proyecto. Además, el deseo de normalizar la presentación con respecto a la sala de África hacía de ésta un modelo de referencia real y cercano.

En esta fase de diseño se suprimió una de las dos áreas de descanso previstas en los pliegos y que constaban de un asiento, un módulo para publicaciones y un panel posterior. Así, el área de descanso donde iban a exponerse de forma rotatoria las obras que integran las dos series de cuadros de mestizaje, una mexicana y otra peruana, pasó a ser un panel adosado a la pared, debido a la imposibilidad para conciliar aspectos relacionados con la seguridad y conservación, por un lado, y la difusión, por otro. En efecto, si se ponía un asiento justo delante de la obra se facilitaba el acceso físico a la misma a niños pequeños que, aprovechando cualquier descuido, podrían ocasionar daños a la pintura; pero, si se quería evitar este riesgo, había que colocar un elemento físico de separación –cristal o metacrilato–, lo que perturbaría su contemplación por parte de los visitantes. Por ello se decidió suprimir ese asiento y el módulo para publicaciones, dejando únicamente el panel donde se expondrían los cuadros.

La conservación ha sido otro elemento que ha alcanzado un gran protagonismo. La creación y mantenimiento de unas condiciones medioambientales estables en el interior de la sala y su inexistencia en el vestíbulo ha sido determinante para concentrar todas las piezas en ese espacio controlado. Es también la conservación preventiva la que aconsejaba rotar algunas piezas, evitando así los negativos efectos de una intensidad lumínica excesiva. Y rotación implica movimiento de fondos, por lo que se precisaban espacios de almacenamiento cercanos a la exposición, a fin de minimizar los riesgos que supone todo cambio de ubicación, especialmente por las características del edificio y su carencia de infraestructuras necesarias, ya que, por ejemplo, no existe ningún ascensor ni montacargas, por lo que todo movi-

miento vertical debe hacerse a través de escaleras. Más aún, la escalera principal es de piedra y presenta un buen estado de conservación, pero existen otras dos escaleras de madera que, por su carácter histórico, no han podido ser restauradas, pese al lamentable y peligroso estado en que se encuentran algunos de sus tramos.

La necesidad y escasez de espacio para almacenamiento ha obligado a aguzar el ingenio para buscar otras soluciones, encontrándolas en la creación de estos espacios en cualquier módulo susceptible de albergar piezas en su interior. El módulo de título del vestíbulo, el de la pieza singular, los de los dioramas, los de las hojas de sala, el de publicaciones del área de descanso, el espacio inferior de algunas vitrinas e, incluso, los soportes de dos vitrinas que simulan unos altares, todos ellos se han habilitado como espacios para almacenar bienes culturales, aunque el del vestíbulo se dejará para materiales que no se vean tan afectados por alteraciones de temperatura y humedad y para otro tipo de objetos, como soportes sobrantes: baldas, pedestales, perchas, etc.

Durante la fase de diseño también se seleccionaron una serie de imágenes que ayudarían a comprender mejor los objetos por mostrarlos en su contexto de utilización y se dieron las pautas para la ejecución de los dioramas de viviendas³. Ambos aspectos han resultado de una gran complejidad. Por lo que respecta a los dioramas, el nivel de detalle y el deseo de lograr un resultado ajustado a la realidad obligó a la consulta de un buen número de fuentes para responder a las múltiples dudas que nuestras indicaciones creaban en quienes iban a materializarlos. Fue necesario localizar imágenes casi de cada uno de los detalles para que estas personas se hicieran una idea clara de qué es lo que debían representar. Sinceramente, creo que viendo el resultado se puede decir que el esfuerzo mereció la pena, ya que los dioramas son uno de los elementos más alabados por el público, especialmente por el infantil.

En cuanto a las otras imágenes, se buscaron en publicaciones existentes en la biblioteca de este Museo y se facilitaron los datos de las editoriales a la empresa adjudicataria para que se pusiera en contacto con ellas y gestionara la cesión de los derechos correspondientes para su exhibición pública. Resultó imposible contactar con todas las editoriales porque algunas habían cambiado de domicilio o habían desaparecido. Sin embargo, las editoriales restantes nos facilitaron ama-

blemente los datos de contacto de las personas o entidades con quienes habían tratado para la aparición de esa imagen en la publicación de referencia para nosotros. Y, a partir de aquí, estábamos a punto de introducirnos en un mundo realmente caótico, debido a la enorme cantidad de intermediarios que existen y que son como eslabones de obligado contacto para llegar a la persona que finalmente decide si da el permiso y con qué condiciones. La imposibilidad de completar algunas de estas cadenas o de obtener respuestas a nuestras solicitudes obligó a cambiar algunas de las imágenes seleccionadas en un principio, que fueron sustituidas por otras existentes en bancos de imágenes disponibles a través de internet, éstas sí, con permisos más fáciles de obtener. Sin embargo, el volumen de imágenes que contienen estos sitios web y la escasa fiabilidad de las herramientas de que disponen algunos de ellos para realizar búsquedas obligaba a emplear una enorme cantidad de tiempo en la selección de las mismas, por lo que la ayuda de dos becarias del Museo, Gemma Obón y Marta Martínez, fue fundamental en este punto, realizando una primera selección de imágenes sobre los temas en que se dividía la nueva exposición permanente.

Tras esta fase de diseño, el inicio de la intervención física sobre la sala de América comenzó con el desmantelamiento de la exposición anterior, distribuyendo los objetos por los almacenes existentes y habilitando la tercera de las salas de exposiciones temporales como almacén provisional. Con esta medida, aparte de evitar la completa saturación de los ya bastante llenos almacenes del Museo, se lograba llevar estas piezas a un lugar relativamente bien comunicado. Hay que tener en cuenta que hablamos de un edificio del siglo XIX, que, aunque pensado para museo, presenta las características de la arquitectura de su época, no de la nuestra, pese a las intervenciones que han pretendido ir actualizándolo⁴.

La siguiente actuación se centró en las obras de reforma de la sala, el vestíbulo, la escalera y el vestíbulo principal, que consistieron en la colocación de un nuevo pavimento a base de losetas de linóleo y en la eliminación de manchas y desperfectos en los muros, incluyendo el raspado del gotelé para dejar una superficie lisa. Esta intervención obligó a cerrar el Museo durante los primeros días de agosto, permaneciendo abierta únicamente la exposición temporal "Orígenes

³ Estos dioramas fueron realizados por técnicos de la empresa Falcata Miniaturas, con quienes ya se había contactado el año anterior porque se pensaba contratar estos dioramas de forma independiente al resto de los trabajos.

⁴ Las intervenciones más importantes se realizaron en la década de 1940 y a mediados de la de 1980. El estado actual del Museo responde a esta última.

de la colección americana”, que, inaugurada el 25 de mayo, se había diseñado para cubrir el cierre de la sala de América, entre otros motivos.

Una vez pintada la sala y el resto de los espacios, se volvieron a instalar las vitrinas de acuerdo con la distribución previamente diseñada y se comenzó a intervenir sobre ellas, actualizando sus sistemas de cierre y de iluminación, creando los espacios de almacenamiento y renovando su aspecto exterior. Se escogió un color verde porque recuerda al área amazónica, pulmón de nuestro planeta y de donde procede una parte muy significativa de nuestras colecciones. También se aprovechó para instalar un sistema de regulación de la intensidad lumínica, que permite variar este parámetro en grupos de vitrinas. En este sentido, hay que decir que la intensidad lumínica que reciben los objetos a través de los lucernarios es claramente excesiva, en especial si tenemos en cuenta la naturaleza orgánica de algunos de ellos, como los adornos de plumaria, y que el Museo lleva solicitando la instalación de algún sistema que permita reducirla desde agosto de 2004, sin resultados prácticos pese a lo preocupante de la situación y a las múltiples reuniones que quien suscribe y la Dirección del Museo han tenido con técnicos de la Gerencia de Infraestructuras y Equipamientos de Cultura, que es el órgano competente en este caso.

Paralelamente a la renovación de las vitrinas, el montaje de la nueva sala continuaba con la colocación de los elementos de apoyo museográfico en sus espacios correspondientes y se procedió a la distribución y colocación de bienes culturales de acuerdo con el diseño realizado previamente. Tanto en uno como en otro caso, hubo que introducir pequeñas modificaciones para lograr un resultado satisfactorio, en especial para lograr unos soportes que se adaptaran a la perfección a las piezas a exponer y al carácter rotatorio que iba a tener dicha exposición. Los soportes más delicados fueron los destinados a prendas de indumentaria y adornos de plumaria, puesto que no responden a medidas estandarizadas. Ello obligaba a adaptar lo existente en el mercado a nuestras necesidades, adquiriendo aquí un gran protagonismo Carmen Rallo, de la Subdirección General de Museos Estatales, Inmaculada Ruiz, restauradora de este Museo, y dos técnicos contratados en virtud del convenio suscrito con el INEM, cuya labor fue plenamente satisfactoria en este sentido⁵.

La gráfica quedó para el final, puesto que los cambios con respecto a lo inicialmente previsto son inevitables. Cada elemento gráfico se adaptaba a unos espacios y requisitos concretos. Así, los paneles del vestíbulo y de introducción a cada sección temática son retroiluminados e incorporan imágenes que les hacen ganar en vistosidad; todas las cartelas para las piezas singulares llevan el mismo fondo, que no es sino una parte de la imagen del mapamundi de Juan de la Cosa que decora el módulo de título de la sala; y las cartelas de vitrinas con objetos a rotar son de metacrilato blanco, en lugar de fórex, puesto que es un material que soportará mejor sus frecuentes cambios.

Las imágenes destinadas al área de descanso siguieron el sistema de montaje ya empleado para las imágenes de la sala de África. La fotografía se coloca sobre un soporte metálico, más resistente que otros materiales a deformaciones producidas por su manejo o cambio de condiciones ambientales, que se une a un taco de madera fijado al panel posterior. Este sistema permite la fácil sustitución de una imagen por otra, evitando exhibir siempre las mismas imágenes. Además, el texto informativo de cada imagen de la sala de América quedaba incluido en el mismo soporte, lo que hacía innecesaria la existencia de cartelas y, por tanto, de su sustitución en caso de cambio en las imágenes exhibidas.

Un último elemento a destacar es la existencia de módulos específicos para las hojas de sala en inglés y en francés, en las que se traducen a estos idiomas los textos que aparecen en el vestíbulo, al principio de cada sección temática y los que acompañan a los dioramas y cuadros de mestizaje.

Los nuevos contenidos

Los textos van guiando al visitante desde el vestíbulo, donde se ubican los de “Introducción” y “Geografía e Historia”, hasta la sala, que queda articulada en las secciones temáticas a las que ya se ha hecho referencia: “Economía y transporte”, “Vivienda y ajuar doméstico”, “Indumentaria y adorno”, “Actividades lúdicas” y “Creencias”.

El texto de “Introducción” explica el carácter grupal de los seres humanos, creando sociedades más o menos complejas desde tiempos prehistóricos, y la necesidad de articular esas asociaciones por medio de unas normas, que es lo

⁵ Estos dos técnicos fueron Cristina Moreno de Acevedo y María Jesús Romo Boyero. Su familiaridad con cuestiones relacionadas con soportes para indumentaria se puso de manifiesto en cada una de sus sugerencias.

que denominamos cultura. También se insiste en que los objetos son sólo la parte material de una cultura, por lo que para su total conocimiento hay que analizar lo que conocemos como patrimonio inmaterial.

Con el contenido de "Geografía e Historia" queremos exponer la enorme importancia que tienen los aspectos físicos del territorio donde se asientan los grupos humanos, puesto que determina unos rasgos climáticos concretos o la mayor o menor abundancia de recursos naturales a aprovechar. La parte histórica explica la llegada del hombre al continente y su desarrollo en las distintas áreas culturales. Los descubrimientos geográficos europeos desde el siglo XV conectaron todos los continentes, iniciando los contactos entre grupos humanos de diversas razas, etnias, creencias, etc. De ahí su gran repercusión en las culturas de todo el mundo.

Las secciones temáticas agrupan un número variable de vitrinas, cada una dedicada a un aspecto concreto de ese ámbito. La primera sección, "Economía y transporte", cuenta con vitrinas que tratan:

- Actividades tradicionales de subsistencia: pesca, caza, recolección, agricultura y ganadería.
- Transformación de alimentos, en la que se tratan de forma específica los dos cultivos americanos más importantes: el maíz y la mandioca. También se incluye un mortero utilizado para moler chile, una de las múltiples especias autóctonas que se utilizan para condimentar los alimentos principales.
- Armas empleadas para la guerra, la caza, la pesca e, incluso, el comercio. Se han dividido en dos vitrinas por su tipología: armas largas y cortas.
- Transporte, que se documenta tanto con originales como con reducciones creadas como juguetes, aunque elaboradas con los mismos materiales y técnicas que esos originales por los mismos artesanos.
- Comercio, actividad de creciente importancia entre estos grupos étnicos como fuente de ingresos, una vez introducidos en una economía de mercado y, muchas veces, desposeídos de sus tierras, fuente tradicional de sus recursos.

La sección de "Vivienda y ajuar doméstico" aborda los distintos tipos de vivienda a través de los dioramas distribuidos por la sala. Se han seleccionado distintos entornos medioambientales para ofrecer

una visión más completa de la realidad americana: un iglú *inuit* del área del Ártico, un "janoco" *warao* del delta del Orinoco, una "jivaria" amazónica, una vivienda sobre isla de totora del lago Titicaca y una hacienda *aymara* del altiplano andino. Se completa esta visión con una pieza del Museo que representa tareas domésticas que se realizan en un "troje" *purépecha*, grupo étnico asentado en zonas serranas del Estado mexicano de Michoacán. Por lo que respecta a las vitrinas de esta sección, son tres:

- Ajuar y menaje, donde se exhiben utensilios y contenedores, especialmente utilizados para cocinar.
- Contenedores para líquidos, tratando algunos de los más característicos: cacao, atole, mate, chicha, café y, por supuesto, agua.
- Iluminación, cestería y mobiliario.

Tras esta sección se exponen los cuadros de mestizaje, apareciendo en algunos de ellos no pocos de los objetos expuestos en la sala.

La sección de "Indumentaria y adorno" comienza con una vitrina dedicada a "Trajes" en la que se irán rotando vestimentas completas de una mujer guatemalteca, una niña *quechua* y un hombre *inuit*, este último a mayor tamaño por estar hecho para un explorador español de altura considerable, sobre todo si tenemos en cuenta la estatura normal de un *inuit*. Estos trajes se combinarán con prendas tanto masculinas como femeninas de la indumentaria de grupos amazónicos.

A continuación se exhiben adornos personales en dos vitrinas, una de ellas reservada en exclusiva a adornos plumarios de gran espectacularidad y tamaño. La última vitrina de esta sección se dedica a instrumentos relacionados con la confección de estos adornos, textiles y prendas de indumentaria.

"Actividades lúdicas" comienza con tres vitrinas dedicadas a danzas y fiestas: la primera, el Viejito y la Pastorela mexicanos; la segunda, la fiesta del "areté" o carnaval de los *chané*, que coincide con la cosecha del maíz; y la tercera recoge máscaras de la danza de la Diablada, que es una de las que componen el carnaval andino. Las otras dos vitrinas de esta sección se dedican a los instrumentos musicales y a los juguetes, materialización de dos conceptos universales: la música y el juego.

La sección de "Creencias" alude al mundo prehispánico en la primera de sus vitrinas, para continuar con una referen-

cia a la importancia que el uso de ciertas sustancias tiene en las relaciones de los vivos con los seres sobrenaturales. Las siguientes vitrinas están dedicadas a sistemas de creencias, comenzando por el animismo. Se escenifica un rito de paso *ticuna* relacionado con la pubertad femenina, vinculado a este sistema. El cristianismo es el ítem tratado en el siguiente expositor⁶, reservando los tres últimos para tratar el sincretismo religioso producido por la interacción de individuos de distintas etnias y procedencias en un mismo territorio: los ñáñigos —miembros de una sociedad secreta cubana—, el vudú haitiano y el altar de difuntos mexicano.

Conclusión

Las salas donde se exponen de forma permanente las colecciones de un museo son el espacio mejor conocido por el público, por lo que tenemos la obligación de tener un especial cuidado con ellas. Son estos espacios, y el personal que trabaja en ellos, los que sirven de base a la gran mayoría de los visitantes para hacerse una idea de cómo es la institución, ya que es a través de ellas como evalúan aspectos como la limpieza, la sustitución de elementos deteriorados o la mayor o menor facilidad para acceder al mensaje que el Museo quiere transmitir a través de esa exposición. Podemos decir que las salas de exposición permanente suponen una parte muy importante de la imagen exterior del Museo, que se completará con la organización de otras actividades y la participación del centro en otros proyectos que se desarrollen tanto dentro como fuera de sus muros.

En el caso del Museo Nacional de Antropología, era necesario renovar el aspecto que presentaban sus salas, deterioradas por el paso del tiempo, y ofrecer una imagen más acorde con lo que un visitante espera encontrar en un centro de categoría nacional. Desde la última actuación integral sobre el edificio decimonónico que le alberga, que se produjo a mediados de la década de 1980, sólo se habían hecho intervenciones parciales sobre distintos puntos. La renovación de las salas de África y de América, y la esperemos que pronta actuación sobre las de Filipinas y Asia, ha hecho algo más que adecentar por completo el aspecto exterior de estas salas, dotándolas al mismo tiempo de la uniformidad necesaria como partes de un mismo conjunto.

Este proceso de renovación y normali-

zación también debía afectar a los contenidos, puesto que se quiere facilitar al público el conocimiento y comprensión de otras formas de pensamiento. Seleccionado el criterio temático como el más idóneo para cumplir con este objetivo, es necesario aplicarlo en todas las salas para evitar que el visitante tenga que concentrarse en qué se le quiere decir en cada sala y cómo. Gracias a la ordenación de los bienes culturales por temas, nuestros visitantes podrán comprender las formas de vida de los grupos americanos en lo que respecta a la economía y el transporte; la vivienda y el ajuar doméstico; la indumentaria, el adorno y la industria textil; las actividades lúdicas; y el mundo de las creencias. Además, al ser estas secciones temáticas muy parecidas a las de la sala de África, el público con un cierto conocimiento del Museo podrá organizar sus visitas atendiendo a si está interesado en un continente o en un tema, desplazándose sólo por una sala o visitando la sección correspondiente existente en cada una de las salas.

El vestíbulo se ha configurado como un lugar de recepción y de introducción a lo que se va a ver, siguiendo la actuación iniciada en la sala de África. Un texto introductorio comunica al visitante la intención del Museo con esa exposición permanente, mientras que otro hace un breve repaso a los aspectos geográficos e históricos del continente americano, tan importantes a la hora de tratar de comprender las formas de vida de los distintos grupos humanos. Como complemento de los textos, se han introducido dos imágenes: una vista desde satélite, que permite apreciar el aspecto físico del continente en toda su dimensión, y un mapa con las fronteras políticas y la indicación de las áreas culturales, a las que se hace referencia en los datos de cada pieza.

Aparte de ordenar los bienes culturales por un criterio distinto y, creemos, más adecuado para el público, se ha querido dinamizar esta exposición con la incorporación de nuevos elementos, como los dioramas o las fotografías, o con la rotación de los propios bienes expuestos, si bien esta rotación responde también a motivos relacionados con la conservación preventiva de unas colecciones muy sensibles a determinadas variables, en especial a la luz. La pieza singular aportará cambios periódicos en esa exposición, evitando el carácter invariable e inmutable de muchas de estas exhibiciones. Además, esa pieza podrá estar relaciona-

6. Tenemos que agradecer al Museo de América el préstamo de bienes culturales, ya que nos ha permitido completar esta vitrina con un tipo de piezas del que no disponemos en nuestra colección estable.

da con algún hecho de actualidad, como su reciente adquisición, restauración o por estar producida por un grupo étnico que sea noticia por alguna circunstancia.

Decíamos con anterioridad que rotación implica movimiento de fondos desde el lugar de exposición hasta el de almacenamiento y todos los que trabajamos o hemos trabajado en edificios históricos conocemos la problemática que suelen presentar éstos a la hora de realizar estos movimientos. La poco funcional distribución interna del edificio se une al deterioro de algunos tramos de las escaleras para dar como resultado que cualquier traslado, ya sea de personas o de objetos, sea pesado y comporte ciertos riesgos. La ausencia de equipamientos, como ascensores o montacargas, que aliviarían esta situación, condujo a la adopción de la única solución lógica en ese momento: crear espacios para almacenamiento en la misma sala, aprovechando cualquier lugar susceptible de albergar piezas. Y hay que decir que la creación de estos espacios ha sido todo un acierto, eliminando riesgos innecesarios y facilitando las labores de mantenimiento de la exposición permanente.

El disfrute de esta sala se completaba con la integración de un área de descanso en su interior, abandonando su anterior ubicación en el vestíbulo. Este área de descanso no consta ya únicamente de un espacio donde sentarse, sino que se ha completado con un módulo donde depositar folletos y otras publicaciones para que puedan ser consultadas por el público. Además, su ubicación se ha estudiado para que el ángulo de visión sea amplio y la luz abundante, permitiendo que el descanso no sea sólo físico, sino también psicológico.

Tampoco podíamos olvidar la importancia que tiene el sector turístico en España, que atrae a ciudadanos de otros países. La oferta cultural lleva tiempo configurándose como una alternativa más

que válida al modelo turístico anterior de "sol y playa". Por ello, la información en otros idiomas se convierte en un elemento vital para llegar a ese sector del público. Dado el escaso espacio de nuestras salas, se pensó que el mejor medio para hacer llegar la información a estas personas era a través de hojas de sala, escogiéndose el inglés y el francés por cubrir casi por completo el abanico de posibilidades idiomáticas de nuestros visitantes.

El Museo Nacional de Antropología cuenta con una colección de bienes culturales procedentes de todos los continentes y, especialmente, de aquellos territorios que han estado históricamente ligados a nuestro país, como Filipinas, Guinea Ecuatorial, Sáhara y la América hispana. La evolución que ha experimentado España en los últimos tiempos nos ha convertido en destino apetecido por ciudadanos de otros países, sobre todo de los anteriormente citados debido a las relaciones culturales existentes entre sus regiones de origen y la antigua metrópoli: un mismo idioma y unas costumbres comunes, fruto de siglos de convivencia.

Nuestro Museo se configura como una herramienta que facilita la integración de estas personas a través del conocimiento de las formas de vida de sus lugares de procedencia, reconociendo en ellas elementos comunes y otros que nos diferencian. La renovación de la exposición permanente de la sala de América pone en valor unas colecciones desconocidas para el gran público, tratando de acercarlas siguiendo criterios que faciliten esa labor de comparación por parte de nuestros visitantes. Por todo ello, lejos de ser el final de un proyecto, esta renovación no es sino una aportación más al objetivo final: el conocimiento y la comprensión de otras culturas, lo que facilitará la convivencia en la sociedad multirracial, multiétnica y multicultural que están desarrollando la mayoría de países de nuestro entorno.

Bibliografía

- L'ART de la plume. Indiens du Brésil* (1985). Geneve: Musée d'ethnographie.
- CASTELLANOS, Isabel y CASTELLANOS, Jorge (1992): *Cultura afrocubana*, 4 vols. Miami: Ediciones Universal.
- COSENTINO, Donald (ed.) (1995): *Sacred arts of Haitian vodou*. Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History.
- CULTURAS indígenas de la Amazonia* (1986). Madrid: Comisión Quinto Centenario.
- DETRÁS de las máscaras. Personas y personajes* (1993). Bilbao: Diputación Foral de Bizkaia.
- ESQUIMALES. Vida y arte de los inuit del norte de Quebec* (1990). Madrid: Ministerio de Cultura.
- FRUTAS y castas ilustradas* (2003). Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- GISPERT CRUELLS, Montserrat y ÁLVAREZ DE ZAYAS, Alberto (1998): *Del jardín de América al mundo*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- D'HARCOURT, Raoul (1987): *Textiles of ancient Peru and their techniques*. Seattle: University of Washington Press.
- MÉTRAUX, Alfred (1973): *Religión y magias indígenas en América del Sur*. Madrid: Aguilar.
- OLIVIER, Paul (ed.) (1997): *Encyclopedia of vernacular Architecture of the world*, 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- REINA, Rubén y KENSINGER, Kenneth (eds.) (1991): *The gift of birds. Featherwork of native South American peoples*. Philadelphia: University of Pennsylvania. University Museum of Archaeology and Anthropology.
- STEWART, Julian (ed.) (1943-50): *Handbook of South American Indians*, en *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, nº 143, 6 vols. Washington: Smithsonian Institution.
- STURTEVANT, William (ed.) (1978-1984): *Handbook of North American Indians*, 20 vols. Washington: Smithsonian Institution.
- TAYLOR, Colin (coor.) (1992): *Los nativos americanos. El pueblo indígena de Norteamérica*. Madrid: Libsa.

Propuesta de renovación de la exposición permanente de la sala de América del Museo Nacional de Antropología

Resumen

El Museo Nacional de Antropología en el año 2002 se plantea la reforma de la exposición permanente de la sala de América, proponiendo un estudio e investigación de las colecciones americanas previas a la redacción de un nuevo proyecto expositivo, trabajo realizado durante los años 2003-2004 por Diana Mateos Morante, como becaria de esta institución, bajo la dirección de Pilar Romero de Tejada. Los objetivos principales planteados para la renovación fueron, entre otros, mostrar nuevas colecciones nunca antes expuestas al público y unificar criterios con el resto de las salas en cuanto a diseño museográfico, contenidos temáticos, paneles informativos, circuito, vitrinas, soportes y pedestales. Ofreciendo al visitante un nuevo recorrido siguiendo el criterio temático y reflejando con objetividad la diversidad cultural de este continente.

Introducción

En el transcurso de los años 2003 y 2004, años en los que disfrute de las becas de museología concedidas por la Dirección General de Cooperación y Comunicación Cultural, del Ministerio de Cultura, colabore con la dirección de este museo en el desarrollo y en la redacción de la propuesta de renovación de la exposición permanente de la sala de América.

Los objetivos principales planteados

para la renovación expositiva de la sala de América fueron los siguientes:

- 1º: Unificar criterios con el resto de las salas en cuanto a diseño museográfico, contenidos temáticos, paneles informativos, circuito, vitrinas, soportes y pedestales.
- 2º: Ofrecer un aspecto más moderno y dinámico a la sala de América que reflejé con objetividad la diversidad cultural de este continente.
- 3º: Mostrar nuevas colecciones nunca antes expuestas al público.
- 4º: Aportar nuevas referencias e incentivos al visitante asiduo mediante la selección de la pieza del mes.

De acuerdo con dichos objetivos planteados en el proyecto y bajo la dirección de Pilar Romero de Tejada, la actuación y metodología seguida para su desarrollo, investigación y redacción fue la siguiente:

- a. Visita a la exposición permanente de la sala de América y a los almacenes para conocer las colecciones existentes sobre la materia.
- b. Revisión de las fichas de inventario y catálogo para estudiar y analizar las colecciones americanas, tanto las que se encuentran en la exposición permanente, como en los almacenes.
- c. Recopilación de información, documentación y bibliografía existente sobre el tema.
- d. Contextualización de los fondos museográficos americanos a partir de la documentación bibliográfica y de los resultados obtenidos en el estudio y

análisis de las fichas de inventario y catalogación y de la documentación existente en el Museo Nacional de Antropología.

- e. Comprobación del número de objetos que existen sobre una determinada cultura, analizar sus características y las distintas lecturas que de ellos se pueden realizar con la intención hacer una selección previa de objetos siguiendo los criterios temáticos y funcionales.
- f. Estudio y conocimiento de los valores sociológicos y antropológicos que aportan los objetos de las colecciones americanas en el Museo Nacional de Antropología.
- g. Selección definitiva de las piezas para el nuevo montaje expositivo de la sala de América y listado de los ejemplares a restaurar con indicación de su tratamiento.
- h. Distribución de las vitrinas y soportes de información en el plano de la Sala de América.
- i. Redacción del proyecto de renovación expositiva que se presentó al Ministerio el 26 de noviembre de 2003.

La planificación del trabajo se desarrolló en tres etapas diferentes. Posteriormente, durante todo el año 2004, se continuó con la investigación de las piezas, la redacción de textos y la aportación de nueva documentación sobre los objetos y las temáticas seleccionadas para la muestra. Además, se gestionaron los movimientos internos de las piezas seleccionadas para su restauración.

1ª etapa: ubicación, distribución y situación actual de las colecciones americanas en la exposición permanente, depósitos y almacenes

Esta etapa inicial fue una primera toma de contacto con las colecciones americanas, muy necesaria no solo para conocer cual era el número de fondos, o a que culturas pertenecían, sino que fue interesante a nivel científico para comprobar su estado de conservación y su forma de almacenaje en las salas de reserva. Fue importante también entrar en contacto con el espacio expositivo para comprobar las carencias y descubrir cuales podían ser las posibilidades escenográficas. Finalmente se plantearon una serie de objetivos con los siguientes los resultados:

- 1º. Se realizó un volcado de fichas y de

números de inventario de las piezas que hasta entonces se exponían en la sala de América, número de vitrinas, orden de exposición, para archivarlo todo como documentación de la Historia del museo, en la sección de montajes expositivos, sala permanente de América.

- 2º. Se tomaron fotografías digitales de todas las vitrinas y de la sala permanente de América antes de la remodelación, para adjuntarse al dossier de montaje expositivo de la Sala de América (periodo 1993-2004)
- 3º. Se tomaron medidas volumétricas y del espacio expositivo de la sala y de las vitrinas.
- 4º. Se realizó un breve estudio sobre el número total de fondos de las colecciones americanas, agrupándose de la siguiente manera: etnográficos, prehispánicos, antropológicos, pinturas coloniales y esculturas de bulto redondo.
- 5º. Se presentó una primera propuesta y selección de piezas para el nuevo montaje expositivo de la sala permanente de América, adjuntando un listado de la primera selección con el número de inventario, nombre del objeto, cultura, material, signatura topográfica y medidas.
- 6º. Se realizó un listado de objetos de la colección americana que por su estado de conservación o por su grado de deterioro requerían de un tratamiento específico e incluso de restauración.
- 7º. Se recopiló información bibliográfica y la documentación necesaria acerca de las piezas seleccionadas y de los grupos culturales americanos representados, con la finalidad de utilizar toda esta información e investigación para la redacción de los textos y cartelas del nuevo montaje expositivo.
- 8º. Se hizo una búsqueda de documentación gráfica y fotográfica para ilustrar la exposición.

Los almacenes

Actualmente los almacenes con colecciones americanas se distribuyen en distintas áreas del edificio. Teniendo en cuenta dicha situación, sería interesante proponer una mejor organización dentro de la lógica museológica, en la que se facilite la búsqueda de objetos, centralizando las colecciones americanas en un mismo

almacén. De esta forma, atendiendo a los modernos criterios de conservación preventiva, sería interesante reordenar los fondos de la colección americana según la naturaleza de los materiales, evitando mezclar materiales de tipo orgánico como plumas, cabezas reducidas, corteza de árbol, semillas, madera, o textiles con materiales inorgánicos como metales y cerámicas. Otro criterio interesante a tener en cuenta para la organización del material etnográfico americano sería el de agrupar distintas colecciones no solo por su naturaleza sino por las distintas zonas geográficas o culturales a la que pertenece cada objeto, o por temáticas (armamento, menaje del hogar, indumentaria, instrumentos musicales, etc.).

Insistimos en que es importante reforzar y mejorar, en la medida de lo posible, los sistemas actuales de almacenamiento, lo que implicaría en un futuro la elaboración de un proyecto de re-acondicionamiento y organización de los actuales almacenes del museo.

Deberemos por tanto disponer de instalaciones adecuadas, adaptadas para el almacenamiento de un material etnográfico con características específicas. Tratando de evitar tanto los riesgos que se derivan de un medioambiente inadecuado (luz, temperatura, humedad relativa, contaminación, plagas, etc.) como cualquier otra clase de daños o agresiones (hacinamiento, fuego, inundaciones, vandalismo, robo, etc.).

En dicho proyecto, además deberá prestarse especial atención a los materiales utilizados (inocuos, libres de ácido, pH neutro, etc) para el almacenaje, teniendo en cuenta el tipo de objetos que vamos a almacenar habrá que atender a las siguientes cuestiones: medidas, función y naturaleza física: textiles, madera, plumas, materia orgánica, etc.

Finalmente, insistir en que se deberá tener en cuenta la distinta procedencia y naturaleza de los objetos etnográficos que este museo custodia a la hora de elaborar un plan de conservación preventiva puesto que los objetos requerirán de unas condiciones medioambientales específicas para su conservación, siendo incluso necesaria la atención individualizada de algunos objetos.

De tal manera queda reflejada la propuesta resaltando tres puntos básicos:

Proyecto de re-acondicionamiento y organización de los actuales almacenes del museo.

Disponer de instalaciones y sistemas de embalajes adecuados y buenos soportes

para fibras, abalorios, adornos y plumas, así como de planeros adaptados a los distintos tamaños, especiales para trajes, sombreros, telas de corteza árbol, etc.

Llevar a cabo un control de conservación preventiva y un seguimiento con cierta frecuencia de los objetos que se encuentran tanto en los almacenes como en la sala de exposición.

La exposición permanente

El 31 de marzo de 1993 tuvo lugar la apertura del anterior montaje de la sala de América del Museo Nacional de Antropología. Desde entonces no se había planteado ninguna renovación por parte de los responsables del departamento de América. En el año 2002 desde la dirección se propone una renovación total de dicha sala, y se me plantea el reto de participar en el desarrollo y redacción del nuevo proyecto expositivo de la sala de América.

Los objetivos que llevaron a cambiar las colecciones y el montaje de la sala de América obedecían principalmente a dos criterios, por un lado el de conservación, puesto que durante 11 años permanecieron los mismos objetos expuestos, haciéndose necesaria su renovación y por otro lado el de la difusión de nuevas colecciones con un concepto expositivo diferente del que se daba hasta entonces, eligiendo el criterio temático frente al geográfico.

Debido a la ubicación del museo, los objetos en exhibición permanente presentaban un serio deterioro provocado por su constante exposición a la luz, los cambios de temperatura y los efectos de la contaminación. Ante esta situación, existía por parte de la dirección una clara intención de llevar a cabo urgentes mejoras en los sistemas de climatización, iluminación y control medioambiental de la sala. Además, se trataba de recuperar el equilibrio de las piezas expuestas, sustituyéndolas por otras, y dándoles un tratamiento individualizado de conservación, proponiendo en algunos casos un tratamiento de limpieza y desinfección, como ocurrió con gran parte de la colección de plumaria amazónica que presentaba entonces, graves problemas de decoloración y sequedad.

El segundo criterio que se valoró fue el de la difusión de las nuevas adquisiciones, americanas y de aquellos objetos, nunca antes expuestos, almacenados en las salas de reserva. Era necesario, tras muchos años, dar a conocer al público visitante

nuevos objetos de gran valor cultural, no solo a las nuevas generaciones, sino también a aquellas que ya conocieron los diversos montajes expositivos que se han ido sucediendo en el tiempo y que conforman la historia de este museo.

2ª etapa: estudio y análisis de los fondos americanos en las colecciones del Museo Nacional de Antropología

En esta segunda etapa se estudiaron y analizaron el número de fondos existentes de la colección americana en el Museo Nacional de Antropología. Acudiendo a los fondos documentales del archivo de dicho museo, se comprobó la cantidad total de objetos existentes, su procedencia y su forma de ingreso, revisando los informes de compra, donación, recolección, y otros modos de adquisición. Por parte de la dirección se indicó que se hiciera una diferenciación de los fondos según la disciplina científica: fondos de antropología física, fondos arqueológicos, fondos etnográficos y fondos artísticos: en el que se incluyeron la pintura de época colonial y los vaciados de escayola del siglo XIX, ambos muy interesantes desde el punto de vista antropológico.

El origen de las colecciones americanas del Museo Nacional de Antropología procede de la llamada Comisión del Pacífico (1862-65), formada principalmente por más de 300 objetos etnográficos entre armas, utensilios, adornos e indumentaria que pertenecieron a los grupos indígenas de la selva amazónica, así como algunas momias y cráneos deformados de Perú y Bolivia, y diversos objetos arqueológicos.

Con el fin de completar ciertas lagunas existentes, a lo largo del tiempo, el museo ha ido incorporando nuevos objetos, procedentes de diversas compras, donaciones y recolecciones sistemáticas realizadas en distintas zonas geográficas del continente americano, llegando a sumar un total de 2.387 objetos que son con los que actualmente cuenta el departamento de América.

Fondos de Antropología Física Americana (Total 40 objetos)

Entre los fondos de antropología física, nos encontramos con 37 Cráneos masculinos y femeninos, la mayoría de ellos deformados, procedentes de la zona

andina de Tihuanaco, en Bolivia y Perú y del desierto de Atacama, Chile. Además de los cráneos, el museo cuenta entre sus fondos con 4 momias, una de ellas procedente de Perú y que fue donada al museo en 1951 por el vizconde Don Leon van Montenaeken, las otras tres pertenecen al grupo *chiu-chiu*, procedentes de la Expedición Científica del Pacífico (1862-1865), que fueron halladas en la zona del desierto de Atacama, Chile, ingresando en el Museo en 1895.

Fondos Prehispánicos del Departamento de América (Total 621)

Los fondos de arqueología prehispánica del Museo Nacional de Antropología proceden en su mayoría de la Expedición del Pacífico, aunque algunos fueron donados al Museo por otros cauces como la colección Iglesias que incluía entre otros objetos algunas cerámicas de los periodos Chimú, Nazca, Mochica o Recuay. Además, entre los fondos prehispánicos americanos del museo nos podemos encontrar con algunos materiales líticos, fragmentos de textiles y hachas de piedra de Perú y Bolivia, fusayolas colombianas, boleadoras de Uruguay-Argentina, o ídolos prehispánicos, moldes de pintaderas y fragmentos de cerámica mesoamericana, así como diversos objetos Taínos.

Fondos Etnográficos del Departamento de América (Total 1.651)

En 1953 la hija del capitán Sorela, doña Teresa Sorela hizo entrega a este museo de varios objetos de procedencia americana que pertenecieron a su padre, gracias a esta donación queda hoy representado, en este museo, el trabajo de cestería de las mujeres *hopis* y *navajo*. A dicha colección hay que añadir algunos objetos de procedencia mesoamericana que llegaron sin documentación alguna quedando hasta hoy en día descontextualizados.

En la década de 1970 ingresan numerosos objetos procedentes de la recogida sistemática de material etnográfico realizada por varios antropólogos, como la colección de 38 objetos etnográficos pertenecientes a los grupos *Amarakaeri* y *Huarayos* del departamento de Madre de Dios, y a los *Quechua*, en la zona de Cuzco, donada por Pilar Romero de Tejada, actual directora de este centro.

Otros objetos que pertenecen a la colección del museo desde 1985 son los 49 objetos de los Warao del Delta del Orinoco (Venezuela), procedentes de la

recogida sistemática realizada por el antropólogo Fernando Álvarez Palacios.

En 1987 el Estado adquiere así mismo para este Museo la colección de objetos amazónicos, procedentes de diversos grupos étnicos de Brasil, Colombia y Perú, formada por el capitán Francisco Iglesias, del Ejército del Aire, durante su estancia en el triángulo de Leticia, zona fronteriza de estos tres países.

La tradición del tejido perdura en muchas regiones de América, pero sin duda encuentra su máxima expresión en el altiplano de Guatemala, región que queda ampliamente representada por la colección F. San Miguel de indumentaria textil de Guatemala, y que consta de 21 objetos que desde 1989 entrarán a formar parte de los fondos de este Museo, como depósito.

Las otras colecciones americanas existentes en el Museo, proceden de diversas compras y donaciones realizadas a lo largo de su historia, entre las que destacamos: la colección de objetos esquimales, también llamados *Inuit* que se compraron en 1900, junto con una serie de fotografías que procedían de una exposición sobre *Esquimales de la península del Labrador*, celebrada en ese mismo año en el Buen Retiro.

Tiempo después, en 1995 entrará a formar parte de las colecciones un traje completo *Inuit*, procedente de Canadá y donado por Ramón Hernando de Larramendi, este traje fue utilizado por el propio Larramendi en su expedición por el Ártico y hoy se expone en el nuevo montaje.

En 1991 el estado compra la colección de "arte plumario brasileño" (20 objetos) a doña Renata Leroux, adquisición que consta de diversos objetos realizados con fibras y plumas: adornos personales, instrumentos musicales, armas, máscaras y juguetes, entre otros, de gran interés para el museo.

En 1992 el estado compra la colección del antropólogo alemán Seipoldy que incluía objetos pertenecientes a todos los continentes, incluido el de América, de los objetos comprados por el antropólogo alemán pertenecientes a la cultura material de diversas poblaciones, destacamos el bello trabajo artesanal realizado por los inuit del Caribú, a pesar de los pocos recursos con los que cuentan. A estos debemos añadir el trabajo realizado con *titora* por los habitantes del lago Titicaca, material con el que fabricaban además de sus viviendas, las embarcaciones imprescindibles para su despla-

miento por el lago, perteneciente a la colección Seipoldy tenemos entre las colecciones americanistas, una balsa realizada en totora, además de muchos otros objetos procedentes de México, Perú, Nicaragua, Argentina, Chile, Colombia y Venezuela.

En 1994, la Fundación Cultural Banesto donó a este museo cerca de 372 objetos pertenecientes al grupo étnico *purépecha* del estado de Michoacán, México, además de las 52 fotografías que procedían del trabajo etnográfico realizado por don Julio Alvar, antropólogo que se encargó de la selección y recolección de dichos objetos. En este mismo año, la Fundación de Artistas e Intelectuales por los Pueblos Indígenas de América oferta a este museo la colección de 78 máscaras pertenecientes a un variado grupo de nativos y comunidades del sur del Perú, Bolivia, y Argentina, que será finalmente comprada por el Estado en 1995.

Fondos de Bellas Artes

Pinturas Coloniales del Departamento de América (Total: 39)

Entre los fondos americanistas el museo posee dos colecciones de cuadros de mestizaje, recientemente restauradas. Una de ellas mexicana realizada por el pintor José Joaquín Magón, que consta de 16 cuadros y la otra serie formada por 20 lienzos de origen peruano y autor anónimo, enviada a España por el virrey Amat.

Además entre las colecciones se encuentran dos óleos que representan al "Negro Pío", uno de ellos de 1786 pintado por J.M de Rocha en Brasil y el otro copia de este, realizado a principios del siglo XIX por D. José Pedró en España. Completa la colección el cuadro de Indios Justicias de Otabalo, Autor Anónimo del siglo XIX. Ecuador.

Vaciados de Escayola del Siglo XIX. Dumont d'Urville (Total :15)

En el apartado de las colecciones de Antropología Física es destacable el grupo escultórico de vaciados de escayola del siglo XIX que representan los bustos de diferentes razas del mundo, estas fueron compradas al Museo de Historia Natural de París y son una copia de los que ya tenía este Museo, entre los que se encuentran, entre otros, algunas representaciones de los indios fueguinos de la zona de Tierra de fuego entre la frontera de Argentina y Chile.

La selección de los Objetos para la exposición

Tras el estudio y análisis de los fondos se realizó una selección previa de 238 objetos, elegidos por sus características funcionales, estéticas y por su significado en el discurso expositivo, así mismo se tuvo en cuenta su estado de conservación y su fragilidad para dar las indicaciones oportunas a los responsables del montaje expositivo, para que en su momento se tomaran las medidas adecuadas de seguridad, estabilidad y control físico-químico de las piezas.

A través del análisis concreto de estos objetos, de su documentación, y de las diferentes lecturas que se podían realizar de cada uno de ellos se realizó una investigación que planteaba las siguientes cuestiones:

1. La Contextualización de los fondos museográficos americanos a partir de la documentación bibliográfica y de los resultados obtenidos en el estudio y análisis de las fichas de inventario y catalogación y de la documentación existente en el Museo Nacional de Antropología.
2. El estudio y conocimiento de los valores sociológicos y antropológicos que aportan los documentos objetuales de las colecciones americanas en el Museo Nacional de Antropología.
3. El estudio de los diversos aspectos de la vida cotidiana y los cambios culturales producidos en el seno de las distintas comunidades, a través de la lectura de las piezas seleccionadas.
4. El estudio de la indumentaria tradicional en las culturas americanas y los cambios culturales producidos en algunas comunidades.
5. La investigación de las fiestas y expresiones lúdicas más tradicionales del continente americano. Seleccionando las máscaras, la indumentaria festiva, los juguetes y los instrumentos musicales americanos más significativos a partir de las colecciones existentes en el museo.
6. Analizar las distintas manifestaciones rituales, creencias y religiosidad de los diferentes grupos étnicos que pueblan el continente americano, teniendo presente las colecciones que existen en el museo.

Durante este periodo se realizaron también algunas consultas sobre fiestas mexicanas a las antropólogas Eva M^a Garrido Izaguirre, profesora de Arte Etnográfico

en la universidad de Morelia y a Catalina Rodríguez, subdirectora de Etnografía del Museo Nacional de la Universidad de Morelia, así como a la doctora argentina Monica Gudemus, especialista en etnomusicología, que aportó algunas informaciones valiosas sobre los instrumentos musicales seleccionados para el nuevo montaje.

3ª etapa: estudio, desarrollo y redacción de la propuesta de renovación de la exposición permanente de la sala de América del Museo Nacional de Antropología

Introducción

Antes de la nueva renovación expositiva, la Sala de América seguía un criterio exclusivamente geográfico, en el que apenas se reflejaba una pequeña parte de la realidad americana, centrada exclusivamente en algunos grupos étnicos de la Amazonía, en los Inuit del Ártico y Canadá y en la indumentaria indígena guatemalteca, para finalizar, en el rellano de la escalera, con una pequeña muestra de algunos objetos precolombinos de la zona del Perú y del área Circuncaribeña.

El continente americano presenta una gran variedad geográfica y cultural, desde las frías zonas árticas de América del norte como Alaska y Canadá, hasta los parajes solitarios de la Patagonia y Tierra de fuego, pasando por tierras de norte y Centroamérica o por las cordilleras de los Andes y la gran cuenca amazónica, donde la variedad de paisajes es infinita y en ellos distintos pueblos aborígenes debieron adaptarse a un medio natural no exento de dificultades.

Ya desde época prehispánica se hicieron patentes las diferencias culturales, posteriormente estos pueblos evolucionaron de manera desigual e independiente, a lo que contribuyeron las distintas influencias europeas que los conquistadores (portugueses, españoles, ingleses o franceses) difundieron por este vasto continente, sin olvidar la presencia de elementos culturales africanos en zonas del Caribe.

En la América prehispánica la mayoría de las poblaciones eran agrícolas, sin embargo en aquellas zonas cuyas condiciones climáticas fueron más extremas se mantuvieron los modos de vida nómada, con economías basadas en la caza, pesca y recolección. Los focos de mayor floreci-

miento se encontraban en Mesoamérica y los Andes, donde se desarrollaron las altas civilizaciones americanas. Basaron su economía en una agricultura que empleaba sistemas de riego para la producción de maíz, frijol, calabaza, chile, cacahuete, patatas y mandioca. Asimismo, se domesticaron animales con distintos fines como el guajolote o el perro, para el consumo; la llama, la alpaca, la vicuña o el guanaco para el transporte y para la obtención de fibras textiles. En estos dos grandes focos surgieron verdaderos Estados, con alta concentración de población, jerarquizados socialmente y con un desarrollo religioso, comercial y de gobierno muy destacable.

Tras el descubrimiento de América y la posterior conquista por los europeos, numerosos factores como la esclavitud y la explotación de mano de obra de nativos y africanos por parte de una incipiente sociedad criolla y el intercambio de productos naturales y de tecnología entre ambos mundos, ocasionaron cambios en los valores y estilos tradicionales de vida, originándose desde entonces un mestizaje étnico, religioso y cultural.

En la actualidad, la realidad americana se mueve en una dinámica de confrontación Norte-Sur, con una frontera natural: la de Río Grande. El endeudamiento progresivo ha originado una dependencia económica, que repercute sobre las poblaciones autóctonas y se manifiesta en una inestabilidad social del conjunto de la población. Las desigualdades sociales, el narcotráfico, las guerrillas y las luchas de poder por la tenencia de tierra y por los recursos naturales, como el petróleo, el gas natural y los metales, han provocado la miseria, la pobreza y la desesperación en gran parte de la población de Latinoamérica. Con dirigentes incapaces de llevar a la práctica los valores de la democracia y las libertades, hoy el continente americano sigue siendo un lugar de contrastes, de hermosos paisajes y de gran riqueza cultural, pero donde se dan de la mano la opulencia y la miseria, la alegría y la tristeza, los sueños y la desesperanza. Además, por si fuera poco, la naturaleza constantemente suele castigar a esta parte del mundo con frecuentes huracanes, tornados y terremotos.

Discurso expositivo, secciones y áreas temáticas

El objetivo principal que se perseguía con la nueva reforma era el de presentar a un público cada vez más heterogéneo, la

realidad del continente americano siguiendo un criterio temático en el recorrido expositivo, donde se trataran temas tan sugerentes como los medios de subsistencia, el transporte, la vivienda, la indumentaria, lo festivo y lo lúdico, y por último el mundo de las creencias.

Como introducción a la sala de exposición, en el **vestíbulo de acceso**, se plantea la propuesta de exhibir un mapa a gran escala del continente americano, en el que se localizarán los países, regiones y áreas culturales, destacando aquellos lugares de donde proceden la mayoría de los testimonios gráficos y los objetos presentados en la exposición permanente. Junto al mapa se deberá incluir un **texto introductorio**, en el que se facilite al público la contextualización geográfica y cultural de lo que van a contemplar a continuación. Además, se les informará de los criterios expositivos, recogidos en el programa de exposición.

La Exposición Permanente de la Sala de América, quedaría de esta manera, dividida en cinco grandes secciones:

Sección I. Economía y subsistencia.

- Caza, pesca y agricultura.
- Procesos de manufactura en la alimentación: el maíz y la yuca.
- Armamento.
- Medios de transporte.
- Comercio de artesanías y otros modos de subsistencia (lavaderos de oro, látex y tala de árboles).

Sección II. La vivienda y el menaje del hogar.

- La arquitectura y la vivienda en América: 5 modelos característicos.
- Ajuar y menaje.
- Contenedores para líquidos, bebidas energéticas, bebidas rituales: el mate, el café, la chicha, el pozole, etc.
- Luminaria, muebles y contenedores de cestería.

Sección III. Indumentaria, adornos, y técnicas de manufactura.

- La indumentaria en el Ártico, Centroamérica, Amazonas y Perú.
- Adornos y complementos.
- Instrumentos y útiles de costura. Objetos para la confección de adornos.
- Máscaras ceremoniales de Plumería Amazónica.

Sección IV. Actividades Lúdicas.

- La Navidad y el día de la Candelaria: Danza del viejito y La pastorela.
- El Carnaval de Oruro.

- Las Máscaras de los Chané.
- Instrumentos musicales.
- Juegos y juguetes.

Sección V. Creencias y ritos

- Religiosidad prehispánica.
- Chamanismo, plantas sagradas y alucinógenos.
- Animismo.
- El Rito de paso Ticuna.
- Cristianismo.
- Sincretismo.
- Ritual Ñañigo.
- Ritual Vudú.
- Altar de muertos.

La 1ª sección, estará dedicada a los modos de vida de subsistencia, medios económicos, armamento y transportes. En ella se mostrarán aquellos objetos seleccionados que están relacionados con la caza y la pesca, medios de subsistencia más habituales en la selva amazónica o en el ártico, junto con útiles agrarios utilizados en el trabajo del campo y objetos comúnmente utilizados en el proceso de elaboración y transformación de alimentos, como el metate (piedra para moler el grano de maíz) de los que museo posee bellos ejemplares de centroamérica, uno de ellos realizado en piedra volcánica por el grupo indígena mexicano purépecha y el otro de época prehispánica de Costa Rica.

Hemos realizado una pequeña selección de armamento basándonos en su diversidad funcional. Aunque antiguamente muchas armas se utilizaron como defensa en las luchas intertribales por la tenencia de tierra, en diversos actos ceremoniales o como medio de subsistencia, para la caza o la pesca, hoy sin embargo se utilizan básicamente como producto comercial de venta al turismo.

Dedicaremos también una vitrina al transporte, donde se expondrán diversos modelos en miniatura que ejemplifican algunas tipologías utilizadas por las distintas culturas representadas en este museo, como por ejemplo las raquetas de nieve, el *kayac* o el trineo de los *Inuit*; la canoa de los *Yaghan* y la *titora* del Titicaca.

Finalmente, dentro de esta sección, consideramos importante reflejar otro modo de subsistencia, cada vez más practicado por numerosas comunidades indígenas, el comercio de artesanías destinadas al turismo nacional e internacional. En esta vitrina se mostrarán algunos objetos que abandonando sus funciones tradicionales domésticas, ceremoniales u ornamentales han conseguido a cambio

que las comunidades indígenas obtengan beneficios económicos con su venta.

Otras actividades económicas, como los lavaderos de oro, el trabajo del látex o la tala indiscriminada de árboles en el Amazonas, se explicaran a través de medios gráficos, como la fotografía.

La 2ª sección tratará de ofrecer una aproximación a la vida cotidiana y a los hogares en América, iniciándose el recorrido en el ámbito de la vivienda o ilustrando dicha sección con maquetas de los distintos tipos de vivienda más característicos del continente americano, siempre centrándonos en aquellas culturas que están representadas en nuestras colecciones.

Para ello se eligieron los siguientes modelos a escala para representar las viviendas tradicionales americanas:

1. Iglú, vivienda inuit, regiones centrales y oeste de Canadá.
2. Troje, casa típica de la región de la sierra de Michoacán (México)..
3. Maloca o vivienda comunitaria del Amazonas.
4. Vivienda del lago Titicaca realizada en Titora (Perú).
5. Vivienda Aimara del norte de Chile y sur del Perú.

En cada uno de estos dioramas demostraremos como la diversidad medioambiental va a condicionar no solo la tipología de la vivienda, tanto en su construcción como en los materiales empleados: hielo, madera, piedra o fibras vegetales; si no también en los modos de subsistencia, la alimentación, el transporte, la indumentaria, o la forma en la que entienden el mundo y sus creencias los distintos grupos culturales aquí representados. Al mismo tiempo, los visitantes, podrán comprobar como la indumentaria, utensilios y otros objetos reproducidos en los dioramas se corresponden con los originales expuestos.

Entre los diversos objetos seleccionados destacamos aquellos que forman parte del menaje del hogar, se mostrará una selección de utensilios procedentes de distintos lugares y realizados con diversos materiales.

La 3ª sección estará dedicada a la indumentaria de los distintos pueblos americanos, principalmente a la de aquellos que están representados en la colecciones del museo, como son los de Centroamérica (México y Guatemala), Perú, pueblos amazónicos y zona del Ártico. La indumentaria nos habla del status social, económico, religioso o cultural, nos habla de tendencias, de tradición

y creatividad, de singularidad o globalidad de heterogeneidad u homogeneidad. A través de esta sección, veremos cómo el hombre americano ha sido capaz de adaptarse al medio, y en muchos casos a condiciones climatológicas y geográficas extremas, sirviéndose de las materias primas que estaban a su alcance para crear un tipo de vestimenta adecuado a sus circunstancias. También se exponen algunos objetos utilizados en la fabricación de textiles y complementos para el adorno corporal, como la joyería: pendientes, collares; los adornos de pluma, o la pintura facial.

En Guatemala y prácticamente toda Centroamérica una de las tradiciones más arraigadas es la manufactura textil realizada en telar de cintura por las mujeres que desde su infancia han aprendido a elaborar sus propios huipiles, estos tienen gran importancia no solo como indumento, sino como signo externo de identificador social y cultural, como distintivo individual, familiar o de pertenencia a un grupo.

Los *Inuit* antes de que apareciera el comercio, eran ellos mismos los que manufacturaban todo aquello que les era necesario para sobrevivir, aprovechando los materiales que les ofrecía el medio en el que habitaban, confeccionaron ellos mismos los útiles con los que realizarían su indumentaria y los utensilios domésticos o armamento para la caza y la pesca. En la actualidad muchos objetos están desapareciendo y otros están cambiando sus usos. Las gafas de hueso de caribú ha sido sustituida por gafas Ray-Ban de cristal y plástico. Y el cuchillo *uhú* que servía para el despiece ha desaparecido, las lámparas de piedra con grasa de foca ha sido sustituida por lámparas de gas y hornillos para calentarse, etc. En el Amazonas también está ocurriendo lo mismo, por esta razón es fundamental la labor de recogida, rescate y conservación de objetos etnográficos realizada por esta institución para que las generaciones futuras conozcan otras formas de vida, otros objetos que hoy tienden a desaparecer. Una forma de rescatar y traer a la memoria otros modos de vida tradicional, otras costumbres.

En la 4ª sección IV, centrada en lo festivo y lo lúdico, se expondrá una selección de trajes y máscaras que ejemplifiquen algunas de las fiestas, bailes y celebraciones más populares de América Latina, así como una pequeña selección de instrumentos musicales, juegos y juguetes utilizados por los pueblos ame-

ricanos. En esta sección se pretende que el público conozca otros modos de vivir la fiesta, la música y la danza, comprobándose en algunos casos las claras semejanzas culturales existentes entre América y España.

Entre muchas de las celebraciones más importantes de toda Latinoamérica, destacamos el carnaval de Oruro, declarado desde el año 2001 patrimonio oral e intangible de la humanidad, una de las fiestas tradicionales más espectaculares de Bolivia, a la que cada año acuden un mayor número de visitantes y turistas.

A través del estudio de los fondos americanos del Museo Nacional de Antropología hemos detectado algunas carencias, ya que solo hay ejemplos de juguetes pertenecientes al grupo cultural Purepecha y a los Inuit. En cuanto a los instrumentos musicales, ha excepción de la excelente colección de cencerros y tambores ñañigos y haitianos, y de algunos instrumentos amazónicos, no tenemos ejemplares de otras culturas americanas. Sería interesante incrementar las colecciones o depósitos de otras instituciones con el fin de cubrir estas lagunas para completar el discurso expositivo.

La 5ª y última sección hace referencia a los ritos y sistemas de creencias americanos. Como introducción al tema se dedicará una de las vitrinas a la religiosidad prehispánica, con ejemplos de las distintas culturas representadas en nuestras colecciones. Antes de introducirnos en los ritos y conocer las manifestaciones religiosas más importantes celebradas actualmente en América, dedicaremos un apartado a explicar como muchas de estas culturas, desde época prehispánica, hicieron uso de las drogas, casi siempre con fines religiosos, medicinales o mágicos, ejemplificando con algunos objetos y fotografías la función ritual de algunos de los alucinógenos más empleados en América, como el *peyote* o el *yopo*, o la *ayahuasca* también llamada *yage*, bebida considerada como uno de los más potentes alucinógenos, y que hasta hoy es utilizada por distintos grupos amazónicos en sus ceremonias y rituales sagrados para entrar en contacto con los espíritus.

Entre los cultos animistas más destacados nos encontramos con la reducción de cabezas humanas por los Jíbaros, el uso de máscaras empleadas en diversos rituales de paso y en las ceremonias de iniciación celebradas por distintos grupos lingüísticos y étnicos del Amazonas; por otro lado se dedicará también un apartado especial al cristianismo, en el que

mostraremos algunos objetos y fotografías que ejemplifiquen la religiosidad popular en Latinoamérica.

El **sincretismo** se explicará a través de diversos objetos rituales y de parafernalia, de procedencia haitiana, empleados en el vudú, y mediante algunos ejemplares de instrumentos musicales utilizados por la sociedades secretas de los *nañigos* en Cuba.

Para finalizar el recorrido de la exposición y dentro de esta última sección, mediante la recreación de un altar de muertos trataremos de mostrar como celebran los mexicanos cada año la fiesta de difuntos los días 1 y 2 de noviembre, una celebración de tipo sincrético que aúna elementos de tradición prehispánica con la tradición cristiana.

Cuestiones Técnicas y Materiales

En cuanto a los aspectos materiales y técnicos que atañen a la sala permanente y al vestíbulo de acceso, hay que tener en cuenta en la futura remodelación, el acondicionamiento y mejora del pavimento, el color de las paredes y de las vitrinas, el tapizado interior de las vitrinas, el tipo de soportes y paneles, y el tipo de gráfica a utilizar.

La sala de exposición permanente de América en el anterior montaje contaba con 24 vitrinas de distintas medidas y tipología. Se planteó la posibilidad de reutilizarlas, eso sí especificando una serie de mejoras: como el cambio de algunas cerraduras, la supervisión de la instalación eléctrica, la reposición de fluorescentes, la mejora y unificación de la pintura exterior y del tapizado interior, seleccionando un material que además de ser inocuo realce la presencia de los objetos. También se especificó que todas aquellas vitrinas que tuvieran patas debían panelarse para unificarse respecto al resto y así continuar con el mismo criterio utilizado en la sala de África y de Filipinas.

- 4 vitrinas enteras de 250 x 63 x 205 cm
- 4 vitrinas enteras de 164 x 63 x 205 cm
- 12 vitrinas de patas de 164 x 63 x 205 cm
- 2 vitrinas de patas de 120 x 63 x 205 cm
- 2 vitrinas de patas de 150 x 80 x 112 cm

En cuanto a los **soportes** para los objetos se dieron las indicaciones oportunas para que se tuviera en cuenta el tipo de material que se pretendía exponer, unificando criterios y colores de la tapicería con respecto al color de las vitrinas. Principalmente, se hizo hincapié en pres-

tar especial atención a los soportes específicos para la indumentaria y la plumaria, pues debido a su fragilidad había que evitar todo tipo de tensiones, utilizando para la realización de los soportes un material estable, libre de ácidos e inocuo. Por otro lado, se planteó la posibilidad de realizar pedestales y soportes especiales para destacar, por su importancia algunos objetos de las colecciones americanas.

En cuanto a los materiales y al diseño de los **soportes de información** como: títulos, paneles de introducción a cada sección, textos introductorios a las vitrinas, cartelas, etc. Se planteó la posibilidad de continuar con el mismo criterio seleccionado para la sala de África, tratando de esta manera de unificar el conjunto de las salas permanentes del Museo. En dichos soportes se realizarían breves introducciones a cada sección, con mapas y planos y la explicación de manera gráfica del proceso de elaboración de algunas artesanías como la cerámica o el trabajo de plumaria, cuestiones que se pensó podían enriquecer la visita. Por otro lado, también se planteó unificar el diseño de la gráfica.

Una vez realizada la selección definitiva de las piezas y de los soportes se atendió a la distribución de las vitrinas y al circuito de la exposición. Para ello se tuvieron en cuenta las dimensiones de la sala y de las vitrinas, así como el criterio temático elegido. En cuanto a la **circulación**, se sugirió que el visitante podía iniciar su entrada por la derecha y continuar su recorrido en el sentido direccional que impone la propia galería. Respecto a las **áreas de descanso**, se propuso que a lo largo del recorrido se ubicaran al menos dos zonas con asientos para que el visitante pudiera descansar o relajarse durante el transcurso de la visita

Conservación y Seguridad

Referente al tema de la **conservación preventiva**, decir que casi todas las piezas seleccionadas para el nuevo montaje requerían de limpieza, tratamiento y soportes adecuados sobre todo en el caso de la indumentaria y algunos objetos de plumaria. En el Anexo II del proyecto de renovación expositiva presentado al Ministerio, se adjunto un listado de 145 piezas que requerían de un tratamiento de limpieza o restauración.

En cuanto al tema de iluminación se planteó la posibilidad de eliminar alguna fuente de luz artificial de algunas vitrinas,

o bien optar por un tipo luz puntual de bajo nivel lumínico que no sobrepasará los 45 LUX de máxima. Asimismo, se hizo hincapié en reforzar la conservación de los objetos más sensibles a la luz mediante filtros de protección contra la luz ultravioleta. Otra de las opciones planteadas para una mejor conservación de piezas tan delicadas como la plumaria o los textiles, fue la de sustituir cada seis meses este tipo de objetos por otros de similares características.

Comunicación y Difusión

En el apartado de comunicación y difusión se puso especial atención en el **soporte informativo** de textos y carteles, tratando de que fuera lo más didáctico, claro y conciso, puesto que no se pretendía explicar nada nuevo al especialista sino hacer más comprensible y accesible nuestras colecciones americanas al visitante que acude en busca de nuevos conocimientos y que llega al museo atraído quizás por aprender algo más de otras culturas, de otros continentes y otras formas de vida.

En el mundo en el que hoy vivimos, multicultural y multiracial, que tiende hacia la globalización de las culturas, debemos ser un referente para nuestras comunidades y como institución museística, tenemos la responsabilidad de acercar y hacer más comprensibles otras formas de vida y de pensamiento. En definitiva debemos acercar a las distintas culturas, favoreciendo si cabe que se estrechen cada día más los lazos entre ellas.

Se propuso al departamento de Difusión que se plantearan rutas alternativas a la exposición permanente, dedicadas a un público infantil, teniendo en cuenta su nivel de conocimiento intelectual y sus capacidades cognitivas y emocionales.

Otra propuesta planteada en el proyecto fue la de fomentar la participación de

jóvenes investigadores antropólogos en actividades relacionadas con el mundo de la antropología y de la etnografía americana, a través de conferencias, grabaciones o filmaciones en las que se muestren los resultados de sus investigaciones o del trabajo de campo realizado en el medio americano.

Un museo antropológico debe favorecer la comunicación a todos los niveles, pero sin duda debe dirigirse a las comunidades más próximas y por esta razón el departamento de Difusión deberá seguir colaborando con el departamento de América en proyectos de integración social, acercando a las distintas comunidades étnicas que quieran participar en las actividades del museo.

Para unificar los criterios con la sala de Africa se propuso la construcción de una vitrina que estuviera destinada a la **pieza del mes**, donde poder mostrar al visitante de manera rotativa aquellos objetos que destaquen por su calidad, por su significación o por su valor cultural.

Además se propuso editar unos folletos dedicados a la pieza seleccionada del mes, para así contribuir a la difusión científica de la institución y poder profundizar en ciertos contenidos que no podían ser reflejados en la muestra permanente. Otra propuesta fue la de organizar ciclos de conferencias para adultos o actividades dedicadas a un público infantil sobre la pieza del mes o sobre alguno de los objetos más significativos de la exposición permanente.

Finalmente, dejamos abierta la posibilidad de que en un futuro, en el espacio vestibular, se pudieran proyectar audiovisuales o pequeños documentales temáticos de corta duración emitidos desde un monitor o pantalla. Videos en los que se refleje la actualidad del continente americano, o de algún país en concreto como puede ser Argentina, o que traten cuestiones más puntuales como rituales, ecosistemas, vivienda, o actividades relacionadas con el comercio o la artesanía.

Bibliografía

- ADELLAC MORENO, M^a Dolores (2003): *Gabinete de imágenes del Museo Nacional de Antropología*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- COSENTINO, Donald J.(1995): *Sacred Arts of Haitian Vodou*. Los Angeles: University of California.
- MARTÍNEZ ALEGRÍA BILBAO, Fernando (2002): *Plumaria Amazónica*. Madrid: Museo Nacional de Antropología. Ministerio de Educación Cultura y Deporte.
- MARTINEZ MASSA (1992): *Artesanía en Iberoamérica, un solo mundo*. Madrid: Sociedad Estatal V Centenario. Ministerio de Industria, Comercio y Turismo. AECI
- ORTIZ, Fernando (1952-1955): *Los instrumentos de la música afrocubana*. 5 vol. La Habana: Publicaciones de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación
- ROMERO DE TEJADA, Pilar (1992): *Un templo a la ciencia. Historia del Museo Nacional de Etnología*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- SÁNCHEZ MONTAÑES, Enma (1985): *Arte indígena Sudamericano*. Madrid: Alhambra
- VERDE CASANOVA, Ana (1993): *mérica. Museo Nacional de Antropología*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- VERDE CASANOVA, Ana (1996): "La sección de América del Museo Nacional de Antropología". En *Anales del Museo Nacional de antropología, III*. Madrid: Ministerio de Cultura. Pp. 335-353.
- VV.AA. (1963): *Handbook of South American Indians*. New York: Cooper Square Publishers Inc.
- VV.AA. (1986): *Arte popular de América*. Barcelona: Editorial Blume.
- VV.AA. (1986): *Culturas indígenas de la Amazonia*. Madrid: Biblioteca Quinto Centenario.
- VV.AA. (1988): *Arte plumario de Brasil*. Madrid: Real Jardín Botánico.
- VV.AA. (1990): *Esquimales. Vida y arte de los Inuit*. Madrid: Museo Nacional de Antropología. Ministerio de Cultura.
- VV.AA. (1994): *Los Purépechas. El caminar de un pueblo*. Museo Nacional de Antropología. Madrid: Fundación Cultural Banesto
- VV.AA. (1997): *Instrumentos de la música folclórico-popular de Cuba*. vol. 1 y 2. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana. Editorial de Ciencias Sociales.
- VV.AA. (1999): *El mundo de las creencias*. Catálogo de exposición. Teruel: Museo de Teruel.
- VV.AA. (2004): *Frutas y castas ilustradas*. Museo Nacional de Antropología. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- VV.AA. (2004): *Historia de un olvido. La expedición científica del Pacífico (1862-1865)*. Museo de América. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- VV.AA. (2005): *Criterios para la elaboración del Plan Museológico*. Madrid: Ministerio de Cultura.

Normas de presentación de originales

El cumplimiento de las siguientes normas es requisito imprescindible para la aceptación de originales.

La forma de presentación de los originales será a doble espacio, con formato de página a tamaño DIN A4 que se deberá ajustar al formato siguiente: Márgenes superior e inferior de 2,5 cm. e izquierdo y derecho de 3 cm., y tipo de letra Arial 12.

Los trabajos se presentarán en papel y en soporte informático, preferentemente Word. No se deberán romper las palabras con guiones al final de las líneas para ajustarse el margen derecho.

Cada original estará compuesto consecutivamente de las siguientes secciones:

- *Portada*, en la que figure el título, nombre y apellidos del autor, Institución Científica a la que pertenece y dirección.

- *Resumen*, en español o inglés, de los aspectos fundamentales del original. No debe ser una introducción o listado de temas. La extensión máxima será de 10 a 15 líneas.

- *Texto*, con una extensión máxima de 15 a 30 páginas, incluyendo la bibliografía y las notas.

- *Notas*, numeradas consecutivamente y no situadas al pie de cada página, sino al final del texto y comenzando una nueva página. Las notas sólo se utilizarán en caso necesario, estando limitadas al material que no pueda ser convenientemente introducido en el texto. Se eliminarán las notas excesivamente largas. La extensión deberá estar en torno a 2 ó 3 líneas.

- *Bibliografía*, comenzando una nueva página y sin incluir las publicaciones que no se hayan citado en el texto. La Bibliografía se relacionará por orden alfabético del siguiente modo: Apellido del autor en mayúsculas, nombre en minúsculas, año de edición, título de la obra, ciudad y editorial, según los siguientes ejemplos:

Libros: BARTON, Roy Franklin (1955): *The Mythology of the Ifugaos*. Philadelphia: American Folklore Society.

Catálogos: VV.AA. (1985): *L'art de la pluma: Indiens du Brasil*. Genève. Musée d'Ethnographie.

Artículos en libros: HALPERÍN DONGHI, Tulio (2004): "El lugar del peronismo en la tradición política argentina". En Samuel Amaral y Mariano Ben Ptokin (comp.): *Perón, del exilio al poder*. Buenos Aires: EDUNTREF. Segunda edición. pp. 19-42.

Artículos en revistas: VERDE CASANOVA, Ana (1996): "La sección de América del Museo Nacional de Antropología". En *Anales del Museo Nacional de antropología, III*. Madrid: Ministerio de Cultura. Pp. 335-353.

- *Referencias bibliográficas*, se realizarán en el propio texto, entre paréntesis, citando el apellido del autor, seguido del año de edición y, en su caso, dos puntos y la página o páginas a las que se haga alusión, según el siguiente ejemplo:

(Ellis, 1981: 194)

- *Material gráfico* (dibujos, mapas, fotografías) en caso de utilizarse, estarán numerados consecutivamente, indicando el lugar preferido para su colocación dentro del texto original. Estas indicaciones se respetarán en la medida que la composición lo permita. En páginas aparte se incluirá un listado o relación con el texto correspondiente a cada material gráfico y el mismo orden numérico. El material gráfico será devuelto a los autores después de la publicación del texto. Las ilustraciones deberán tener la calidad suficiente para poder ser reproducidas: pueden enviarse en soporte informático, manteniendo el grado de calidad, en los formatos más usuales (BMP, TFF, JPG). El número máximo de fotografías a incluir es de 5.

En el artículo se incluirán todos los datos necesarios para contactar con el autor, por vía telefónica, electrónica y postal.

Todo artículo que no cumpla con los requisitos de formato y presentación o contenido será devuelto al autor.

