

ANALES DEL MUSEO DE AMÉRICA

XVI/2008



ANALES
del Museo de América
XVI / 2008





MINISTERIO DE CULTURA

Edita:

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

© Del texto y las fotografías: los autores

NIPO: 551-09-019-8

ISSN: 1133-8741

Depósito Legal: M-37596-1993

Imprime: Punto Verde



MINISTERIO
DE CULTURA

Ángeles González-Sinde

Ministra de Cultura

Mercedes E. del Palacio Tascón

Subsecretaria de Cultura

José Jiménez

Director General de Bellas Artes y Bienes Culturales

Museo de América

Concepción García Saiz (Directora)
Félix Jiménez Villalba (Subdirector)

Directora de la revista

Ana Verde Casanova (Museo de América)
ana.verde@mcu.es

Coordinador

Juan José Batalla (Universidad Complutense de Madrid)
batalla@ghis.ucm.es

Consejo de Redacción

Concepción García Saiz
Félix Jiménez Villalba
Leticia Arbeteta Mira
Rosa Becerril Sánchez
Elena Delgado Corral
Encarna Hidalgo Cámara
Beatriz Robledo Sanz
Ana Zabía de la Mata

Consejo asesor

Jaime Cuadriello
(Universidad Nacional Autónoma de México)
Cristina Esteras
(Universidad Complutense de Madrid)
Thomas B. F. Cummins
(Universidad de Harvard, Cambridge)
Viola Köning
(Museo Etnológico de Berlín)
Miguel León Portilla
(Miembro de las Academias Mexicanas de la Lengua y de la Historia)
Krzysztof Makowski
(Pontificia Universidad Católica del Perú)
Ramón Mújica Pinilla
(Instituto Peruano de Estudios Clásicos)
Miguel Ángel Perera
(Fundación La Salle, Venezuela)
Luis Repetto Málaga
(Museo de Artes y Tradiciones Populares. Instituto Riva-Agüero PUCP)
Michael Smith
(Universidad de Arizona)

Correspondencia

Anales Museo de América
Avda. Reyes Católicos, 6 (junto al faro de la Moncloa)
28040 Madrid
Teléfonos: 91 549 26 41 y 91 543 94 37
Fax: 91 544 67 42
e-mail: museo@mamerica.mcu.es

El Museo de América no se responsabiliza de las opiniones vertidas por los autores.

ÍNDICE

	Pg.
Un tambor de cuero pintado del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú <i>Víctor Falcón Huayta y Rosa Martínez Navarro</i>	9
Nuevos espacios. Los recintos con estructuras anexas de Campo de Pucará (departamento Andalgalá, Catamarca) <i>María Soledad Gianfrancisco y Víctor A. Núñez Regueiro</i>	29
Relaciones de poder y economía política en Teotihuacan: Investigaciones y orientaciones teóricas actuales <i>Rosend Rovira Morgado</i>	47
Morfologías del Mal. El demonio en el Viejo y en el Nuevo Mundo. Una visión del «demonio» totonaco <i>Víctor Vacas Mora</i>	65
<i>Tira de Mateo Chimaltecutli y Gabriel Ortiz</i> : Fragmento de un códice mesoamericano dentro del Legajo Chimaltecutli-Casco <i>Miguel Ángel Ruz Barrio</i>	81
Los testamentos del cacique don Juan de la Cruz (Tepexi de la Seda, Puebla, siglo XVIII) <i>Patricia Cruz Pazos</i>	101
Viajes en la frontera colonial. Historias de una expedición de límites en la América Meridional (1753-1754) <i>María de Fátima Costa</i>	113
Del <i>funche</i> al <i>ajiaco</i> : la dieta que los amos imponen a los esclavos africanos en Cuba y la asimilación que éstos hacen de la cocina criolla <i>Ismael Sarmiento Ramírez</i>	127
Reflejos de una ambición novohispana. Los retratos de los I Condes de Pérez Gálvez por el pintor José María Guerrero (1792) <i>Francisco Montes González</i>	155
Pintura guadalupana en Cádiz <i>Patricia Barea Azcón</i>	173
El mueble en el Perú en el siglo XVIII: estilos, gustos y costumbres de la elite colonial <i>Gabriela Germaná Róquez</i>	189
El indigenismo internacional ante las nuevas identidades étnicas <i>Antonio Pérez</i>	207
Turismo y desarrollo local: análisis socio-económico y cultural de la Región 09 Costa Norte del Estado de Jalisco, México <i>José Lázaro Quintero Santos y Jesús Cabral Araiza</i>	229
Memoria de actividades del Museo de América en 2008	239
Normas para la publicación de originales	245

Un tambor de cuero pintado del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú

Víctor Falcón Huayta

Subdirección

de Investigación y Catastro

Dirección de Arqueología.

Instituto Nacional de Cultura

Rosa Martínez Navarro

Museo Nacional de Arqueología,

Antropología e Historia del Perú

A painted leather drum from the National Museum of Archaeology, Anthropology and History

Resumen

Este artículo informa sobre los resultados del tratamiento y la recuperación de un tambor construido con materiales vegetales e íntegramente forrado con cuero, sobre el cual se han pintado diseños policromos. Fue adquirido por Julio C. Tello en el valle de Huarmey en 1934, posiblemente mientras desarrollaba su campaña de campo en el valle de Nepeña (costa nor-central del Perú) y constituye un raro ejemplar de instrumento musical membranófono asignable al Horizonte Medio (s. VII-XII d. C.) en la cronología de los Andes Centrales.

Palabras clave: Tambor, valle de Huarmey, costa nor-central, período Horizonte Medio.

Abstract

This paper reports the results of treatment and recovery of a pre-Hispanic drum built with vegetable materials and completely covered of leather, and multicolor designs painted over it. It was bought for Julio C. Tello in the Huarmey valley in 1934; probably during his field season at Nepeña valley (north-central coast of Peru). This drum is a rare specimen of membrane phone musical instrument assignable to the Middle Horizon period (s. VII-XII a. D.) in the Central Andean chronology.

Keywords: Drum, Huarmey valley, north-central coast, Middle Horizon period.

I. Introducción

El espécimen materia del presente artículo es un tambor forrado de cuero con diseños policromos pintados, que forma parte de los fondos del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú (MNAAHP). Los objetivos de su estudio y tratamiento fueron: *a*) investigar las circunstancias de su incorporación a la colección del museo; *b*) su registro y análisis iconográfico; *c*) establecer su filiación cultural; *d*) la conservación y restauración del espécimen; *e*) incorporarlo a los fondos museográficos, y *f*) divulgación de los resultados y experiencias.

A pesar de sus singulares características no había recibido mayor atención, al punto que su estado de conservación corría peligro por el deterioro de los materiales de una restauración anterior y por la presencia de xilófagos delatados por sus restos. Las referencias bibliográficas que daban cuenta de su existencia se limitaban a la presentación de fotos y escuetas menciones. Por otro lado, el tratamiento de conservación se orientó a consolidar el cuerpo del instrumento musical, habida cuenta de que su estructura interna está confeccionada de materiales orgánicos que se hallaban en un avanzado estado de deterioro, a pesar de su aparente estabilidad.

- ¹ Nuestra intervención se produjo entre mayo de 2004 y febrero de 2006.
- ² Otra etiqueta colgada al objeto consignaba: «Tambor Chimú. H34/9808. Departamento de Conservación, 1958».
- ³ En la esquina inferior izquierda de esta página aparecen las iniciales «TM», probablemente corresponden a Toribio Mejía Xesspe. Agradecemos la búsqueda diligente de Karina Saavedra Sotelo de la Oficina de Registro del MNAAHP.
- ⁴ En la «Relación de Gastos del Tercer Viaje a Nepeña» se consigna el monto de S/. 1.00 para «Alojamiento en Casma» para el 27.VII.34, y en relación a Huarmey sólo se menciona «derechos de tránsito» (Tello, 2005: 160). Sin embargo, para un itinerario de viaje Lima-Trujillo, realizado exactamente el año anterior (*Ibid.*: 42), las escalas para el tramo Lima-Casma son: 27.VII.33: Lima (10.20 am) – Huacho (5.40 pm), 28.VII.33: Huacho (8.50 am) – Huarmey (6.20 pm), 29.VII.33: Huarmey (10.15 am) – Casma (5.50 pm); la suma de los tiempos que un viaje directo Huacho – Casma hubiera demandado resulta en 16 horas con 45 minutos de viaje continuo, lo cual parece poco probable de haberse realizado. Cabría preguntarse por esta aparente omisión. Una probable razón es que Tello se encontraba en una situación difícil con representantes de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Santiago Antúnez de Mayolo) y el Patronato Nacional de Arqueología (Luis E. Valcárcel), instituciones directamente vinculadas al financiamiento y la autorización de sus trabajos en Nepeña que –por lo que se puede colegir de los documentos publicados– no le prestaron oportuna y adecuada colaboración; principalmente, a sus excavaciones en Punkurí y Cerro Blanco (Tello, 2005: 165-179). Se advierte una atmósfera tensa y conflictiva en la asignación de competencias y fondos para solventar estas investigaciones; Tello no habría deseado ofrecer oportunidad de acentuarlas mencionando la compra de un espécimen (el tambor) no vinculado con el objetivo del viaje, y en una localidad de tránsito (Huarmey) hacia Nepeña, destino final de la comitiva y los trabajos autorizados.
- ⁵ En la publicación de los Cuadernos de Investigación del Archivo Tello un asterisco indica a pie de página que el tercer viaje de Tello a Huarmey se habría realizado entre el 23 de julio y el 7 de setiembre del 1934 (Tello 2005:119); sin embargo, en el texto de la misma página de esta publicación se dice que el 23 de julio de ese año «El Dr. Tello salió de Lima en compañía de los jóvenes

La intervención comprendió tres etapas: I) diagnóstico organoléptico y químico de su estabilidad y resistencia para el tratamiento de la superficie interna y externa del tambor; II) conservación curativa, mediante la eliminación de material deteriorante y aplicación de compuestos químicos adecuados a su estructura, con las características de reversibilidad e inocuidad; y III) restauración mediante la restitución de fragmentos originales sueltos, para luego proceder con la reintegración de partes ausentes, principalmente en las membranas. Los faltantes en los diseños no fueron completados pero se logró el equilibrio estético de la pieza.

Finalmente, el resultado permitió recuperar el tambor y determinar las circunstancias de su ingreso en las colecciones del museo y profundizar en el conocimiento de su contexto cultural. La investigación, complementada con el tratamiento de conservación y restauración, ha revalorizado este singular instrumento musical y ritual del patrimonio cultural del Perú.

II. El espécimen

Se trata de un tambor forrado íntegramente de cuero y cubierto con diseños policromos sobre un armazón de tablillas atadas a dos aros confeccionados de ramas delgadas. Integra la colección a cargo del Departamento de Materiales Orgánicos con el código MO-1713, del Museo Nacional de Arqueología Antropología e Historia del Perú (MNAAHP)¹. En una etiqueta atada al espécimen se consignaba su adquisición por parte del doctor Julio C. Tello en el valle de Huarmey en julio de 1934². Asimismo, el «Inventario General de Especímenes Arqueológicos Ingresados Durante los Años 1931-1977» que conserva la Oficina de Registro y Catalogación del MNAAHP, aporta la siguiente información: «Tambor de cuero curtido y pintado con figuras geométricas y mitológicas, procedente de uno de los cementerios del valle de Huarmey. Adquirido al administrador del Hotel Royal de Huarmey por el doctor Julio C. Tello durante la expedición arqueológica en julio de 1934» (p. 65)³.

Estas referencias se complementan con la fecha en que Tello realizó su tercer viaje a Nepeña en el marco de sus

investigaciones en ese valle. Es decir, lo más probable es que hubiese adquirido el espécimen en ese viaje, cuando se encontraba de paso por el valle de Huarmey para proseguir sus excavaciones en Cerro Blanco (Tello, 2005:119). El viaje duró tres días, salió de Lima el jueves 26 de julio y llegó a Huacho –distante unos 148 km al norte de Lima– al final de la tarde y se alojó en el Hotel Italia. El diario de campo dice que al día siguiente, continuó su viaje hacia la localidad de Casma, sin embargo, Casma dista 375 km de Lima, es decir unos 227 km de Huacho. Por otra parte, entre estas dos localidades se encuentra Huarmey, que se encuentra a unos 145 km de Huacho, y sería la parada indicada, empleando casi el mismo promedio de viaje en auto por jornada empleado el primer día. Aunque el diario de Tello no lo dice⁴, la comitiva pudo descansar en Huarmey la noche del viernes 27 de julio de 1934. En esa circunstancia, Tello se habría alojado en el Hotel Royal y adquirido el tambor al administrador. Para el sábado 28 de julio Tello salía de Casma con dirección al valle de Nepeña (*Ibid.*)⁵.

Con estos datos y guiados por el estilo de sus representaciones podemos especular sobre el probable yacimiento arqueológico de donde provino la pieza. Uno de los monumentos más importantes asignable al Horizonte Medio, ubicado a unos 11 km al este del pueblo de Huarmey, y cuyo intenso saqueo de tumbas excepcionalmente «ricas» se denunciaba reiteradamente desde la década de los sesenta, es denominado «El Castillo», un importante mausoleo o plataforma funeraria (Prümers, 1989:188; 2000:291, 294). La cerámica de superficie más abundante del lugar corresponde a la llamada «moldeada», cuya correspondencia cuantitativa con textiles «Moche-Huari» –igualmente de la superficie del sitio– hace pensar que sus constructores provenían de la costa norte; así pues, la acotación cronológica más actualizada del lugar lo ubica en el Horizonte Medio, épocas 2 y 3 (Prümers, 2000:305, 306). Aquí vale la pena traer a colación que durante las épocas 3 y 4 del Horizonte Medio se desarrolló un «centro de prestigio» en la costa norcentral con foco en Huarmey⁶. Se dice que «Este nuevo centro se caracteriza por un estilo distintivo de alfarería modelada a presión con diseños míticos

derivados del repertorio Huari. Su florecimiento es particularmente de la Época 3» (Menzel, 1968:195-197)⁷. En consecuencia, es posible que el tambor que nos ocupa provenga de alguna de las tumbas de «El Castillo», cuyo saqueo se remontaría a la época de Tello⁸.

La primera referencia que hay publicada sobre el tambor es de la década del cincuenta, a través de dos fotos que muestran ambas membranas de la pieza, dando como procedencia el valle de Huaura y sugiriendo el s. iv d. C. para su ubicación cronológica (Jiménez Borja, 1950-51:s/n). Otra foto, mostrando la membrana A, lo señala como Wari y especula brevemente sobre su uso (Bolaños, 1985:34). Finalmente, Meseldzic lo consigna como Chimú y apunta algunas reflexiones acerca de su pintura expresando que el artesano «conocía bien [el uso de] estas pinturas...» y el «medio ligante (resina, goma o algo similar) con que fijaba el colorante en una forma tan perfecta que no se desprendía con la percusión y fuerte vibración de la membrana...». Asimismo, muestra un dibujo bastante esquemático de la membrana B para sugerir, por último, que la capa de pintura debía tener una elasticidad similar a la del cuero para evitar su desprendimiento (Meseldzic, 1998:80,149, fig. 155).

III. Descripción

El cuerpo del instrumento membranófono es de forma cilíndrica, con un diámetro promedio de 40,5 cm y 24,2 cm de alto en la caja de resonancia. La trayectoria total de su circunferencia es de 126 cm. El espécimen antes de su intervención tenía un peso de 2,1 kg.

El tambor se divide en dos partes, según su forma y su función: *a*) La caja de resonancia, constituida por el cilindro que da forma y solidez al artefacto; y *b*) Las membranas de resonancia, constituidas por cueros tensados ubicados hacia los extremos vacíos del cilindro dando forma final al instrumento musical; es aquí donde se percute el tambor, sea con la mano o con una baqueta.

La pieza fue atacada por xilófagos hasta hace muy poco y se mostraba algo deformada por el tiempo y las condiciones en las que estuvo, lo cual –como veremos luego– ha incidido en el trabajo de restauración. Había partes carcomidas y

agujeros en los cartones colocados para sostener los restos de las membranas de resonancia de una restauración anterior, así como agujeros en las zonas restauradas con una sustancia pastosa que, al secarse, se tornó rígida y de color marrón oscuro y que fue aplicada para cubrir de terrioros, principalmente en la caja de resonancia.

Durante el examen externo no ubicamos segmentos ni puntos de unión o suturas en la superficie pintada. Esto es notable, puesto que el cuero parece correr de manera continua, desde las membranas de resonancia hacia el cuerpo, dando la impresión de ser una sola pieza, sin juntas y con la superficie completamente lisa (figs. 1, 2 y 3).

La estructura interna del tambor y otras observaciones de su confección

Los faltantes en ambas membranas permitieron ver y examinar el interior del tambor en el momento de retirar los cartones anteriormente que sirvieron de soporte. Para armar la caja de resonancia se utilizaron delgadas tablillas de madera de 24 × 2,5 × 0,5 cm de promedio⁹. Estas tablillas se amarraron a dos aros formados por ramas delgadas y atadas con cuerdas de fibra vegetal en varios puntos; las tablillas quedaron juntas hacia fuera, atadas por cuerdas que hacían X a la altura del amarre, las cuales fueron fácilmente cubiertas por el cuero posteriormente. De esta manera se formó un cuerpo sólido sobre el cual se pudo extender el cuero, que forró totalmente al tambor de forma uniforme (fig. 4).

Como quedó dicho, externamente el tambor no ofrece ocasión de distinguir uniones y/o piezas del cuero cobertor, pero internamente se han observado varios puntos en los cuales la unión de dos tablillas ha dejado paso a pliegues externos del cuero que han sido extirados hacia el interior, para esconder los sobrantes del cuero ocultando de esta forma cualquier irregularidad o abultamiento en el momento de forrar la caja de resonancia. Asimismo, se aplicaron estaquillas de madera de 5 a 8 cm de largo de promedio, a modo de «clavos» dispuestos en fila y a una distancia de 1,5-2 cm del borde de la caja de resonancia y, en un intervalo de 1-1,5 cm uno del otro en promedio. La función de estas estaquillas fue

Roosevelt y Cross, ambos norteamericanos, con destino al Callejón de Huaylas con el propósito de visitar los muros del Santa» (*Ibid.*). Por otra parte, la carretera que antiguamente comunicaba Lima al Callejón de Huaylas tomaba el camino que subía por el valle de Fortaleza, es decir, en ningún caso pudo pasar por Huarmey. Por esa misma ruta actualmente se extiende la Carretera Pativilca-Huaraz (Jesús Ramos, com. pers. 6-02-07).

⁶ De acuerdo con Menzel, las épocas 3 y 4 de Horizonte Medio corresponderían al «Epigonal» de Uhle (Menzel, 1968: 183; ver también Uhle, 1991 [1903]: 26-34).

⁷ Carrión Cachot denomina a este estilo como «cerámica estampada» (Carrión Cachot, 2005: 20).

⁸ Walter Tosso, arqueólogo conocedor del valle de Huarmey y sus yacimientos, indica que el tambor sólo puede proceder de dos sitios: «El Castillo» o «Cuz Cuz» (Tosso, com. pers. 29-05-2006).

⁹ Hacia el interior las tablillas muestran un característico estriado longitudinal, lo que tal vez hizo sugerir a Jiménez Borja que se usó alguna especie de caña para confeccionarlas.



Figura 1. Membrana A, antes de la intervención. (Foto: V. F. H.)



Figura 2. Membrana B, antes de la intervención. (Foto: V. F. H.)



Figura 3. Vista de la caja de resonancia, antes de la intervención. (Foto: V. F. H.)

¹⁰ La fila de estaquillas alineadas hacia la membrana B sumaban unas sesenta piezas. Recalamos que fueron aplicadas antes del pintado. Ello se deduce de que algunas de sus «cabezas», dejadas a ras de la superficie, conservan aún el pigmento de color sobre ellas.

¹¹ La transformación a que ha sido sometida la materia prima impide una identificación macroscópica directa, siendo necesario un análisis microscópico que exija una mínima muestra del objeto arqueológico y la compare con un muestrario de especies autóctonas. Esta técnica y el personal especializado con experiencia en muestras arqueológicas no están disponibles aún en nuestro medio. Asimismo, similares limitaciones técnicas han impedido la identificación de la especie de la que se confeccionó el cuero. Finalmente, reconocemos que la falta de laboratorios arqueométricos en el Perú, con experiencia comprobada y confiable, no ha permitido la identificación de los pigmentos usados para plasmar los diseños. Este trabajo aún queda pendiente para el futuro.

asegurar la tensión de las membranas de resonancia¹⁰. No se han identificado las especies vegetales de las cuales se extrajeron las ramas y se confeccionaron las tablillas y la soguilla que sirvieron para armar la caja del tambor (fig. 5 y 6)¹¹.

La iconografía

Las representaciones del cuerpo así como de ambas membranas son distintas entre sí. Para ejecutarlas, en primer término se

utilizó el color negro para trazar los diseños –probablemente aplicado con un pincel– dando como resultado un trazo grueso, continuo y regular. En un segundo momento, se aplicaron colores vivos, mates y con ligeras variantes en sus tonos –sea por haber sido aplicados densamente o extendidos sobre superficies más amplias– para rellenar los motivos; esta segunda instancia de aplicación es notoria porque en muchos casos afectaron la regularidad de los trazos negros, espe-



cialmente en los diseños del cuerpo¹². Así, tenemos: *a*) rosáceo (10R-5/3); *b*) ladrillo (10R-6/4); *c*) rojo encendido (10R-4/8); *d*) azul (Gley 2-4/10G), y, finalmente, *e*) violáceo (10R-3/3)¹³. El color de fondo generalmente es el rojo encendido. Las membranas las hemos denominado lados A y B, siendo la primera la que contiene los motivos más complejos y completos.

Los diseños de la caja de resonancia

El cuero pintado del cuerpo del tambor está conservado en un 90%. Dos trazos negros y paralelos definen una banda de unos 3,5 cm de grosor hacia los bordes; dentro de este espacio se han delineado chevrone adosados pintados en rojo y azul, generalmente alternados, aunque no siempre ya que pueden ir dos o tres chevrone azules seguidos¹⁴.

El espacio principal está dividido en campos romboidales que ocupan toda su extensión, de extremo a extremo y con fondo azul. Dentro de éstos se delinean dos rombos anidados y de lados escalonados con un pequeño cuadrángulo en el centro conteniendo un punto. Los campos triangulares definidos por los espacios restantes son ocupados por triángulos con dos lados escalonados conteniendo dos triángulos de lados rectos anidados.

Dentro de esta rígida composición, los colores rojo encendido, ladrillo y azul

se alternan en forma contrapuesta, otorgando equilibrio y armonía al cuerpo del tambor a la vez que rompen la monotonía de la decoración (fig. 7).

Los diseños de la membrana A

Esta membrana se ha conservado aproximadamente en un 75%. Presenta puntos en los cuales el pigmento se ha desprendido recientemente y algunas escoriaciones a causa de xilófagos. Contiene los diseños más complejos que cubren la superficie total de la membrana. El motivo central es un personaje antropomorfo con los brazos extendidos horizontalmente. Las piernas muestran un quiebre escalonado, igualmente proyectados hacia los costados, así como la punta de los pies.

El campo del rostro está doblemente delineado. Los elementos de la cara se definen geométricamente: los ojos son circulares y la nariz está definida por un rectángulo vertical que baja desde la frente. Y la boca se delineó mediante un trazo horizontal que se complementa con un arco que define el labio inferior, dándole un aspecto «sonriente». Las orejas del personaje están también doblemente delineadas y la banda así formada se pintó de azul. Un bonete o gorro rectangular, decorado con chevrone que apuntan hacia la izquierda del personaje, cubre su cabeza. El gorro sostiene una insignia que surge de la parte frontal y termina en forma de media luna, dando al cuerpo de este

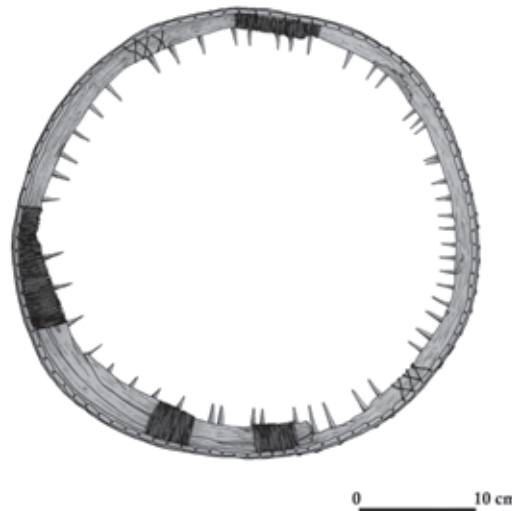
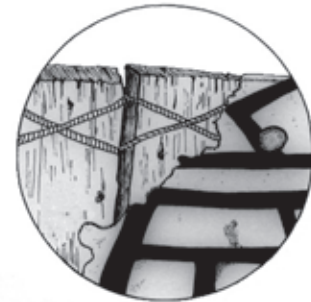


Figura 4. Vista del interior del tambor por el lado de la membrana B. Nótese las estaquillas en el contorno interno y las bolsitas colgadas en la parte media producto de una intervención anterior. (Foto: V. F. H.)

Figura 5. Esquema de la estructura interna del tambor. Vista de planta. (Dibujo: Gabriel Rimachi.)



VISTA DE FRENTE



VISTA DE PERFIL

Figura 6. Esquema de la disposición de las tablillas, el aro y las estaquillas que estructuran el cuerpo del tambor. (Dibujo: Gabriel Rimachi.)

¹² Las telas pintadas seguían el mismo orden en la aplicación de los colores: primero se aplicaba el delineador, generalmente negro, y luego los colores «sólidos» o «enteros» de los motivos (Ugarte Eléspuru, 1995: 15).

¹³ Los códigos Munsell son únicamente una referencia pues, como queda dicho, hay variaciones de tonos que dependen de la aplicación de los colores antes que a un acto intencional; en las cartas de colores este hecho puede significar códigos diferentes.

¹⁴ El chevron es una figura geométrica similar a la cabeza de una flecha. Se disponen en una seguidilla formando bandas decorativas.

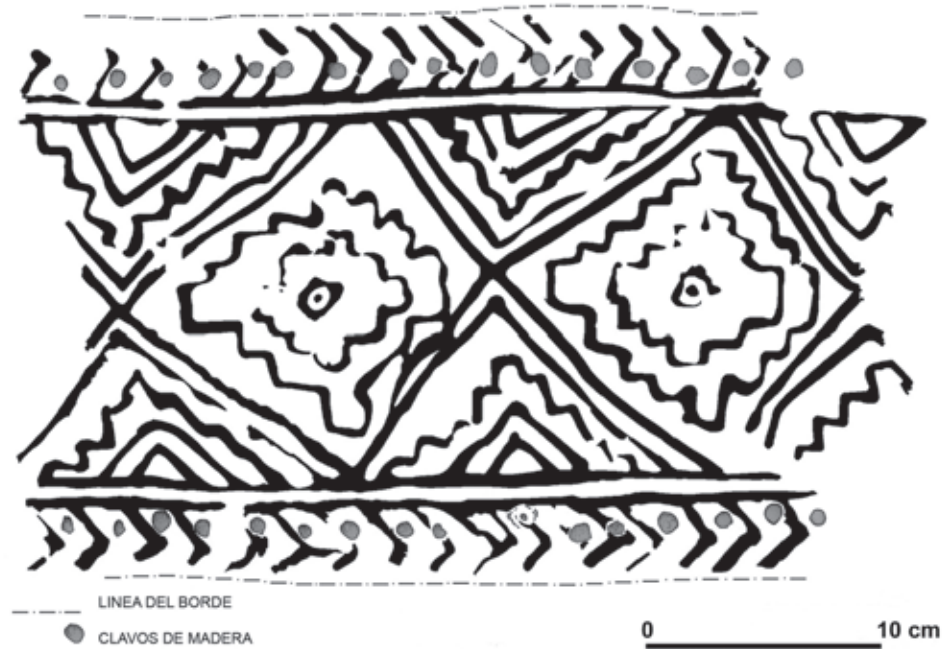


Figura 7. Diseños de la caja de resonancia. (Dibujo: V.F.H.)

accesorio la forma de un *tumi*¹⁵ con el filo hacia arriba; dos pequeños círculos se inscriben en este campo.

El personaje viste una camisa con cuello rectangular de esquinas curvas y mangas largas, a juzgar por el color azul de la indumentaria que llega hasta las muñecas. Esta camisa está decorada con, por lo menos, cinco círculos de color ladrillo, que se distribuyen en el campo frontal de la camisa¹⁶. Un taparrabo del mismo color y con borde azul termina en una punta roma y se proyecta desde el borde inferior de la camisa.

Las manos del personaje están esquemáticamente definidas con tres proyecciones juntas que surgen de la muñeca y terminan adosadas a bastones, sin mayores detalles pero logrando transmitir la sensación de sostener estos objetos. Un apéndice largo y delgado parece surgir del taparrabo, el cual puede representar el falo. Los pies, al igual que las manos, están esquemáticamente definidos. Los gruesos bastones tienen cabezas definidas por trazos rectos que hacen pequeñas celdas rectangulares, pero hacia el extremo inferior terminan en punta. Delgadas bandas rojas delimitan cuadrángulos pintados de color ladrillo, violáceo y azul decorando íntegramente el cuerpo de los bastones. De éstos surgen cabezas zoomorfas muy estilizadas, con diferentes rasgos, según se trate del bastón de-

recho o del izquierdo del personaje. Asimismo, brotan de la pierna derecha y el taparrabo.

Seis figuras definidas por trazos curvos y libres se ubican hacia los costados de la insignia del bonete, el cuello, los hombros y los costados del cuerpo del personaje. A excepción de una (la ubicada al costado derecho del rostro), presentan dos trazos que tratan de ir paralelos. Una de las figuras, ubicada al costado derecho de la insignia, ostenta tres trazos anidados que delimitan tres campos de color diferente. La intención de estas figuras parece ser la de llenar los espacios libres, dando la sensación de diseños apretados sobre un fondo rojo encendido, lo cual otorga gran movimiento y colorido a esta membrana del tambor. Cinco cabezas zoomorfas se proyectan, igualmente, de las figuras amorfas superiores y la insignia del tocado (fig. 8).

Los diseños de la membrana B

Esta membrana se ha conservado en aproximadamente un 35%. Sus restos presentan varias escoriaciones producto de recientes actividades de xilófagos. Afortunadamente, la estructura anular de la representación que reitera el motivo en el contorno del campo decorado permite reconstruir el diseño con bastante fiabilidad.

¹⁵ El tumi es un cuchillo ceremonial cuyo filo convexo se une a un mango vertical, asumiendo una forma similar a una T. Es propio de la costa norte desde el período anterior al Horizonte Medio.

¹⁶ Uncus con mangas provenientes de un entierro recuperado en la Huaca Cao Viejo del Complejo Arqueológico El Brujo de la costa norte, muestran «placas» o piezas de tapiz Huari cosidas sobre el algodón de esta indumentaria.

El centro de la membrana está definido por un trazo sinuoso, a manera de olas, que delimita un espacio circular pintado de azul. Este espacio presenta una zona de bordes indefinidos en la cual el pigmento se ha desprendido dejando ver el color ante del cuero. Dos líneas paralelas refuerzan esta delimitación y definen una gruesa banda de fondo rojo alrededor del borde. Este campo decorativo se ha conservado en aproximadamente un 15%, y en él se cuentan al menos cinco cabezas zoomorfas del mismo tipo que emergen del bastón izquierdo del personaje de la membrana A. Las cabezas de largos «cuellos» surgen de las dos líneas paralelas y se proyectan hacia el borde de la membrana. Es decir, dan la impresión de dirigirse del centro hacia fuera.

Por lo estilizado de las representaciones, no existen rasgos mediante los cuales se pueda identificar con alguna certeza qué clase de animal representaban. Lo que se puede decir es que tenían las fauces abiertas, carecen de orejas y dientes y la cabeza está separada del cuello –o del resto del cuerpo– por dos líneas (fig. 9).

IV. Algunas comparaciones

Las propuestas comparativas son preliminares en la medida que la cronología del Horizonte Medio 3 y 4 para la zona se mantiene sin mayor precisión (Prümers, 2000:299-300). La organización y clasificación detallada del repertorio iconográfico que nos ocupa es una tarea pendiente dado que las principales colecciones referenciales provienen de cerámica y telas de colecciones de museos, colecciones privadas o recolección de superficie (Carrion Cachot, 2005; Menzel, 1960; Prümers, 1990; Ugarte Eléspuru, 1995,1999). Una contextualización de esta iconografía con mayores implicaciones en el marco del proceso del Horizonte Medio fue hecho con base en una colección recuperada mediante excavaciones en el valle de Supe, de la cual se ha dicho que «Aunque el registro arqueológico de Uhle para Chimú Cápac es pobre, los datos que proporciona pueden usarse con gran ventaja debido al limitado período de ocupación del sitio y la inusualmente buena preservación de los restos perecibles» (Menzel, 1977:30, traducción nuestra; véase también Kroeber, 1925).



Figura 8. Diseños de la membrana A. (Dibujo: V. F. H.)

Figura 9. Diseños de la membrana B.
(Dibujo: V. F. H.)



La iconografía de la caja de resonancia

Los motivos principales son de naturaleza geométrica, presentes principalmente en textiles y cerámica. En primer término los chevrones aparecen desde las primeras épocas del Horizonte Medio, siendo típicas en Chakipampa A (Menzel, 1968:46). Siempre enmarcando campos decorativos principales, en los bordes de las vasijas y, a veces, como motivo decorativo principal¹⁷. Para las épocas que nos ocupan, aparece orlando los bordes laterales del denominado «Motivo M»; aparentemente, una escena de pelea ritual que se remonta a Moche y persiste en vasijas estampadas estilo Casma-Pativilca del Horizonte Medio 3 (Prümers 1989:205; Carrión Cachot, 2005:143, fig. n.º 99). Asimismo, aparece ilustrado en una banda vertical como parte de un diseño de un vaso estilo Epigonal (Uhle, 1991:27, fig. 18b). Otro ejemplo destacable de su presencia y disposición se tiene en una tela pintada

procedente de una tumba en Chimú Cápac, en donde se encuentra en una banda que separa a dos personajes enfrentados portando báculo y otros atuendos como tocados compuestos y apéndices que rematan en cabezas zoomorfas y que las autoras asignan al estilo Huari (Oakland y Fernández 2000:126, fig. 20). De manera que la ubicación de los chevrones de la caja del tambor está acorde con las pautas de su representación durante el Horizonte Medio.

Los rombos de lados escalonados y anidados están presentes en fragmentos de textiles de superficie provenientes de El Castillo en el valle de Huarmey. Aparecen como motivo central de composiciones más complejas enmarcadas en paneles cuadrangulares que, igualmente, se reiteran, encerrando figuras cruciformes en una banda decorativa (Prümers, 1990:540,550,558, láminas: 98, 108, fig. 84), 116 (99), respectivamente)¹⁸ Asimismo, el denominado «Motivo U» (cuatro cabezas que surgen de un centro común), que también se encuentra en tejidos del

¹⁷ Frame las denomina «franjas de galones» y propone que serían «versiones simplificadas de hebras opuestas torcidas», es decir, provendrían de la estructura de textiles (Frame, 1994: 330, 331).

¹⁸ Las figuras romboidales de lados escalonados serían escasas en esta muestra de superficie.

Horizonte Medio 3, 4 de la costa central, se encuentra enmarcado en un espacio romboidal de lados escalonados anidados (Prümers, 1989:209, fig. 32). La figura parece ser un motivo de segundo orden en el repertorio iconográfico de estas épocas, de manera que se encuentra ocupando un espacio acorde con la distribución de las representaciones y sus jerarquías en los diferentes planos del tambor.

La composición y asociación de rombos de lados rectos y escalonados anidándose sucesivamente parece haber tenido cierta presencia y significado en otros ámbitos corológicos, como el caso de unos paneles decorados con esta simbología presentes en una corona de plumas encontrada por Max Uhle en Pachacamac y que, al parecer, pueden asignarse a Lambayeque/Sicán. (Frame, 1991:13, fig. 1.25; Frame, com. pers. 28.02.07). Cabe agregar que diseños de rombos escalonados como motivos en sí mismos están presentes en telas de estilo Chancay (Ruiz, 1999: 522, 523, láminas 13 y 14) y textiles provenientes de Ancón (Reiss and Stübel, 1998 [1880-87]: Plate 35, figura 1, plate 54 figura 1 y 3, plate 59a figura 3). Aparentemente, su concepción también nacería de la estructura de tejidos y se constituyeron en motivos centrales en la decoración de indumentaria de prestigio, perdurando hasta estas épocas tardías.

La iconografía de la membrana A

Por el icono central, su ubicación y el artefacto al cual pertenecía debemos mencionar, en primer término, a un fragmento de cuero pintado correspondiente a los restos de un tambor, aparentemente de confección similar al que nos ocupa y que pudo proceder también del sitio El Castillo en el valle de Huarmey (Prümers, 1990:198,199, fig. 313). Sobre lo que se alcanza a observar de este fragmento, hay varios rasgos interesantes que señalar como, por ejemplo, el motivo central, que es un personaje antropomorfo con insignias que delatan su rango y que conjuntamente con otros elementos y accesorios ocuparon todo el campo decorativo de la membrana tratando de no dejar espacios vacíos. Asimismo, del tocado del personaje, así como de los elementos que juegan con él, brotan o emergen apéndices a modo de bastones regordetes cuya punta aguzada está en contacto

con las figuras. El rostro está de perfil mostrando un ojo doblemente delineado de forma cuadrangular con punto central, nariz prominente y la mandíbula inferior notablemente prolongada; la oreja está doblemente delineada, es bilobular y con círculos con punto central inscrito. El personaje porta collar o pechera y una camisa decorada con círculos con punto central inscrito. Se ha sugerido que este fragmento de cuero es de data anterior a las conocidas telas pintadas de la región (*Ibid.*). Sin embargo, un trabajo relativamente reciente indica que telas pintadas de estilo «local» se encontraron asociadas a una pintada de estilo Huari en el mismo contexto funerario (Oakland y Fernández, 2000:126, fig. 20-22).

La representación figurativa y estilizada del personaje antropomorfo de nuestro tambor, así como su técnica de ejecución, están emparentadas con el estilo de las telas pintadas costeñas cuya cronología relativa –para ejemplares provenientes de Chimú Cápac– ha sido ubicada en el Horizonte Medio 3 (Menzel, 1977:33, figuras 56-59). Otros muestrarios de este tipo de telas se han realizado bajo criterios estético-artísticos; sin embargo, ofrecen valiosas fuentes iconográficas para la comparación (Ugarte Eléspuru, 1995; 1999). Los colores usados para ejecutar los motivos pintados son crema (de fondo), marrón (delineador), sepia, anaranjado y amarillo para rellenar los motivos. Generalmente, estas telas no provienen de excavaciones controladas, por lo que no sabemos casi nada de sus asociaciones y su cronología es muy imprecisa.

En la membrana A podemos distinguir como rasgos diagnósticos la cara del personaje antropomorfo, el tocado, los báculos y los apéndices o proyecciones que rematan en cabezas zoomorfas. Un fragmento de tela pintada muestra un rostro redondo doblemente delineado, ojos redondos con pupila central, nariz rectangular que baja verticalmente desde la frente y boca «sonriente» que guarda estrecha relación estilística con el rostro de nuestro personaje central. Asimismo, muestra un *tumi* que parece surgir de la parte superior de la cabeza, la cual «irradia» apéndices rectangulares (Ugarte Eléspuru, 1999:541, lámina 4). Sumado a esto, un personaje antropomorfo frontal ostenta proyecciones que terminan en cabezas zoomorfas muy estilizadas que delata la misma pauta de

representación y, finalmente, el tocado o gorro con chevrones y un rostro de tipo cara-máscara aparecen la misma publicación (*Ibid.*: 538,540, láminas 1 y 3 respectivamente)¹⁹. Los ejemplos pueden multiplicarse, pero tomaremos aquellos que nos aportan rasgos comparativos adicionales, como, por ejemplo, el personaje que aparece en una tela pintada de fondo sepia debajo de una serpiente bicéfala, en una mano alza un *tumi* y en la otra un báculo que se muestra subdivido transversalmente por cortas líneas horizontales, una decoración muy similar a la de los báculos del personaje de la membrana A (Ugarte Eléspuru, 1995:94, lámina 31).

Proyecciones o apéndices que brotan de cuerpos, báculos u objetos son muy recurrentes en la iconografía del Horizonte Medio 3, 4 de esta región. Un ejemplo ilustrativo está dado en la iconografía de una vasija cara-gollete de tipo Santa, en donde un lado muestra círculos anidados con diferentes diseños inscritos desde los cuales surgen apéndices o largas proyecciones que rematan en cabezas zoomorfas, sin orejas, con fauces abiertas y ojos almendrados (Carrión Cachot, 2005:104, figura n.º 66). También es notable la tendencia a llenar el panel decorado en vasijas de estilo Casma-Pativilca, como ocurre con el campo decorativo de la membrana A.

Esto también se hace notorio en las telas pintadas procedentes de Supe que Carrión Cachot ilustra al final de su libro; en la fig. 114 (izquierda) (*Ibid.*:175) se puede observar a un personaje que llama «dios solar» con un bonete decorado con chevrones e insignia de forma de *tumi*, aunque el tocado entero es más elaborado puesto que de éste se desprenden dos apéndices serpentiformes con lomo aserrado que rematan en cabezas zoomorfas. Los rasgos del rostro han sido definidos con figuras simples y las orejas muestran un doble trazo semicircular, con un guión horizontal inscrito. Las representaciones de los pies son, asimismo, muy parecidas a los de nuestro personaje del tambor. Un tocado similar al del «dios solar» ha sido asignado también al «dios celeste» (*Sky God*), a lo que se puede agregar el *tumi* o insignia en forma de abanico abierto sobre un soporte vertical que se vincula con la tradición iconográfica religiosa de la costa norte (Menzel, 1977:33).

La iconografía de la membrana B

La línea ondulante que a modo de «olas» delimita el círculo central de este lado, orla asimismo campos decorados cuadrangulares en cerámica estampada de la región nor-central de la costa. Así, tenemos el denominado «dios de la fertilidad», un personaje antropomorfo de pie sosteniendo productos agrícolas y enmarcado en un rectángulo decorando el cuerpo de las vasijas (Carrión Cachot, 2005:87,88, figuras n.º 47, 48) para citar dos ejemplos.

Para relacionarlo con una representación importante por su complejidad y significado, la pauta decorativa de la emergencia de cabezas zoomorfas estilizadas de bastones está presente en la escena de una «pareja divina» copulando (Carrión Cachot, 2005:34, fig. 5, ángulo inferior-izquierdo); en otras representaciones de este tipo las cabezas emergen de la pareja fecundante o la zona del coito en cerámicos estilo Casma-Pativilca del Horizonte Medio 3-4 (*Ibid.*: 37,40-43, figuras n.º 6, 8-11). Asimismo, apéndices o «rayos» que rematan en representaciones fitomorfas («choclos» según Carrión Cachot) están presentes en las figuras 55-59 (*Ibid.*: 95,97,98,100,101). Generalmente, emergen de los bastones sostenidos a los costados del personaje que esta autora llamó «deidad solar-agraria». Otro personaje denominado «dios del maíz» presenta dos bastones de los que emergen cabezas zoomorfas, a excepción del bastón derecho de uno de los personaje que es llevado en andas (fig. 73, p. 117). Casi siempre utiliza el mismo estilo de cerámica «estampada», con una forma que denomina «ovoide (barrilitos)» (Carrión Cachot, 2005:103), en donde dos paneles con decoración impresa o estampada se disponen a los costados más amplios.

Un ejemplo proveniente de telas pintadas representa un par de cabezas circulares radiantes, en donde los «rayos» o apéndices emergen de éstas rematando en cabezas zoomorfas (Ugarte Eléspuru, 1995:39, lámina 10), siempre utilizando colores negro (delineador), sepia (rellena los motivos) y marrón oscuro (fondo).

V. Propuesta interpretativa

Para comenzar asumiremos que el conjunto de motivos representados en cada campo decorativo del tambor constitu-

¹⁹ Todas las piezas son asignadas por Ugarte Eléspuru a la cultura Chancay. Sin embargo, hay que considerar que el autor enfatiza el aspecto estético de este tipo de telas.



Figura 10. Propuesta reconstructiva de los diseños de la membrana A. (Dibujo: V. F. H.)

yen elementos asociados en un contexto iconográfico. Por ende, la lógica de su representación estaría mutuamente condicionada, complementándose en su significado y lectura.

Sin lugar a dudas la membrana A es el lado más importante de la pieza. Muestra el diseño más complejo desde el punto de vista de su elaboración. La figura central y sus accesorios se despliegan sobre toda la superficie del campo decorativo. La ausencia de espacios vacíos y el uso de cinco colores fuertemente delineados en negro le otorgan gran poder visual. Por otro lado, la superficie no muestra huellas de haber sido golpeada o percutida por esta parte, por lo que suponemos era más propensa a ser mostrada o exhibida²⁰ Así pues, funcionaría como insignia o estandarte acorde a su jerarquía (fig. 10).

El arquetipo antropomorfo-frontal, con los miembros a los costados sosteniendo varas o cetros, es de larga y vieja data en la iconografía andina. Su máxima expresión –ciñéndonos a la época

que nos ocupa– estaría dada por el personaje con los báculos de la Portada del Sol en Tiahuanaco, del cual se derivarían las representaciones de la misma estructura formal extendidas en los Andes Centrales a través de Huari que, para el Horizonte Medio épocas 3 y 4, estaría regionalizado de tal modo que asumiría rasgos estilísticos propios –con probables implicancias semánticas– en la costa nor-central, presentándose especialmente en la cerámica moldeada, impresa o estampada de estilo Casma-Pativilca y las telas pintadas²¹.

Los atributos formales del personaje reúnen las características propias de los dignatarios o de los ancestros fundadores de donde, de algún modo, emanaba el poder en los Andes. Los chevrones, signos de rango, están presentes en el bonete del personaje y en las bandas de los bordes del cuerpo del tambor. Son signos importantes en este sentido y así aparece en muchas otras representaciones de estilo Huari, siempre decorando bordes o en listas decorativas en el cuer-

²⁰ No hemos encontrado indicios sobre la forma en que se portaba o sostenía el tambor.

²¹ Se ha propuesto que el personaje con báculos de la Portada del Sol no sería una imagen «canónica» y, por ende, rectora en el significado de todas aquellas que son similares. Antes bien, habría un conjunto de personajes con la misma posición arquetípica con diferentes roles y significados (Makowski, 2001). Así pues, el traslado de la identidad del personaje de los báculos procedente de Tiahuanaco hacia los Andes Centrales no debería ser directo y mecánico, lo que sugiere asumir mayores precauciones con respecto a la identidad de nuestro personaje con báculos de la costa nor-central en esta época del Horizonte Medio. Asimismo, se ha propuesto que el «sincretismo» religioso de esta región –vigente desde la Época 3 del Horizonte Medio– era producto de la tradición heredada de Huari y las que se habían gestado en la costa norte; para entonces Huari había «caído» y la ciudad del mismo nombre no era sino una pobre villa (Menzel, 1977: 32 y 34; ver también Prümers, 2000).

po de la vasija cuando son asumidos como motivos en sí mismos²². La insignia o cuchillo *tumi* que emerge del bonete está igualmente presente en representaciones antropomorfas de telas pintadas que asumirían «excepcional importancia por las figuras que los adornan. En ellos están representados los mismos dioses que figuran en la cerámica estampada con iguales funciones de seres creadores y protectores de la agricultura y con los mismos atributos y emblemas indicativos de sus poderes divinos» (Carrión Cachot, 2005:175, figura n.º 114a).

Los báculos o varas son símbolos de autoridad y poder en la iconografía andina. Su vigencia se remontaría al Formativo Medio (*ca.* 800-200 a. C.) y se prolonga hasta nuestros días en las comunidades tradicionales altoandinas. Los de nuestro personaje tienen una cabeza cuadrada, muy similar a las que exhiben algunos de los báculos en la cerámica estampada de Casma-Pativilca, y que se atribuyen al «Dios del Maíz» (Carrión Cachot, 2005:97, figura n.º 56). Finalmente, los apéndices proyectándose desde todo el personaje y sus accesorios distinguirían el aspecto sacro de la representación, un tipo de «aura» que evidenciaría la calidad de lo sobrenatural en un personaje, escena u objeto (o espacio, como en el caso particular del ámbito circular de la membrana B). Por ello proponemos que este es el personaje al cual se rendía tributo con el uso de este tambor y que, por las características de su simbología, su sonido también era considerado sagrado.

Los diseños de la membrana B estarían en relación directa con la función del tambor. El espacio para su percusión está definido por las «olas» de trazo sinuoso en color negro. Este aspecto se complementaría con la zona en la cual se ha desprendido su pigmentación azul, dejando ver el delgado cuero de suave textura de color ante (7.5YR-6/8)²³. El campo así definido es a su vez enmarcado por dos líneas paralelas que sirven de base para las proyecciones que rematan en cabezas zoomorfas²⁴. Como adelantamos, un aspecto muy original y poco común estriba en el hecho de que, en este caso, simbolizaría tanto la cualidad sacra del espacio como del sonido que emitió el tambor. Así pues, la estructura del diseño y, por supuesto, los mismos motivos proyectándose, habrían sido concebidos para asociar el sonido a su cualidad,

evidente cuando se la correlaciona con el icono representado en el lado A con el cual –volvemos a recalcar– comparte el atributo radiante (fig. 11).

Desde esta perspectiva y, considerando los repertorios iconográficos de la cerámica y textiles pintados que muestran este «atributo radiante» rematando en cabezas zoomorfas y fitomorfas asociado a motivos centrales, proponemos que corresponderían a la representación gráfica de lo que se conceptualiza como «la transmisión de la fuerza vital de una fuente animante (*camac*), generalmente un dios regional o un antepasado, a un ser u objeto animado (*camasca*)» (Taylor, 1987:24). Al parecer, quedan pocas dudas sobre las instancias a las cuales se dedicaban estas escenas representadas tan profusamente en los objetos más diversos de estas épocas en la costa nor-central, es decir, la fertilidad y la abundancia en la agricultura y la pesca (Carrión Cachot, 2005; Menzel, 1977:33).

Finalmente, las representaciones del cuerpo del tambor muestran dos motivos principales, aparentemente derivados de o fuertemente influenciados por estructuras de textiles: los chevrones que se disponen en bandas que enmarcan el campo decorativo principal y los rombos de lados escalonados que anidados constituyen el motivo central de este campo decorativo. Ambos, signos de prestigio asociados, principalmente, a la indumentaria ostentada por las elites de la costa nor-central del Perú, tentativamente ubicados entre los siglos IX-XII d. C.

VI. La conservación y restauración del tambor

De acuerdo a lo observado, el cuero del tambor es bastante delgado y uniforme, lo cual permitió extenderlo y solaparlo de manera que las capas pictóricas que lo cubrieron borraron toda huella de unión entre las piezas y pliegues que, seguramente, se formaron durante el forrado. Esta característica permitió, asimismo, introducirlo entre las tablillas sin alterar demasiado su disposición, a fin de esconder los sobrantes externos de los pliegues. En algunas zonas presenta minúsculos restos de pelambre y en la zona expuesta por la pérdida del pigmento de la membrana B es suave al tacto y de color ante uniforme²⁵.

²² Véase, por ejemplo, la botella en forma de ánfora del Horizonte Medio Época 4 que aparece en una foto del catálogo de la exposición de la Fundación El Monte, 2001:379. En este caso no se trataría de un «arcaísmo» como dice la referencia de la foto, puesto que el motivo –como hemos visto– registra una continuidad en su uso, formando parte del aporte del repertorio de origen de Huari.

²³ En este punto recordamos que es, asimismo, la membrana menos conservada.

²⁴ Por su importancia en la economía agropecuaria andina, proponemos que se trataría de representaciones de camélidos.

²⁵ Dada la calidad del cuero del tambor y su color, pensamos que se trata de la piel de alguna especie de cérvido. La piel de los camélidos tendría poca grasa y sería de difícil curtiembre (Meseldzic, 1998: 79).

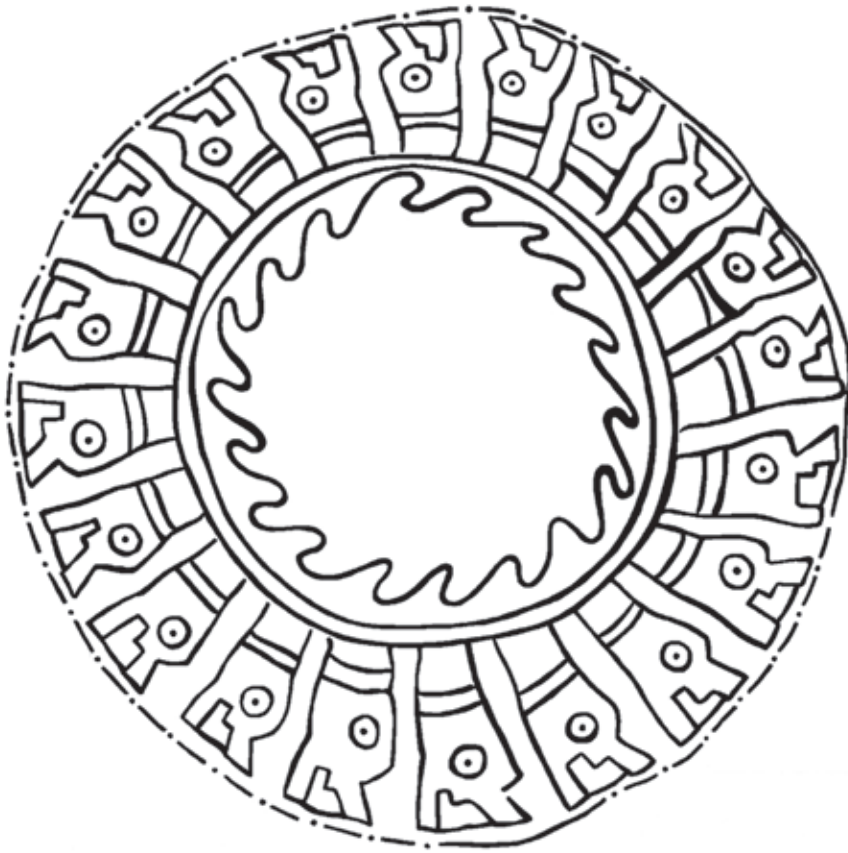


Figura 11. Propuesta reconstructiva de los diseños de la membrana B. (Dibujo: V. F. H.)

El cuero es una piel depilada y curtida, es decir, sometida a un tratamiento previo que cambia sus características físicas y químicas logrando un material flexible, elástico y resistente a la descomposición (Meseldzic, 1998:76). Debido a que uno de los componentes básicos del cuero es el colágeno y a su naturaleza higroscópica, su humedad depende de la humedad relativa del ambiente. Cambios bruscos en éste hacen que el cuero se dilate o contraiga, factor que incidió en la deformación de la pieza de modo que, por ejemplo, no fue posible plantear la reconstrucción de los diseños de la membrana A pues se encontraban dislocados.

El tambor estuvo almacenado durante varios años en el departamento de textiles del museo pues su depósito cuenta con aire acondicionado desde 1977. Anteriormente fue intervenido con la aplicación de una mezcla de aserrín y cola que se conservó como una pasta endurecida de color marrón oscuro con la cual se fijaron las partes sueltas, agujereadas o debilitadas del tambor. Se aplicó indiscriminadamente sobre el cuero y

las tablillas. Además, se colocaron dos piezas circulares de cartón prensado para que sirvieran de sostén a los fragmentos flotantes de las membranas de resonancia. Otra intervención conservadora anterior fue la aplicación de algún tipo de repelente de insectos colocado en tres bolsitas blancas atadas equidistantemente en las tablillas al interior de la caja de resonancia. No se encontraron rastros de la sustancia o medio repelente empleado²⁶.

Documentación antes del tratamiento

Este procedimiento se realizó con la finalidad de dejar constancia del estado de conservación en el que se encontró el espécimen arqueológico antes de nuestra intervención y consistió en:

a) *Registro en ficha técnica de tratamiento de conservación*

Elaboración de la ficha técnica e inicio del informe de tratamiento. Aquí se recabaron los datos administrativos, número

²⁶ Probablemente la restauración anterior data de 1958, año consignado en una de las etiquetas.

de inventario, descripción detallada de las características del objeto arqueológico (morfología y manufactura), así como, la descripción de los deterioros en términos técnicos y cuantitativos.

b) Registro fotográfico

Se realizó el registro detallado de la pieza con una cámara digital con la finalidad de dar cuenta de sus características más significativas y un registro general de su iconografía. Se tuvo especial cuidado de registrar los deterioros más significativos, para posteriormente, poner en evidencia el tratamiento realizado.

c) Dibujos técnicos

Se realizaron calcos de la iconografía y los faltantes fijando una delgada lámina plástica transparente con cinta adhesiva²⁷; se cuidó de no pegarla a la superficie de la pieza, sino sobre la propia lámina traslapada, ajustándola para evitar su desplazamiento. Los bordes de los diseños y los faltantes en la superficie del tambor se trazaron con un plumón negro de punta fina; se inició el calco por los diseños del cuerpo de la pieza para luego proceder con las figuras de cada una de las membranas de resonancia. Luego, se trasladó el resultado a papel canson con tinta negra. Durante esta etapa del registro se contrastó constantemente con fotos y los diseños sobre el tambor para corregir detalles. Finalmente, se hicieron dibujos a una escala menor para ensayar las reconstrucciones iconográficas de los diseños de las membranas (fig. 12).

Examen y análisis del estado de conservación antes del tratamiento

En esta etapa se midieron los límites de nuestra intervención y se plantearon la técnica y los materiales a emplear. Aquí se hicieron necesarios exámenes físicos y químicos previos a la intervención del objeto cultural. Los resultados permitieron realizar la propuesta de tratamiento pertinente.

El tambor presentaba un regular estado de conservación, con fragmentos sueltos y faltantes en un 25% de su superficie total aproximadamente. A la luz de los criterios actuales de restauración, la intervención anterior empleó materia-

les inadecuados, como aquella pasta de resane, dura, de color marrón oscura y áspera al tacto, muy difícil de quitar sin deteriorar la frágil estructura de la pieza. La superficie interna de la estructura de tablillas presentaba extensas e intensas cavidades por efecto de xilófagos que consumieron el interior de muchas de ellas, al punto de que peligraba la estabilidad total de la pieza. Los restos de las membranas se sostenían sobre dos discos de cartón que también fueron afectados por los insectos.

El examen visual de la capa pictórica reveló que la policromía que presenta la superficie del cuero es, aparentemente, una mezcla de arcillas ricas en óxidos de fierro, comúnmente dominados «ocres». Un fragmento suelto del cuero pintado visto al microscopio estereoscópico definió compuestos de piritas y cuarzo, además de otras partículas no identificadas²⁸. En la etapa de pruebas de solubilidad y resistencia al tratamiento se ensayaron distintos disolventes como agua, alcohol y acetona, determinándose que el agua destilada era el más adecuado para la limpieza, ya que



Figura 12. Repasado de los diseños de la membrana A sobre papel canson. Detrás de este papel se encuentra el calco de papel celofán realizado directamente sobre la pieza (Foto: Milano Trejo Huayta.)

²⁷ La lámina plástica se conoce en nuestro medio como «papel celofán» y la cinta adhesiva se caracteriza por su fácil desprendimiento sin dejar huellas.

²⁸ El aglutinante usado para fijar el pigmento al cuero posiblemente fue algún tipo de resina vegetal. El análisis especializado queda aún pendiente.

permite retirar adherencias y contaminantes de la superficie del cuero sin afectar la pátina de la misma.

Tratamiento seguido

Consistió en lo siguiente:

- a) *Limpieza mecánica y superficial del tambor tanto externa como internamente*

En este proceso se retiraron alas, pupas y excremento de xilófagos alojados en las cavidades cavernosas tanto del viejo cartón como de las tablillas de la estructura de la caja de resonancia del tambor.

- b) *Limpieza mecánica y superficial del cuero*

Realizada con agua destilada, liberándolo del polvo y manchas con el objetivo de acercarnos a su apariencia original.

- c) *Retiro de los soportes deteriorados y contaminados de cartón*

Los soportes estaban adheridos a los restos de las membranas originales, al parecer por medio de cola animal usada por los carpinteros. Este procedimiento se realizó en seco y de forma mecánica a fin de evitar el contacto con el agua. Asimismo, se retiraron las etiquetas antiguas, las bolsitas de preservantes colgadas internamente y restos de las estaquillas o clavos de madera sueltos y/o flojos. En este estado el tambor registró un peso de 1,7 kg (fig. 13).

- d) *Fumigación mediante la aplicación de preservante*

Este proceso se realizó después de la limpieza mecánica y retiro de las láminas de cartón prensado. Para ello, se aplicó una solución de preservante de madera, un compuesto órgano-metálico de estaño (1%) e hidrocarburo alifático (99%), sin contenido de cloro. Recomendada, dada su inocuidad para el material y poca toxicidad para el que aplica²⁹.

Esta operación se realizó mediante la utilización de un frasco con aspersor, a fin de que el preservante cubra la superficie interna del tambor de manera uniforme, evitando la acumulación zo-



Figura 13. Retiro del antiguo soporte de cartón de la membrana B. (Foto: V. F. H.)

nificada y, por ende, su saturación con humedad.

- e) *La consolidación de las superficies internas del tambor*

Este procedimiento se realizó con la finalidad de otorgar solidez a la estructura del tambor, después del retiro de las láminas de cartón. El consolidante aplicado fue una resina termoplástica disuelta en una solución al 3% de acetona químicamente pura, ventajosa por la inmediata volatilidad y rápido secado. Del mismo modo, se procedió a consolidar los aros de contención de las tablillas en el interior del tambor, una de cuyas piezas estaba rota. Aquí se aplicó un consolidante pastoso que consistió en una mezcla de acetato de polivinilo con una carga de aserrín. Al medio de la unión se introdujo un injerto, a manera de tarugo de madera, entre las dos cavidades de la rama que formaba el aro roto.

- f) *Restituciones en las tablillas de la caja de resonancia*

Este procedimiento se realizó previa utilización de un aislante (papel de seda) ubicado entre la madera y la materia de reintegración, es decir, cera de abeja y cera microcristalina en proporción de 50% de cada una, agregando aserrín de madera

²⁹ Se descartó el uso de pentaclorofenol ya que es altamente tóxico para las personas y con el tiempo forma cristales en la superficie aplicada.

de cedro previamente tratada con preservante. Posteriormente, se procedió a la revisión de las tablillas a fin de complementar la labor de limpieza o extracción de restos de excremento de polilla, aun en las estructuras poco invisibles y que producían cierto sonido con el movimiento de la pieza. Se ubicaron las cavidades con excrementos y se rellenaron nuevamente, para finalmente dar un acabado homogeneizando las superficies internas de las tablillas. Posteriormente, se procedió a consolidar los bordes de la caja de resonancia que mostraban cavernas y desniveles, utilizando como pasta de relleno cera con parafina y aserrín en proporción de 1 en 1, para otorgarle una consistencia más densa y modelable (fig. 14).

g) *Soporte de acrílico para las membranas de sostén*

El soporte consta de dos listas de acrílico de 3 cm de ancho, aproximadamente 40 cm de largo y 2 mm de espesor colocadas en X cuyos extremos descansaron en los bordes de los aros de ramas a los cuales se ataron las tablillas. Previamente se descartaron la aplicación de aros y la colocación de una varilla central de acrílico en el eje central del cuerpo del tambor debido a que no fueron necesarios para evitar el hundimiento de las nuevas membranas de sostén y dar solidez a la caja de resonancia. Sobre las dos listas de acrílico se procedió a colocar el nuevo cuero sostén de ganado caprino.

Este nuevo cuero estuvo previamente preparado, curtido y sin pelos, para cumplir la función de sostén de las membranas originales. Se realizó un ensayo en papel y luego en cartón, a modo de molde, antes de proceder a su corte y montaje. Se dejaron bordes a fin de hacer solapas de fijación que se adherirían luego a los bordes de la caja de resonancia³⁰. El proceso de ensamblado se inició por la membrana A, que, por ser más completa, ofrecía mayor dificultad para colocar las piezas de acrílico y deslizar la membrana de soporte. La unión central de las bandas de acrílico dispuestas en X se efectuó con la aplicación del adhesivo Superglu compuesto a base de cianoacrilato³¹. La fijación de los extremos de la X de acrílico a la superficie del aro de ramas del tambor se realizó con la aplicación de cera en proporción de 1 a 1, a manera de estuco sobre las superficies de los extre-

mos de la X hasta lograr su adherencia al aro del tambor y las soguillas que las ataban quedando fuertemente unidas entre sí. Esto otorgó la estabilidad y consistencia necesarias para sostener las membranas auxiliares y originales del tambor.

b) *Reintegración de elementos faltantes y color*

Debido a la conservación de gran parte de los diseños originales de la membrana A, en un primer momento se consideró la posibilidad de reconstruirlos en la medida que podían ser completados. Sin embargo, la deformación sufrida por el cuerpo del tambor y la contracción del cuero, principalmente, no lo permitieron. De modo que se optó por pintar de un solo color las zonas restituidas. Este proceso fue el último paso del tratamiento y está considerado como opcional según las normas internacionales de conservación. Sin embargo, orientándonos por los criterios técnicos aplicables según el caso o la patología del material, se decidió llevarlo a cabo buscando el equilibrio y la recuperación estética de la pieza. Para superar el ligero desnivel que presentaba el sostén de cuero y los originales de las membranas, se volvieron a aplicar nuevas piezas de cuero ajustadas a las formas de los faltantes. Finalmente,

³⁰ Se realizaron ensayos previos para determinar el tipo de adhesivo a utilizar para fijar las membranas de soporte. Estos ensayos se hicieron sobre fragmentos del cuero nuevo aplicando Paralot B-72 en una solución al 25% y 50%, así como con cera microcristalina. Esta última no dio resultado.

³¹ Este adhesivo tiene las características de resistencia mecánica e inocuidad, elevada velocidad de fraguado, además de ser apropiado para unir superficies pequeñas con buen encaje, pero no funciona como relleno. No es recomendable para superficies porosas porque penetra en exceso, las superficies muy ácidas pueden llegar a impedir el fraguado del adhesivo y las alcalinas lo aceleran; en superficies muy húmedas pega rápidamente. Finalmente, hay que guardar cierta precaución en su uso pues puede afectar la piel y los ojos.



Figura 14. Alisamiento de la cera de relleno de las tablillas en la parte interna de la caja de resonancia. (Foto: V. F. H.)

se cubrieron las superficies del cuero nuevo con un pigmento a base de minerales solubles en agua, hasta obtener un tono violáceo oscuro (10R-2.5/2), marcando la diferencia tonal con el original. Esta propuesta buscó resaltar los diseños y no obstaculizar demasiado su visión, y al mismo tiempo no producir un efecto chocante para el espectador. Finalmente, la pieza restaurada completamente alcanzó un peso de 2,462 g³² (fig. 15).

VII. Reflexiones finales

Un diccionario quechua de comienzos del s. xvii consigna el vocablo *tinya* para un «atabal» (tamborcillo) y *Tinyay camayok* «para el que los tañe, o los hace» (González Olgúin, 1989 [1608]: 343). Al parecer, había una especialización en la confección de este tipo de instrumento musical que, aparte de exigir conocimiento y destreza en el uso de los materiales constructivos de la caja de resonancia, demandó iguales habilidades para el procesamiento de la piel que lo cubrió, así como para su decoración por medio de pigmentos de origen mineral cuya aplicación tiene cierta relación con la pintura sobre telas pero apela a otra calidad y variedad de colores.

El estilo constructivo de este tipo de tambores habría seguido vigente hasta por

lo menos inicios del período Intermedio Tardío (ca. xii-xv d. C.). Así lo atestigua un tambor de similar confección de probable estilo Chancay temprano existente en la colección permanente del Museo de la Universidad José Faustino Sánchez Carrión de Huacho. Este extraordinario espécimen ostenta una iconografía más simplificada basada en diseños geométricos y otros muy estilizados, en los cuales se empleó sólo tres colores: negro (delineador), blanco (fondo) y rojo (rellenador). Constituye el segundo de los dos únicos ejemplares completos de su tipo que conocemos, por lo que su estudio y análisis se torna importante para la organología precolombina andina³³.

Algunas danzas e instrumentos musicales tradicionales habrían persistido en la región nor-central de la costa hasta fines del siglo xix y tal vez primeras décadas del xx. Al respecto, un viajero francés refiere un episodio interesante de su paso por el valle de Supe:

«Allí escucho el sonido del tambor indio, caigo en plena fiesta; no se ven más que gentes emperejiladas con los oropeles del gusto más barroco. Plumas, pañoletas de todos los colores, enmarcan el rostro, el torso y las piernas; a lo largo de las pantorrillas hay una hilera de pequeños cascabeles llamados *maichiles*» (Wiener, 1993 [1880]:77).



Figura 15. Tambor de Huarney restaurado. (Foto: M. T. H.)

³² Para complementar el trabajo se construyó una caja de madera tratada con preservante, dentro de la cual se colocó la pieza envuelta en papel de seda blanco. Una etiqueta externa indica sus principales características y los índices de humedad y temperatura recomendadas para su almacenamiento. El Departamento de Materiales Orgánicos del museo no cuenta con un ambiente con temperatura y la humedad controladas, lo que obliga a que el tambor se almacene en el Departamento de Textiles y/o Restos Humanos del museo, que cuentan con equipos de aire acondicionado.

³³ Para una discusión de la importancia de los tambores en rituales y danzas Inca, véase Gudemos (2005: 42-44).

³⁴ Agradecemos al doctor Heiko Prümers de la Kommission für Archäologie Außereuropäischer Kulturendes Deutschen Archäologischen Instituts y a la especialista en textiles andinos Mary Frame por la lectura, observaciones y comentarios a este artículo. Asimismo, por sus sugerencias a Rommel Ángeles Falcón del Museo de Sitio Huaca Malena en el valle de Asia. Finalmente, nuestro reconocimiento al personal técnico del MNAHP que colaboró con la conservación y restauración de esta singular pieza de la música, el ritual y la iconografía del Horizonte Medio peruano.

Asimismo, ilustra un tambor de la misma localidad cuya caja de resonancia «está hecha de placas de tronco de agave, recubiertas de una piel de asno y armada de cuerdas de áloes» (*Ibid.*:78). Aunque no se detalla la técnica del armado y los tensores de las membranas de resonancia están confeccionados –al parecer– de ramas que forman dos pares de aros externos sujetos con cuerdas de fibra vegetal, no deja de llamar la atención el uso de «placas» de agave.

Los procesos socioeconómicos generados en la historia reciente del país, entre los cuales podemos mencionar la construcción de la carretera Panamericana a partir de los años treinta del siglo pasado y el fenómeno de migración del campo a la ciudad y de la sierra a la costa, han ejercido considerable influencia en la composición de las comunidades tradicionales de la costa nor-central y, por ende, en sus costumbres festivas y musicales³⁴.

Bibliografía

BOLAÑOS, César (1985): «La Música en el Antiguo Perú», en *La Música en el Perú*, pp. 1-64. Patrono Popular y Porvenir Pro Música Clásica. Lima.

CARRIÓN CACHOT, Rebeca (2005): *La Religión en el Antiguo Perú*. Instituto Nacional de Cultura. 2.^a edición. Lima.

FRAME, Mary (1994): «Las Imágenes Visuales de Estructuras Textiles en el Arte del Antiguo Perú». *Revista Andina*, núm. 2: 295-371. Cusco.

(1991): *The Gift of Birds: Featherwork of Native South American Peoples*. University of Pennsylvania, Philadelphia.

FUNDACIÓN EL MONTE (2001): *Wari. Arte Precolombino Peruano*. Centro Cultural El Monte. Sevilla enero-marzo 2001. Catálogo de exposición.

GONZALEZ OLGUÍN, Diego (1989 [1608]): *Vocabulario de la Lengua General de Todo el Perú Llamada Lengua Quichua o del Inca*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 3.^a edición. Lima.

GUDEMOS, Mónica (2005): «Capac, Camac, Yacana. El Capac Raymi y la Música Como Emblema de Poder». *Anales del Museo de América*, núm. 13: 9-52. Madrid.

JIMÉNEZ BORJA, Arturo (1950-51): «Instrumentos musicales peruanos». *Revista del Museo Nacional*, T. XIX y XX. Lima.

KROEBER, Alfred L. (1925): «The Uhle Pottery Collections from Supe», en *University of California publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 21, núm. 6:235-264, plates 70-79.

MAKOWSKI, Krzysztof (2001): «Los Personajes Frontales de Báculos en la Iconografía Tiahuanaco y Huari: ¿Tema o Convención?». *Boletín de Arqueología PUCP*, núm. 5: 337-373. Lima.

MENZEL, Dorothy (1977): *The Archaeology of Ancient Peru and the Work of Max Uhle*. R. H. Lowie Museum of Anthropology, University of California, Berkeley.

(1968): *La Cultura Huari*. Compañía de Seguros y Reaseguros Peruano-Suiza, S. A. Lima.

(1960): «Reviewed Work: La Religión en el Antiguo Perú by Rebeca Carrión Cachot de Girard». *American Antiquity*, vol. 26, núm. 2: 289-290.

MESELDZIC, Zivana (1998): *Pieles y Cueros del Perú Precolombino*. Sociedad Geográfica de Lima.

MUNSELL Soil Color Charts (2000). Revised Washable Edition. 617 Little Britain Road, New Windsor, NY 12553.

OAKLAND Rodman, Amy y Arabel FERNÁNDEZ (2000): «Los Tejidos Huari y Tiwanaku: Comparaciones y Contextos». *Boletín de Arqueología, PUCP*, núm. 4: 119-130. Lima.

PRÜMERS, Heiko (2000): «“El Castillo” de Huarmey: Una Plataforma Funeraria del Horizonte Medio». *Boletín de Arqueología, PUCP*, núm. 4, 2000: 289-312. Lima.

(1990): «Der Fundort “El Castillo” im Huarmeytal, Peru. Ein Beitrag zum Problem des Moche-Huari Textilstils. *Mundus Reibe Alt-Amerikanistik*, Band 4 (2 vols.), Holos Verlag, Bonn.

(1989): «Tejidos del Horizonte Medio del Valle de Huarmey», en *The Nature of Wari. A Reappraisal of the Middle Horizon Period in Peru*. Czwarono, Meddens and Morgan (ed.). BAR, International Series 525, Oxford.

REISS, J. Wilhelm y M. Alphons STÜBEL (1998 [1880-87]): *The Necropolis of Ancon in Peru. A Contribution to Our Knowledge of the Culture and Industries of the Empire of the Incas*. Vol. I, II. A. Asher & Co. Berlin. Hannover Facsimile Edition.

³⁴ Agradecemos al doctor Heiko Prümers de la Kommission für Archäologie Außereuropäischer Kulturen des Deutschen Archäologischen Instituts y a la especialista en textiles andinos Mary Frame por la lectura, observaciones y comentarios a este artículo. Asimismo, por sus sugerencias a Rommel Ángeles Falcón del Museo de Sitio Huaca Malena en el valle de Asia. Finalmente, nuestro reconocimiento al personal técnico del MNAHP que colaboró con la conservación y restauración de esta singular pieza de la música, el ritual y la iconografía del Horizonte Medio peruano.

- RUIZ ESTRADA, Arturo (1999): «Textilería Prehispánica Chancay», en *Tejidos Milenarios del Perú*, pp. 505-535. Lima.
- TAYLOR, Gerald (1987): *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*. Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila de Antonio Acosta. IEP-IFEA. Lima.
- TELLO, Julio C. (2005): «Arqueología del Valle de Nepeña. Excavaciones en Cerro Blanco y Punkurí», en *Cuadernos de Investigación del Archivo Tello*, núm. 4, Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- THEILE BRUHMS, Johanna María (1991): *El ABC de la Conservación. Guía Práctica para la Conservación y Restauración de Objetos y Obras de Arte*. Arrayán Editores. Santiago de Chile.
- UGARTE ELÉSPURU, Juan Manuel (1999): «Las Telas Pintadas Prehispánicas de la Cultura Chancay». *Tejidos Milenarios del Perú*, pp. 537-551. Lima.
- (1995) *Telas Pintadas Precolombinas de la Costa Peruana*. Banco Central de Reserva del Perú. Fondo Editorial. Lima.
- UHLE, Max (1991 [1903]): *Pachacamac. A Reprint of the 1903 Edition by Max Uhle*. The University Museum of Archaeology and Anthropology, University of Pennsylvania. Philadelphia.
- WIENER, Charles (1993 [1880]): *Perú y Bolivia. Relato de Viaje*. Traducción, Edgardo Rivera Martínez. IFEA, UNMSM. Lima.

Nuevos espacios. Los recintos con estructuras anexas de Campo de Pucará (departamento Andalgalá, Catamarca)

María Soledad Gianfrancisco

Universidad de Tucumán. CONICET.
Argentina

Víctor A. Núñez Regueiro

Universidad de Salta. CONICET.
Argentina

New spaces. Enclosures with auxiliary structures at Campo de Pucará, Andalgalá, Catamarca

Resumen

El presente trabajo representa un primer nivel de aproximación al estudio del uso y manejo del espacio en estructuras compuestas por un recinto mayor y una, o dos, estructuras anexas más pequeñas, que forman parte del asentamiento arqueológico conocido en la literatura científica como «Sitios Alamito». Hasta ahora estas estructuras no habían sido incorporadas en el análisis general del área debido a que desde la década de los cincuenta y hasta 1996 los trabajos consistieron en excavaciones solamente de sitios «patrón Alamito» sin trascender sus límites.

La diversidad de elementos recuperados en las excavaciones parciales de algunas estructuras y su análisis en laboratorio, han permitido identificarlas funcionalmente como espacios de uso doméstico, determinar su cronología y analizarlas en función de conocer el papel que interpretaron con los sitios «patrón Alamito».

Palabras clave: Campo de Pucará, espacios domésticos, ciénaga.

Abstract

The present paper constitutes a first approach to the study of the use and handling of space in structures comprising a larger enclosure and one or two smaller auxiliary quarters that

form part of the archaeological settlement known in the literature as «Alamito sites». To date these structures have not been included in the overall analysis of the area because beginning in the nineteen fifties and through 1996 the works were restricted to excavations at «Alamite pattern» sites only.

The wide variety of elements recovered in the partial excavations of some of the structures and their laboratory analysis have led to the functional identification of these structures as domestic areas, as well as the determination of their chronology and their analysis on the grounds of the role they played in «Alamite pattern» sites.

Keywords: Campo de Pucará, domestic areas, marsh.

1. Introducción

Los sitios conocidos como «Alamito» se localizan al sur de la localidad de Alumbra (NE del Campo de Pucará), departamento Andalgalá, provincia de Catamarca, a los 27° 35' S y 66° W (fig. 1)¹. Se encuentran distribuidos en tres niveles de glacis² por debajo de los 2.000 m. Los distintos niveles presentan un mismo tipo de asentamiento, con atributos formales de características excepcionales en el noroeste de Argentina. La particularidad está dada por las características arquitectónicas de los recintos y por el manejo del espacio reflejado en el patrón

¹ La descripción geográfica de esta zona se puede ver en: Núñez Regueiro, 1998, y Gianfrancisco, 2002.

² Frecuentemente denominados «mesetas» de 1.700, 1.800 y 1.900 m.s.n.m. en la mayoría de los trabajos.

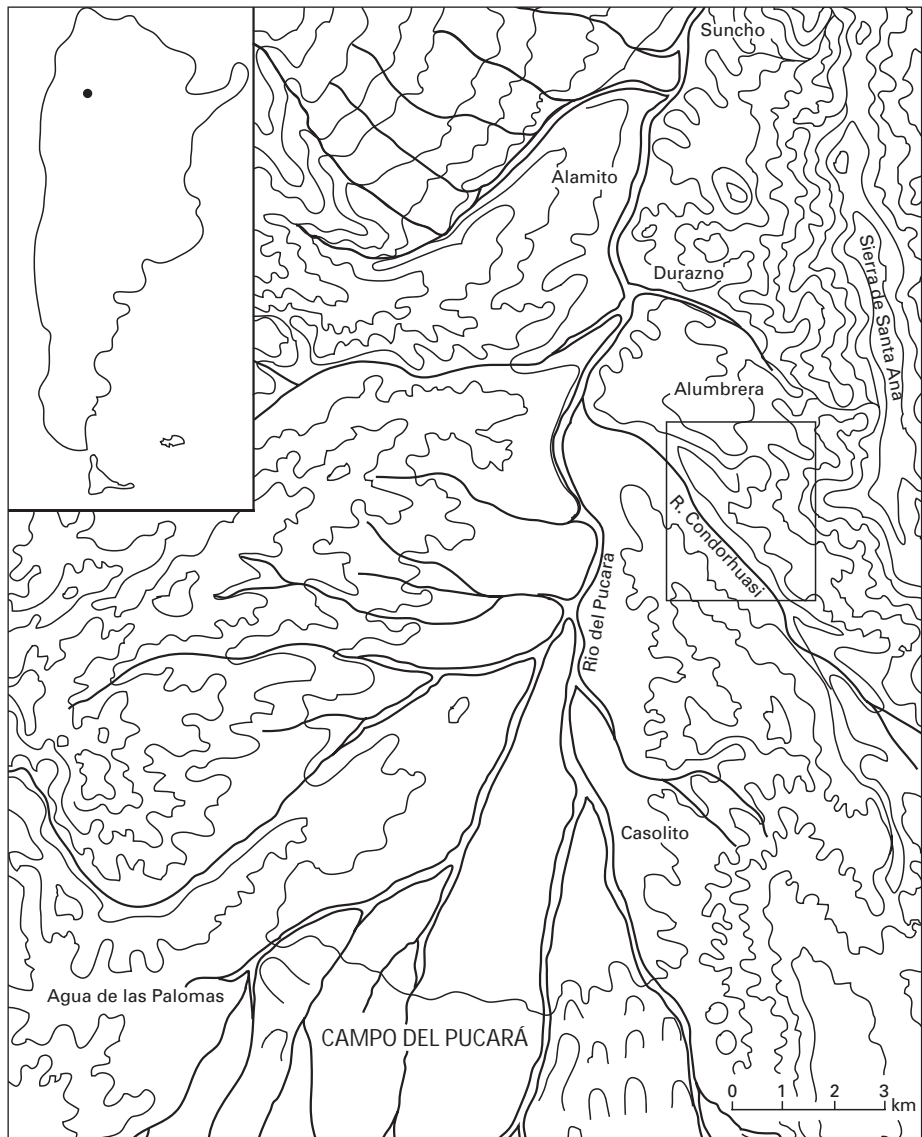


Figura 1. Ubicación geográfica.

general y la organización de sus estructuras cuya problemática fue extensamente estudiada desde la década de los cincuenta (González y Núñez Regueiro, 1960; Tartusi y Núñez Regueiro, 1993, 1998; Núñez Regueiro, 1998; Núñez Regueiro y Tartusi, 2000; Tartusi, m.s.; entre otros). Los sitios «patrón Alamito» (SPA) se caracterizan por presentar la forma de un anillo donde una serie de habitaciones techadas con distintas funciones se disponen en la mitad oriental del mismo y alrededor de un patio central de grandes dimensiones. Hacia el occidente se presentan dos plataformas rectangulares de piedra de uso ceremonial y ritual, que se encuentran vinculadas a un montículo de gran tamaño que se sitúa por detrás de ellas y que

se formó a partir de desechos que se fueron depositando sucesivamente.

En el año 1996, Tartusi y Núñez Regueiro registraron un tipo de sitios integrados por una estructura mayor y una a dos estructuras anexas menores (REA), que consideraron que no podían adscribirse a los SPA. Ese mismo año se llevaron a cabo excavaciones preliminares en dos sitios de ese tipo, y al año siguiente en otros cinco sitios más, todos ubicados en la meseta de 1.700 m.

Una primera aproximación al análisis funcional de la ocupación de cuatro de ellos, ubicados en la meseta de 1.700 m, fue llevada a cabo por Gianfrancisco en el año 2002. En el año 2005, la autora realizó excavaciones parciales en otro recinto,

localizado en la meseta de 1.800 m. En cada uno de los recintos trabajados se analizaron los procesos de formación, la estratigrafía y se realizaron análisis pedológicos. Esto, conjuntamente con la evidencia aportada por las excavaciones, dejó a la luz el hecho de que los recintos que componían estos sitios no eran corrales, como se había pensado en un principio. Las características de los contextos permitieron postular que podrían tratarse de unidades domésticas y/o habitación (Gianfrancisco, 2002).

II. La unidad doméstica como unidad de análisis

La adopción de este concepto como elemento de análisis arqueológico tiene importantes fundamentos prácticos y teóricos, que han sido distinguidos por Wilk y Rathje (1982). Entre ellos cabe destacar su accesibilidad metodológica a partir de la posibilidad de establecer correlatos materiales del grupo doméstico, entendiendo que son las actividades que desarrollan estos grupos las que generan residuos que se incorporan a la matriz arqueológica (Taboada y Angiorama, 2003). Las diferencias que presentan las unidades domésticas en cada sociedad permiten llevar a cabo análisis comparativos de diferentes aspectos (sean éstos económicos, políticos, sociales o ideológicos) de dichos grupos en contextos arqueológicos.

No obstante, y a pesar de sus ventajas desde el punto de vista teórico y metodológico, durante los últimos años se han llevado a cabo estudios de este tipo (Wilk y Rathje, 1982; Manzanilla, 1986; Stanish, 1989; Adams, 1983, entre otros). En nuestro país existen aplicaciones importantes de esta propuesta (Albeck *et al.*, 1997; Nielsen, 1996; Roldán y Funes, 1995; entre otros). Sin embargo, no existe una definición teórica unívoca y precisa de este concepto debido a la gran variación intercultural existente en los patrones residenciales, tipos de arquitectura y funciones básicas desempeñadas, y en las unidades sociales que las llevan adelante, lo que plantea cierta imprecisión a la hora de su aplicación.

Particularmente, consideramos a la *unidad doméstica* como un espacio (con sus estructuras, rasgos, áreas de actividad y artefactos) que forman una en-

idad funcionalmente integrada, que se caracteriza por su diversidad y variedad de funciones desempeñadas, como pueden ser: producción de bienes culturales, procesamiento y consumo de materiales, descanso, almacenaje, intercambio, etc. Estas actividades se producen durante un período extendido, aunque no necesariamente permanente.

III. Metodología

Inicialmente la localización e identificación de los sitios existentes en la zona de 1.700 m.s.n.m., que no incluían SPA, se hizo tomando como base las fotografías aéreas de la zona realizadas en 1955. Con posterioridad, a través de prospecciones en esa meseta y en las de 1.800 y 1.900 m, se ubicaron otros sitios del mismo «patrón». Entre 1996 y 1997, a través de una prospección de tipo de cubierta completa de toda la zona ocupada por los sitios de las tres mesetas previamente localizados, se pudieron ubicar varios sitios que no se correspondían con el «patrón Alamito», los que fueron registrados mediante GPS (Tartusi m.s.). Los sitios pueden ser agrupados en distintas categorías:

- (a) recintos subcirculares o subovales, y recintos subrectangulares, con una (o excepcionalmente dos) estructuras anexas adosadas;
- (b) montículos similares a los montículos mayores de los sitios «patrón Alamito»; aislados;
- (c) círculos pequeños de piedras, de alrededor de 3 m de diámetro;
- (d) muros de contención;
- (e) un petroglifo; y
- (f) sitios muy alterados por la erosión, difícilmente definibles.

En total se registraron 54 sitios en la meseta de 1.700 m, de los cuales 12 corresponden a sitios «patrón no-Alamito» de categoría (a) seguros, y 3 posibles. En la meseta de 1.800 m se localizaron 26 sitios, 11 de la categoría (a), de los cuales 9 son seguros y 2 posibles. Hasta el momento no se localizaron sitios de esa categoría en la meseta de 1.900 m (fig. 2).

Las excavaciones, realizadas en cinco temporadas de trabajo, entre 1996 y 2005,

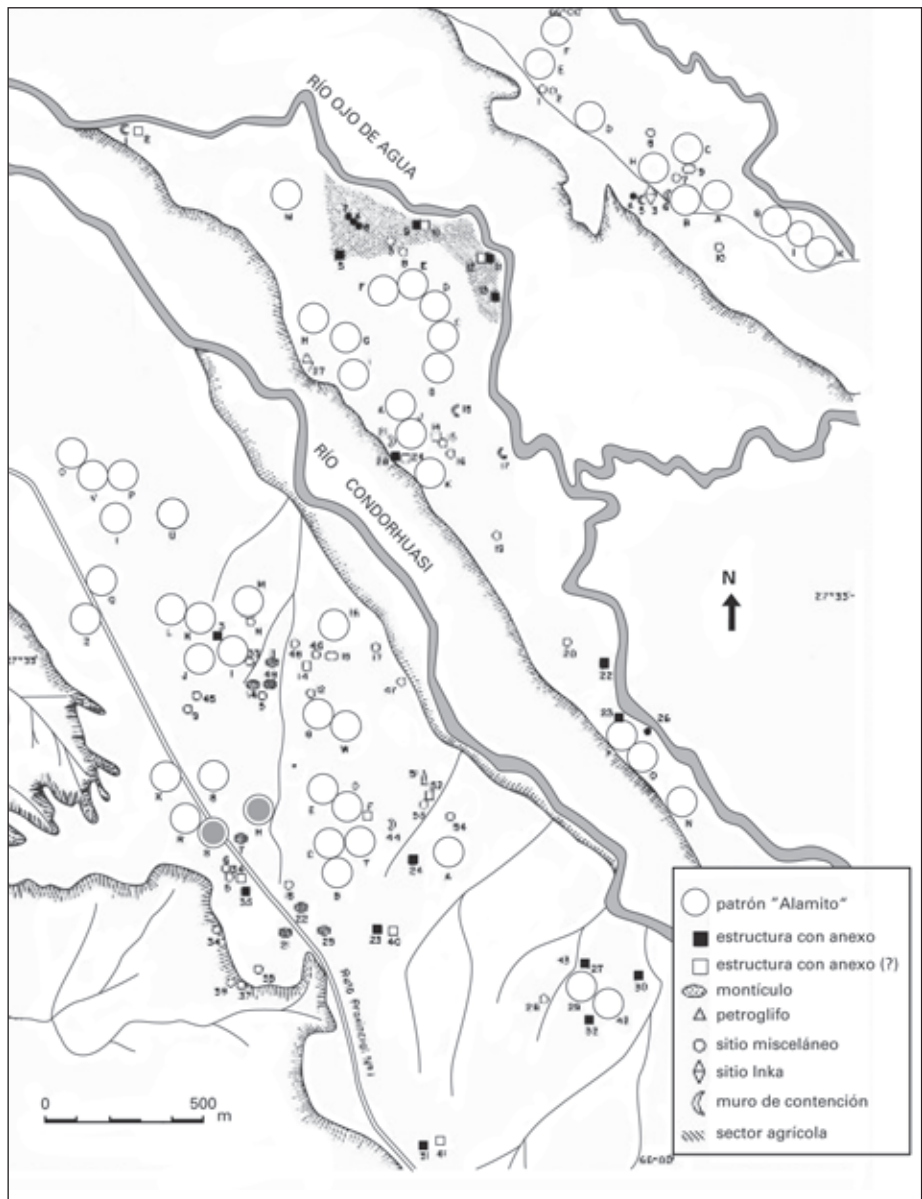


Figura 2. Distribución de estructuras de sitios «Alamito».

comprendieron, de la categoría (a), los sitios 3 (1)³, 23 (1), 24 (1), 32 (1) y 39 (1), de la meseta de 1.700 m, y el sitio 13 (2) de la de 1.800 (véase fig. 2).

En la más de la mitad de los sitios parcialmente excavados [3 (1), 24 (1), 32 (1), 39 (1) y 13 (2)], se obtuvieron muestras de sedimentos para análisis pedológicos.

Análisis pedológicos

Se efectuaron análisis pedológicos de los horizontes identificados en cada sitio, de acuerdo con las «Normas de reconoci-

miento de suelos» (Etchevehere, 1976). A las muestras colectadas se les realizaron determinaciones físico-químicas, tendientes a caracterizar las propiedades de los suelos, que tienen un rol importante en la detección de sitios arqueológicos. Los suelos fueron finalmente clasificados según la taxonomía norteamericana (Soil Survey Staff, 1998).

Por cada sitio, excepto el número 13 (2), se llevaron a cabo sondeos situados en el exterior de los recintos, con el objeto de comprobar si las propiedades edáficas se mantenían constantes, o si variaban de acuerdo al uso que se le dio

³ En la codificación utilizada, (0) equivale a «meseta de 1.700», (1) a «meseta de 1.800», y (2) a «meseta de 1.900».

al suelo dentro del sitio, para tener parámetros de comparación.

IV. Los recintos con estructuras anexas (REA) (categoría A)

Estos recintos se localizan solamente en los dos primeros niveles de glacis que componen el asentamiento (meseta 1700 y 1800 m.s.n.m). Poseen una ubicación generalmente periférica respecto a la zona de concentración de los SPA, pero se hallan muy cerca de ellos. Muchos se encuentran relativamente próximos a terrazas. En algunos casos se presentan en número de dos por cada SPA y pegados a ellos; en otros casos se disponen a una distancia de aproximadamente 200 m.

Cada sitio está integrado por un recinto mayor con una o dos estructuras anexas adosadas. Las construcciones poseen las siguientes morfologías: 1) recinto mayor subcircular a subovalado, con diámetros de 6,50 m a 16,50 m, con estructura anexa de 1,00 m a 2,80 m de largo (figs. 3, 4 y 5); 2) recinto subrectangular, con ancho de 3,70 m a 6,00 m y largo de 4,80 a 18,00 m, con estructura anexa de 1,80 m por 2,30 m (fig. 6). Al-

gunos sitios que no fueron trabajados hasta el momento poseen dimensiones mayores, llegando a alcanzar los 20,00 m de longitud.

Características constructivas

En general las paredes de los recintos mayores (RM) poseen una altura que va desde los 60 cm a los 110 cm; esto varía de acuerdo a su grado de conservación. En las estructuras anexas (EA) la altura varía entre los 40 cm y los 60 cm (figs. 7 y 8).

En algunos casos pudimos comprobar que la EA se dispone sobreelevada con respecto al recinto mayor; a veces abren hacia el interior del recinto, y otras, hacia el exterior, sin comunicación con el recinto mayor (fig. 9). Las paredes están construidas con rocas metamórficas (esquisto en su mayoría). No hemos descubierto hasta ahora ninguna evidencia que sugiera, con seguridad, que estos recintos estuvieran techados; no obstante, no descartamos la posibilidad de la existencia de algún tipo de techumbre, adyacente a los muros del recinto mayor, porque en las proximidades de los muros suelen concentrarse relativamente abundantes restos carbonizados.



Figura 3. Recinto 39 (1).

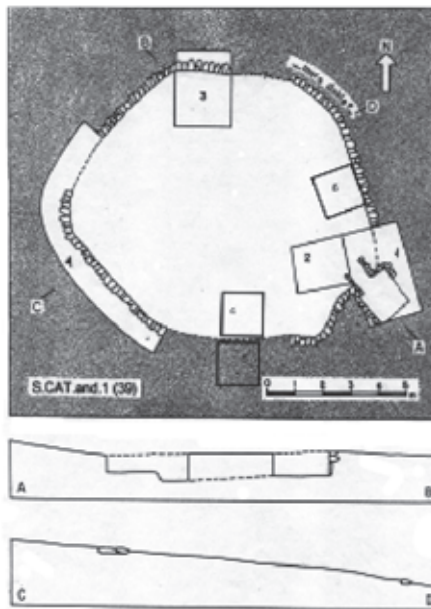


Figura 4. Recinto 24 (1).

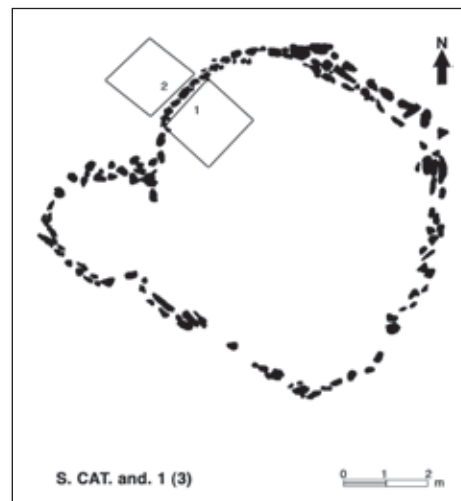


Figura 5. Recinto 3 (1).

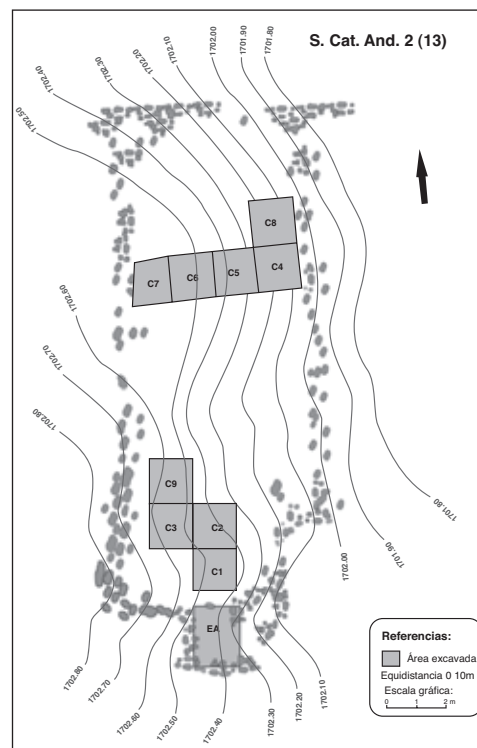


Figura 6. Recinto 13 (1).



Figura 7. Muro recinto 13 (1).



Figura 9. Estructura anexa recinto 23 (1).



Figura 8. Muro recinto 39 (1).

La construcción se realizó considerando las variaciones del terreno, por cuanto los recintos se disponen, generalmente, en zonas de pendiente. En el punto más alto del terreno se realizó un muro simple imitando la técnica de construcción de los muros de contención. En el punto más bajo se observa un muro doble de piedras relleno por tierra (véase fig. 3).

Los recintos que no se encuentran en zonas con una pendiente marcada presentan paredes formadas por un muro simple de piedras en todo su perímetro (véase fig. 5).

El acceso al recinto mayor se localiza generalmente contiguo a la estructura anexa. El acceso desde la EA al RM generalmente se presenta demarcado por dos jambas verticales que configuran una puerta de acceso muy pequeña. Sin embargo, en el caso particular del recinto 13(2) pudimos comprobar que no existe comunicación entre ambos, ya que la sección del muro que las unía estaba totalmente cerrada.

El nivel de ocupación efectiva se identificó a distintas profundidades de acuerdo a cada recinto. Lo que pudimos comprobar en casi todos los casos, a excepción del recinto 24 (1), es que siempre existe un solo nivel de ocupación, y que éste coincide con el nivel de base del muro.

Estos recintos no presentan las mismas características de los pisos presentes en los SPA, conformados por una superficie preparada. En nuestro caso el piso no se encuentra preparado y se determinó porque coinciden con la base del

muro, asociación de material cultural, su mayor compactación (que fue posible de comprobar a través de los análisis pedológicos) y por la existencia de niveles estériles por debajo de éste.

Descripción de los recintos excavados

En el siguiente apartado trataremos de exponer brevemente las características de la matriz sedimentaria de cada uno de los recintos trabajados.

En cada caso se describirá de forma breve los materiales recuperados en el nivel de ocupación efectiva en cada uno de los sondeos correspondientes por cada recinto trabajado con la finalidad de proporcionar una idea general de los contextos.

Recinto 39 (1)

Se sitúa en la meseta de 1700 m, sobre un nivel de glacis, en un lomada media baja, con pendiente pronunciada de hasta 25%. La vegetación es xerófila, achaparrada y está conformada por arbustos leñosos.

Morfología. Posee forma semicircular, mide 11 m de longitud y 9 m de ancho con una pequeña estructura adosada al SO, de 1,20 m × 1,30 m (véase fig. 3).

Nivel de ocupación. Se identificó a los 110 cm de profundidad aproximadamente.

Matriz sedimentaria. Se identificaron cuatro niveles de sedimentación natural, que serán denominados I, II, III y

IV; este último corresponde a una capa estéril, por lo que no será descrito.

NIVEL I. La presencia de material cultural es prácticamente nula. Posee un sedimento de color pardo grisáceo, textura franca; estructura en bloques aplanados; ligeramente duro; raíces abundantes; pH 9,17. Posee una potencia de 25 a 33 cm y fue identificado pedológicamente como Hz A.

NIVEL II. Este nivel corresponde al tiempo en que el recinto fue abandonado. Aparecen numerosas piedras de derrumbe de los muros, material cerámico y lítico. El sedimento es de color más oscuro pardo, de textura franco-arenosa, estructura en bloques aplanados, ligeramente duro, ligeramente plástico, no adherente; pH 9,15; concreciones de carbonato de calcio; pocas raíces. Posee una potencia 50 a 55 cm, y pedológicamente corresponde a Hz ACK.

NIVEL III. Corresponde al nivel de ocupación del recinto, y contiene espículas de carbón, restos óseos y material cultural. Presenta un color pardo, textura franca, estructura en bloques aplanados, abundantes venillas de carbonato; duro; pH 9,27. Pedológicamente corresponde a un Hz Ck. Posee una potencia de 15 a 20 cm. aproximadamente

Material cultural. Se efectuaron seis sondeos. En el caso de los sondeo 1 y 4 se recuperaron solamente algunos fragmentos de cerámica de tamaño pequeño en el nivel de ocupación.

SONDEO 2. Es una prolongación del sondeo 1. Se recuperaron fragmentos cerámicos, desechos de talla en cuarzo, restos óseos de camélidos y restos de carbón.

SONDEO 3. Se recuperaron fragmentos de cerámica, dos molares humanos y en el sector NE se registró un área de rubefacción y los restos de un tronco quemado. Lamentablemente, estas muestras no fueron tomadas por nosotros y hoy están extraviadas.

SONDEO 6. Se recuperaron fragmentos de cerámica en posición horizontal con evidencias de alteración térmica en asociación, espículas de carbón y una lente de ceniza de 15 cm de potencia.

SONDEO 5. Se recuperaron fragmentos cerámicos. Se identificaron los siguientes horizontes diagnósticos: A/AC/C/2C. Las características sedimentológicas son muy similares a las descritas anteriormente, aquello que varía son los indicadores pe-

dológicos, sobre todo materia orgánica y PEA cuyos resultados serán discutidos más adelante.

Recinto 3 (1)

Se sitúa en la meseta de 1.700 m, sobre un nivel de glacis de escasa pendiente (1-3%). La vegetación presenta las características descritas anteriormente.

Morfología. Posee forma circular con una pequeña estructura adosada de forma aproximadamente circular. Las dimensiones del recinto mayor son: 8,60 m de longitud por 6,50 m de ancho; las del recinto pequeño: 2,80 m de longitud por 2,50 de ancho. Las paredes están formadas por un muro simple de piedras en toda su extensión (véase fig. 5). En la superficie se encontraron restos de material cerámico y lítico, producto del huaqueo que se realizó en el interior de la pequeña estructura anexa y en un pozo cercano a ésta.

Nivel de ocupación. Se identificó a los 80 cm de profundidad aproximadamente.

Matriz sedimentaria. Se identificaron cuatro niveles de sedimentación natural, que serán denominados I, II, III y IV; este último corresponde a una capa estéril por lo que no será descrito.

NIVEL I. Contiene poco material cultural, y está formado sólo por fragmentos de cerámica producto del acarreo de material. El sedimento presenta una coloración pardo, textura franco arenosa, estructura en bloques; ligeramente duro; raíces abundantes; pH 8,94. Pedológicamente corresponde al Hz A. Posee una potencia de 35 cm.

NIVEL II. Este nivel corresponde al momento de abandono de la vivienda. Aparecen algunas piedras de derrumbe del muro, material cerámico y lítico. El sedimento es de color pardo-amarillento oscuro, textura franco-arenosa, estructura en bloques redondeados, es suelto y blando; pH 9,1; pocas raíces. Corresponde pedológicamente con Hz AC. Potencia de 34 cm.

NIVEL III. Corresponde al nivel de ocupación del recinto, y contiene espículas de carbón, restos óseos y material cultural. El sedimento posee color pardo muy claro, textura franco-arenosa, estructura en bloques redondeados, suelto y blandos abundantes venillas de carbona-

to; pH 8,91. Corresponde pedológicamente a Hz Ck1. Potencia de 10 cm.

Material cultural. Se efectuó un solo sondeo en el interior del recinto (sondeo 1) y otro en el exterior (sondeo 2).

CUADRÍCULA 1. Se recuperaron huesos largos, fragmentos de costillas y vértebras de camélido, huesos de mamíferos de tamaño mediano y huesitos de roedor. En cuanto al material lítico, se recuperaron desechos de talla y una lámina de esquisto, así como también pequeñas láminas de mica a los 40 cm y una canana. El material cerámico se compone sólo de fragmentos; los más interesantes corresponden a dos fragmentos que fueron identificados estilísticamente como Aguada.

CUADRÍCULA 2. Se definieron los siguientes horizontes: A/AC/C/2C1/2C2. Las características sedimentológicas son muy similares a las descritas anteriormente, aquello que varía son los indicadores pedológicos, sobre todo materia orgánica y PEA, cuyos resultados serán discutidos más adelante. No se recuperó material cultural.

Recinto 24 (1)

Se sitúa en la meseta de 1.700 m, sobre un nivel de glacis, en una lomada baja, con pendiente de 3%. La vegetación es xerófila, achaparrada y está conformada por arbustos leñosos.

Morfología. Posee una forma subrectangular con un pequeño recinto adosado aproximadamente rectangular que se abre hacia el interior de la estructura. En el sector SE y SO, el recinto posee un muro simple de piedras, y en el sector NE y parte del NO posee un muro doble de piedras relleno con tierra. Éste abarca la estructura anexa, esta posee en forma adicional en su interior otra hilera de piedras que la rodea.

No se observaron fragmentos cerámicos ni líticos en superficie (véase fig. 4).

Nivel de ocupación. Se identificó entre los 108 cm y los 115 cm de profundidad aproximadamente.

Matriz sedimentaria. Se identificaron cuatro niveles de sedimentación natural, que serán denominados I, II, III, y IV; este último corresponde a una capa estéril por lo que no será descrito.

NIVEL I. La presencia de material cultural es escasa. Posee un sedimento de co-

lor pardo, textura franco-arenosa, estructura en bloques aplanados, ligeramente duro, raíces abundantes; pH 8,35. Posee una potencia de 30 cm y fue identificado pedológicamente como Hz A.

NIVEL II. Este nivel corresponde al tiempo en que el recinto fue abandonado. El sedimento posee un color pardo-amarillento oscuro, textura franco-arenosa, estructura en bloques redondeados, abundantes venillas de carbonato; pH 9,07. Posee una potencia de 85-85 cm, y pedológicamente corresponde a Hz Ck1.

NIVEL III. Corresponde al nivel de ocupación del recinto, y contiene espículas de carbón restos óseos y material cultural. Presenta un color pardo muy claro, textura franca, estructura en bloques aplanados, pH 9,14; pedológicamente corresponde a un Hz 2Ck2. Potencia de 15 cm, aproximadamente

Material cultural.

CUADRÍCULA 1. Se hallaron gran cantidad de fragmentos cerámicos y fragmentos óseos, algunos de ellos quemados. Por debajo de estos se recuperaron gran cantidad de huesos calcinados; el material lítico está representado por una concha rota, una mano de mortero y desechos de talla de cuarzo y esquisto. La base del muro se encuentra a 1 m de profundidad.

CUADRÍCULA 2. Se recuperaron restos de huesos calcinados de camélido en muy mal estado de conservación. Cuatro centímetros por debajo de éstos después aparecieron fragmentos quemados de mamífero indeterminado. Por debajo de éstos se hallaron fragmentos de cerámica hasta el 1,30 m de profundidad.

CUADRÍCULA 3. Es una extensión de la cuadrícula 2. Se recuperaron fragmentos de hueso calcinado formando pequeños grupos. Algunos aparecen en asociación con material cerámico y otros huesos no calcinados. El material lítico aparece representado por un núcleo y gran cantidad de desechos de talla. El piso, que se encuentra a 1,09 m de profundidad aproximadamente, es definido por su extrema dureza y en él aparece material cerámico, óseo y una cuenta de collar de concha. El material lítico está constituido por desechos de talla, un martillo y un percutor. Sin embargo, por debajo de éste se sigue encontrando material cerámico, lascas de cuarzo y cuarcita y material óseo, en concreto una vértebra de camélido.

CUADRÍCULA 4. Ésta se efectuó sobre la pared Este del recinto, y la base del muro se localizó a los 0,40 m. No hay indicación de hallazgo de material cultural. Pensamos que las diferentes alturas que presenta el muro del recinto tienen que ver con la forma del relieve, dado que el nivel de ocupación se determinó siempre cerca de los 108-115 cm de profundidad.

CUADRÍCULA 5. Sólo se hallaron fragmentos de mamífero indeterminados, y piedras producto del derrumbe del muro.

CUADRÍCULA 6. Ésta se realizó sobre la pared Norte (externa) del recinto. Se excavó hasta una profundidad de 0,40 m, recuperándose restos óseos.

CUADRÍCULA 7. No se registraron restos culturales de ningún tipo.

CUADRÍCULA 8. Abarca todo el perímetro interno de la estructura anexa. A los 0,40 m de profundidad comienzan a aparecer restos de fragmentos cerámicos, y a esta profundidad se encuentra la base del muro, coincidiendo con el piso de ocupación. Por lo tanto, se considera que esta pequeña estructura se encuentra sobreelevada con respecto al recinto mayor. El acceso a ella se efectúa por una entrada muy estrecha demarcada por jambas dispuestas verticalmente.

CUADRÍCULA 10. A partir de los 0,85 m de profundidad comienzan a ser muy claras las lentes de ceniza y aparecen en gran cantidad espículas y fragmentos de carbón. Esto se continúa hasta el límite del piso de ocupación, que se encuentra a 1,10 m de profundidad. Éste es definido por presentarse mucho más compacto, con abundante restos de carbón y ceniza, cerámica en posición horizontal quemada y fragmentos de hueso de camélido y roedor.

CUADRÍCULA 11. Se recuperaron gran cantidad de fragmentos cerámicos. Se determinaron los siguientes horizontes diagnósticos: A/C/2C. Las características sedimentológicas son muy similares a las descritas anteriormente, y lo que varía son los indicadores pedológicos, sobre todo materia orgánica y PEA, cuyos resultados serán discutidos más adelante.

Recinto 13 (2)

Se sitúa en la meseta de 1.800 m, sobre un nivel de glaciés, en el punto más bajo

de una lomada media-alta, con una pendiente del 30% aproximadamente. La vegetación es xerófila, achaparrada y está conformada por arbustos leñosos.

Morfología. El recinto mayor mide 18 m de largo y 6 m de ancho, y presenta algunos de sus ángulos redondeados conformando una planta subrectangular. La estructura anexa posee 2,30 m de largo y 1,80 m de ancho. No se observaron fragmentos cerámicos ni líticos en superficie (véase fig. 6).

Nivel de ocupación. Se identificó un nivel de ocupación efectiva a los 65-75 cm de profundidad con respecto a la superficie, tanto para la Estructura Anexa (EA) como para el Recinto Mayor (RM).

Matriz sedimentaria. Se identificaron cuatro niveles de sedimentación natural, que serán denominados I, II y III.

NIVEL I. La presencia de material cultural es escasa. El sedimento posee un color pardo grisáceo, textura franca; estructura en bloques aplanados; ligeramente duro, con raíces abundantes. Posee una potencia de 25 cm y fue identificado pedológicamente como Hz A.

NIVEL II. Este nivel corresponde al tiempo en que el recinto fue abandonado, posee rocas producto del derrumbe del muro, restos óseos de roedor y algunos fragmentos cerámicos. El sedimento es de color pardo; textura franco-arenosa; estructura en bloques aplanados; blando, pocas raíces. Posee una potencia de 35 cm, y pedológicamente corresponde a Hz AC.

NIVEL III. Corresponde al nivel de ocupación del recinto, contiene espículas de carbón, restos óseos y material cultural. Presenta un color pardo, textura franca, estructura en bloques aplanados, pedológicamente corresponde a un Hz C. Potencia de 15 cm aproximadamente.

Material cultural. Se excavó el recinto por cuadrantes. En la EA se realizó una cuadrícula que cubría prácticamente toda su superficie, y a partir de ésta se extendieron hacia el interior del RM 3 cuadrículas (sector 1). En el centro del recinto se excavaron cinco cuadrículas que abarcaban el ancho del recinto (sector 2).

SECTOR 1. Estructura anexa: se recuperaron algunos fragmentos de cerámica y fragmentos de un aerófono incompleto. Recinto mayor: dentro del material lítico se recuperaron abundantes desechos de talla, sobre todo de cuarzo, dos

núcleos (cuarzo y basalto) y 5 artefactos (3 cuarzo, 1 filita y 1 andesita). Integrando el contexto se hallaron fragmentos de cerámica, fragmentos óseos de mamífero de tamaño mediano y huesitos de roedor.

SECTOR 2. En este caso el material cultural que se recuperó es escasísimo; sólo contamos con algunos fragmentos de cerámica y desechos de talla de cuarzo. En la cuadrícula 9 se recuperaron fragmentos de cerámica con señales de alteración térmica y algunos fragmentos de carbón.

Características pedológicas

En general podemos decir que los suelos de esta región se han desarrollado en serranías y faldas de sierras con relieve abrupto, bajo un clima semiárido con precipitaciones inferiores a la evapotranspiración, lo que le confiere al suelo un déficit hídrico a lo largo de todo el año. Esto, sumado a la presencia de una vegetación muy escasa, que aporta poca materia orgánica a los suelos, y al carácter originario de los mismos, compuesto en profundidad por un material predominantemente limoso (loess) de color pardo, enterrado por un material de acarreo fluvial (formado principalmente por arenas muy finas, grisáceas), les imprimen características muy particulares, por lo que no han llegado a formarse suelos con perfiles bien diferenciados.

Todo esto conduce a la ausencia de horizontes diagnósticos, lo que llevó a clasificar los suelos de la región, según la clasificación internacional (Soil Survey Staff, 1998), dentro del Orden Entisol, Sub Orden Psamment, Gran Grupo Torripsamment y a nivel de Sub Grupo como Typic Torripsamment.

Perfil intrasitio

En general podemos decir que estos suelos responden a las características ambientales antes mencionadas, con una secuencia de *horizontes* A/AC/C/2C, con un leve oscurecimiento en el horizonte superficial, que denota un leve proceso de melanización, que desaparece en el segundo horizonte. En general, se trata de un material formado predominantemente por arena fina, que disminuye algo en profundidad y, como

consecuencia de eso, se determina un leve aumento en los contenidos en limo y arcilla.

Del análisis de los distintos parámetros edáficos, que fueron determinados en campo y en laboratorio, queremos destacar:

- La consistencia del suelo, que luego se comprobó, con la determinación del *peso específico aparente (PEA)*, que es duro en superficie, blando en la zona central y se vuelve nuevamente duro en profundidad, coincidiendo con lo que arqueológicamente se determinó como nivel ocupacional.
- Los contenidos en *carbono y materia orgánica* disminuyen gradualmente en profundidad, y a lo largo de todo el perfil los valores son muy bajos (suelos extremadamente pobres), típicos de estos tipos de suelos y de estas condiciones ambientales. Esto se refleja en los colores muy claros de los horizontes, donde el proceso de melanización es poco evidente.
- En cuanto a los valores de *acidez (pH)*, se mantienen prácticamente constantes en profundidad, con valores bastante altos (fuertemente alcalinos), salvo en superficie, que es un poco más bajo, evidenciando un escaso lavado y disolución de sales y un contenido algo superior en materia orgánica.

Perfil extrasitio

En general las características edáficas son muy similares a las registradas dentro de cada recinto y la única diferencia está dada por los valores de PEA, que no presentan un aumento a la altura de lo que se identificó como nivel de ocupación. Se trata de suelos incipientes, que responden coherentemente con las condiciones ambientales donde se han desarrollado.

VI. Rango de actividades desarrolladas

Sobre la base de la información recabada a partir de las excavaciones, consideramos que se desarrolló un rango de actividades vinculadas con:

Elaboración y mantenimiento de tecnofacturas

Hasta el momento se analizó en profundidad el material lítico correspondiente a los sitios 13 (2) y 39 (1). El material de los restantes recintos se encuentra en proceso de análisis y, hasta el momento, hemos podido comprobar que presenta las mismas características generales. A partir del análisis fue posible determinar que en el interior de estos recintos se llevaron a cabo tareas vinculadas con la formatización, regularización y/o mantenimiento de instrumentos líticos, actividades de reducción de núcleos y extracción de formas base. El conjunto total de desechos de talla correspondiente al RM está constituido por setenta y un (71) fragmentos. El 88,73% corresponde a cuarzo, y el resto a esquisto y basalto. Para su análisis tuvimos en cuenta los siguientes aspectos:

1. *La frecuencia con que los desechos de talla se presentan fracturados con y sin talón (categoría 1) y enteros (categoría 2).* Al respecto debemos indicar una importante representatividad de los desechos fracturados: lascas fracturadas con (LFCT) y sin talón (LFST) con un 92%, sobre las lascas enteras (LENT) con cerca del 8%.

2. *Dimensiones que presentan los desechos.* Para esto utilizamos las categorías litométricas esbozadas por Aschero (1983, modificado de Bagnoli 1971). Para este trabajo se consideró únicamente el número mínimo de desechos (NMD), esto es, el total mínimo real de los desechos en la muestra constituidos por LENT y LFCT⁴, ya que las otras categorías no se adecuan al esquema utilizado. Existe un predominio de desechos de talla de tamaño micro y pequeño. Los tamaños medianos y grandes también se encuentran presentes, pero en menor medida con valores muy bajos.

3. *Anchos de talones* en lascas enteras y en las fracturadas con talón. Se observa que los talones de tamaños menores se presentan con una mayor abundancia (62,7%). La predominancia del primer rango es coherente con lo que observamos más arriba, un predominio en las actividades de mayor precisión, como el retoque de los filos y bordes de artefactos. Sin embargo, las actividades de talla y retalla poseen valores importantes (37,3%).

4. *Presencia de lascas primarias (PR) y secundarias (SE),* implicando reserva de corteza completa o en una única cara. Para este análisis tomamos en cuenta no sólo el NMI, sino también el conjunto de las lascas fracturadas sin talón. Los resultados generales indican un predominio muy fuerte de las lascas internas con una representatividad del 78,08%; las lascas externas están representadas sólo en un 21,02%.

Se registraron instrumentos que se caracterizan por requerir una escasa inversión de energía o formatización sumaria⁵, ya que son de factura simple, siempre unifaciales y presentan escasa o nula formatización. En muchos casos se aprovecharon los filos naturales; lo que está atestiguado por su marcado uso. Hasta ahora la función primaria inferida es la de corte y raspado. Con respecto a los artefactos tallados, sólo se registró una punta de flecha burilante, y una posible punta bifacial, ambas en cuarzo.

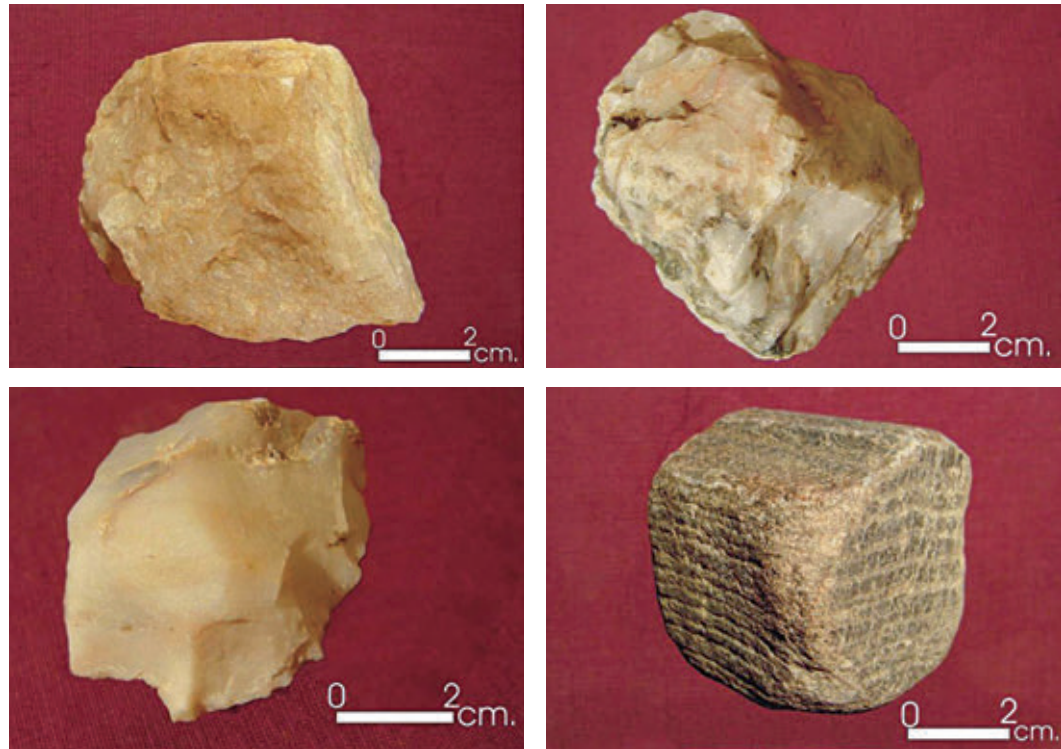
Los artefactos se caracterizan por presentar un tamaño mayor al de los desechos de talla, lo que nos permite confirmar ciertas inferencias realizadas a partir de de los mismos, es decir, esto estaría evidenciando un énfasis en la realización de actividades de regularización y mantenimiento de los instrumentos líticos. Esto se ve reforzado, además, por la escasa presencia de lascas, que de acuerdo a su tamaño, pudieran ser usadas como forma base para la confección de artefactos.

La materia lítica predominante y más usada es el cuarzo, con un porcentaje de abundancia del 82%. Le sigue en abundancia el esquisto, la filita y el basalto con un porcentaje de representatividad del 3,4%. Las restantes materia primas (cuarcita, traquita, andesita) se presentan en porcentajes muy similares de abundancia entre el 0,4% y el 1,6%. Es fácil encontrar rodados, a veces bastante grandes, de todos estos minerales; nosotros hemos hallado rodados de cuarzo que directamente pueden haber sido utilizados como materia prima.

En los sitios 24 (1) y 23 (1) se recuperaron percutores y un cepillo (figs. 10, 11 y 12), y un martillo cuya morfología (cúbica) (fig. 13) no se corresponde con las identificadas hasta el momento para Campo de Pucará (circular, ovalada, subovalada, etc.), que habrían sido usados

⁴ El uso del número mínimo de individuos (NMI) permite controlar la distorsión ocasionada en los conteos por la fracturación de las piezas en dos o más fragmentos. El fragmento con talón y la pieza entera son las que proporcionan una representación más exacta entre el producto de talla y la actividad (Aschero *et al.*, 1993).

⁵ Esto es común en sitios agroalfareros, que a diferencia de los de cazadores-recolectores, tienen la oportunidad de expresarse a nivel estético y simbólico mediante la piedra pulida y la cerámica.



Figuras 10 y 11. Percutores.

Figura 12. Cepillo de cuarcita.

Figura 13. Martillo cúbico.

para el trabajo de metalurgia (martillos sin garganta) o para otros trabajos que requieren mayor poder de percusión (martillos con garganta).

Por último, tenemos que algunos de los núcleos recuperados no estaban agotados y presentaban reservas de corteza.

Procesamiento, consumo y descarte de alimentos

La presencia de evidencias de combustión en casi todos los recintos es muy clara; se localiza en el centro y cerca de los muros, manifestándose a través de lentes de ceniza con una potencia que oscila entre los 10 cm y los 25 cm de longitud, gran cantidad de espículas y fragmentos de carbón asociados al piso⁶. En algunos recintos se registraron asociados a áreas de rubefacción. En todos los casos aparecen asociados a cerámica tiznada y en ocasiones se encuentra totalmente quemada. Pensamos que estos fragmentos formaron parte de las vasijas que sirvieron para la cocción de los alimentos. Formando parte de este contexto se encuentran fragmentos de huesos quemados; en algunos casos se pudo determinar que correspondían a *Lama* sp.

La presencia de la mano de moler y las cananas sugiere que se llevaron a cabo tareas de preparación de alimentos.

Se considera que se llevaron a cabo actividades cotidianas con énfasis en el consumo de camélidos, y que posiblemente los animales entraran al recinto luego de un proceso inicial de trozamiento (la mayor parte de los hallazgos corresponden a fragmentos de *Camelidae*, tratándose en algunos casos de individuos jóvenes); los restos que se presentan con mayor frecuencia corresponden a vértebras, costillas y huesos largos.

La posición de los fogones, bastante alejados del vano que une ambos recintos y carentes de deflectores de aire, nos sugiere, también, que estos recintos no estaban totalmente techados. Una excepción la constituye el recinto 24 (1), ya que durante la última excavación localizamos un fogón muy cerca de la zona de entrada al recinto.

Limpieza

Por la naturaleza del material cultural recuperado, creemos que los habitantes de

⁶ La presencia de estas evidencias de combustión, restringidas a sectores definidos del recinto, difiere claramente de la de los techos que se encuentran en los sitios «patrón Alamito» estudiados, que cubren en su totalidad el piso de los recintos.

estas viviendas las limpiaban depositando la basura en otra zona. Los fragmentos cerámicos son de tamaño pequeño y pertenecen a distintas piezas, dadas las características distintas de pasta y decoración, sumado al hecho de que no remontan. El material lítico está compuesto casi exclusivamente por desechos de talla de tamaño pequeño.

En relación a este punto consideramos que la limpieza periódica de los pisos puede cambiar de posición y reducir en gran parte la cantidad de material cultural presente en los niveles de ocupación, introduciendo, de esta manera, un sesgo de representatividad de los materiales en relación a las actividades realizadas en el interior de la vivienda. A propósito, Schiffer (1972) propone un principio general que considera que cuanto más prolongada sea la ocupación de un área de actividad, una unidad habitacional o un asentamiento, menor será la expectativa de encontrar una gran cantidad de restos en el lugar donde se llevo a cabo originalmente determinada actividad. Por el contrario, es posible esperar que en sitios que presentan cortos períodos de ocupación y en los que se llevaran a cabo actividades específicas (como lugares de matanza) contengan una gran cantidad de residuos primarios. De esta manera, son la intensidad de la ocupación, la frecuencia de uso de los espacios, la variabilidad de las actividades llevadas a cabo ellos y la cantidad de desechos generados como resultado de dichas actividades, las variables fundamentales que gobernarán el flujo de desechos desde su lugar de uso (desecho primario), a su lugar de depositación final (desecho secundario). Cuanto mayor sean las densidades de todos estos factores, mayor será la organización de los sistemas de desechos.

De acuerdo con esto, consideramos que en estos recintos existió un mantenimiento sistemático que involucró un barrido programado y la posibilidad de transporte y quemado de basura. Cerca de estos recintos se han localizado montículos formados por desechos.

La alfarería

La alfarería no constituye un ítem abundante en la muestra, y a esto debemos sumarle el estado fragmentario en el que

se presenta conformada por tiestos de reducidas dimensiones que no remontan. Éstos poseen un tamaño promedio de 3 a 5 cm, llegando algunos a alcanzar los 7 cm de longitud. Dadas estas condiciones, no fue posible recuperar ninguna pieza completa.

Debido a la naturaleza del material y la poca información que podía aportar, llevamos a cabo un análisis de la pasta y decoración con la finalidad de arribar a su adscripción cultural. En casi todos los casos la alfarería se corresponde con los tipos identificados para el área, tanto los de factura ordinaria como fina⁷. La única excepción la constituyen tres fragmentos Aguada que proceden del sitio 3 (1) (figs. 14, 15 y 16) que se registraron al nivel de ocupación junto con un fragmento Ciénaga III (fig. 17) representado por una figura zoomorfa (mono), considerada de transición entre Ciénaga y Aguada en la secuencia arqueológica del valle de Hualfín (González y Cowgill, 1975: 390)⁸.

La muestra se caracteriza por presentar un grupo de fragmentos de manufactura ordinaria que presentan señales de alteración térmica. Pensamos que éstos formaron parte de piezas que participaron en las tareas de cocción de alimentos, lo que estaría atestiguado en algunos casos por la presencia de residuos en una de sus caras. Hasta el momento pudimos comprobar que los residuos corresponden a restos de materia orgánica. Ahora los estamos analizando en profundidad para conocer su composición.

La única pieza que se recuperó durante las excavaciones es un fragmento de aerófono ubicado en el ángulo NE de la EA del recinto 13 (2). Se encontraba en posición horizontal fragmentado, pero, sin embargo, conservaba su forma original. Se caracteriza por poseer una pasta muy fina de color negro pulido; tiene dos perforaciones para suspensión, y tres orificios para sonorización, dos de las cuales están abiertas en sendas proyecciones tubulares (fig. 18). En la parte superior posee unas aplicaciones al pastillaje aparentemente zoomorfa. Su función primaria es la de instrumento musical. Este tipo de instrumentos, ya sea fragmentados o enteros, fueron hallados con anterioridad en montículos y recintos de los sitios «Patrón Alamito», presentando las mismas características morfológicas (fig. 19).

⁷ Para una información más detallada de las características de cada tipo, consultar Núñez Regueiro, 1998.

⁸ Ratificada por las investigaciones de Sempé y Baldini, que consideran dicho icono como «proveniente del sustrato Ciénaga» (Sempé y Baldini, 2005: 66).



Figuras 14, 15 y 16. Aguadas.

Figura 17. Ciénaga III.

Cronología

El ordenamiento de los conjuntos cerámicos en series de tipos de valor cronológico-cultural, nos indica la existencia de una cierta contemporaneidad de estos recintos y la ocupación en Campo del Pucará por parte de Condorhuasi-Alamito.

El análisis de la cerámica hallada en los distintos sitios permitió ubicarlos cronológicamente dentro de la secuencia obtenida para Campo del Pucará (Núñez Regueiro, 1998), arrojando los siguientes resultados:

RECINTO 3 (1). Se ubica como posterior a la Fase II ya que en él aparecen dos fragmentos Aguada de estilo Hualfín grabado⁹.

RECINTO 23 (1). Se ubica en la Fase II de Alamito.

RECINTO 24 (1). Se ubica a fines de la Fase I y Fase II de Alamito.

RECINTO 32 (1). Se ubica a fines de la Fase I.

RECINTO 39 (1). Se ubica a fines de la Fase I y comienzos de la Fase II de Alamito.

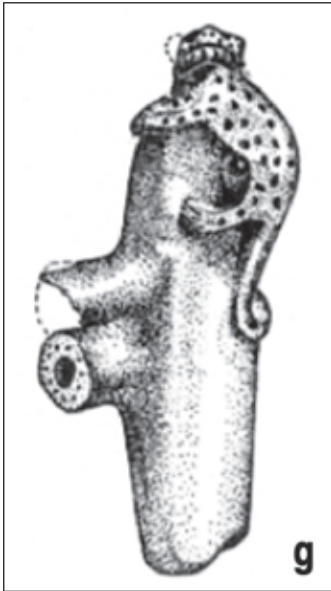
RECINTO 13 (2). Se ubica en la Fase II de Alamito.

Hasta el momento no se realizaron dataciones radiocarbónicas debido a que no fue posible recuperar material para datar. En el caso del carbón registrado, es escaso y de tamaño reducido, no permitiéndonos reunir la cantidad necesaria para llevar a cabo tal análisis. Sin embargo, consideramos que lo que está claro es que a nivel de asentamiento sí existió esta contemporaneidad en la ocupación del área debido a que los SPA y la REA poseen contextos arqueológicos similares en lo artefactual y arquitectónico.

V. Conclusiones generales

En primera instancia, podemos decir que estos sitios presentan una cierta variación en su forma y extensión, pero mantienen constantes sus características constructivas y su patrón arquitectónico. Son distinguibles de los demás sitios por sus características diferenciales, asociadas a espacios excluidos del «patrón Alamito». El tamaño de los recintos mayores sugiere que el número de individuos que formaba parte del grupo coresidencial variaba desde cerca de 3 ó 4 individuos, hasta 8 ó 9 ocupantes, para las viviendas más grandes.

⁹ Consideramos innecesaria la descripción e ilustración de la cerámica, que ha sido extensamente descrita e ilustrada en trabajos anteriores (por ejemplo, González, 1998; Núñez Regueiro, 1975, 1998).



Figuras 18 y 19.
Aerófonos.

Aún resulta difícil determinar el panorama completo de las áreas de actividad de cada sitio, dado que no se excavó un recinto en su totalidad, lo que nos permitiría ver con mayor claridad la distribución de materiales y sus asociaciones. Sin embargo, de acuerdo con lo que hemos observado hasta el momento, consideramos que estos recintos nos brindan elementos importantes para empezar a definir una *unidad doméstica*: el tipo de construcción definida, con un patrón específico, con pared de pirca simple y doble; y las dimensiones de los recintos, que presentan gran amplitud y la presencia de piso de ocupación, que hasta ahora es uno solo.

El conjunto de artefactos obtenido y las estructuras identificadas nos brindan información sobre actividades cotidianas que se llevaron en su interior. Aunque en ellas existan diferencias formales, la mayoría se relacionan a espacios de uso doméstico.

Aún resulta difícil inferir la periodicidad con que se realizaron estas tareas, así como también resta establecer qué actividades se realizaron en el exterior de estas viviendas, y ver cómo se articulan estas tareas con las que se realizaban en el interior de los SPA.

Un aspecto notable de los espacios domésticos analizados es su relativa homogeneidad a lo largo del tiempo (desde fines de la Fase I hasta el momento posterior a la Fase II, según se despren-

de del análisis cronológico efectuado). La única diferencia está dada por el tamaño, sin que intervengan otros elementos que las diferencien a nivel estructural como diseño, accesibilidad o calidad.

Los análisis pedológicos nos permitieron caracterizar los suelos del área, y los valores de peso específico nos demostraron que existe una mayor compactación en el último nivel identificado, coincidiendo con lo que consideramos como piso de ocupación.

Existe un número importante de elementos culturales que nos están marcando la existencia de ciertas diferencias entre los REA y los SPA:

a) *Patrón arquitectónico y complejidad estructural*

Los *recintos B* presentan columnas de piedra (su función era sostener los tirantes del techo, las que no son de piedra son de tierra que han sido recubiertas con barro batido en su totalidad). Al parecer, para sostener esta estructura se construía un muro de contención a su alrededor. Poseen una morfología similar a un «ojo de cerradura» (Núñez Regueiro, 1998), con un pasillo de entrada. Los *recintos A*: sin techo, paredes bajas de tierra recubierta con barro batido, poseen morfología trapezoidal.

Los REA comparten con los SPA la *técnica constructiva* que se utiliza para la edificación de muros de contención y

plataformas descrita anteriormente, pero que exhiben una menor inversión de energía y tiempo en la construcción de estos recintos en comparación con la elaborada arquitectura que presentan las estructuras que forman parte de los SPA.

b) *Los pisos*

En los SPA, en todos los casos se registraron pisos preparados que se caracterizan por estar muy bien consolidados, revocados con barro batido, presentando una superficie casi bruñida. Los pisos de los REA no se encuentran preparados, los identificamos por la asociación de material cultural, su posición horizontal y la asociación, en algunos casos, con estructuras de combustión. Siempre se encuentran a la altura de la base del muro que forman las paredes de los recintos.

c) *Artefactos líticos*

Todos los percutores, muy abundantes, que se han hallado en Campo del Pucará, tanto en superficie como en un contexto de excavación determinado, están hechos sobre andesita. En nuestro caso hemos encontrado dos que están hechos sobre cuarcita. Como explicamos anteriormente los martillos de Alamito poseen una morfología totalmente diferente.

d) *Presencia de un solo nivel de ocupación*

En los recintos que fueron identificados funcionalmente como talleres metalúrgicos y/o espacios domésticos y en las habitaciones se han registrado superposiciones de pisos, como parte de las tareas de refacción de las viviendas, pero que obedecen siempre a una misma ocupación. En el caso de los REA excavados pudimos comprobar la existencia de un solo nivel de ocupación efectiva.

Sobre la base de lo expuesto, nos planteamos entonces la pregunta de cómo deberíamos interpretar las variaciones a nivel arquitectónico y estructural. ¿Estas diferencias podrían corresponder a una variación dentro del estilo arquitectónico, o en realidad se deben a que se trataba de espacios utilizados por una tradición cultural distinta?. Entonces, en este caso, ¿las diferencias a nivel estructural son tan marcadas como para

obviar el material arqueológico recuperado? Ante esto surgieron una serie de discusiones, a partir de las cuales se sintetizaron algunas hipótesis posibles, a contrastar en trabajos posteriores.

Una primera hipótesis, basada principalmente en los antecedentes bibliográficos que explican la dinámica de las relaciones sociales establecidas en el asentamiento (Tartusi y Núñez Regueiro, 1993; Núñez Regueiro y Tartusi, 1997, Núñez Regueiro 1998, entre otros), sugiere que en un momento se produjo un cambio en la composición del grupo debido a la incorporación de individuos correspondientes a otras entidades socio-culturales (Ciénaga). Entonces, posiblemente, esto produciría la incorporación de nuevas concepciones y prácticas que abarcarían una nueva manera de concebir al espacio. En este caso, la construcción de los espacios y las actividades que los originan, presentarían una modificación sustancial generando, en principios, nuevos espacios de acción. Por causas expuestas más adelante, consideramos que esta hipótesis no es posible.

Una segunda hipótesis sugiere que estos espacios responden a un ordenamiento espacial y jerárquico único que nuclea a toda la población residente. En este caso podríamos considerar la modificación de la construcción edilicia del espacio como una respuesta a las necesidades de la vida cotidiana, donde no es la incorporación de un nuevo grupo lo que cambia la configuración espacial, sino que son las actividades de la vida cotidiana, a través del tiempo, las que van construyendo y reconstruyendo los espacios materialmente construidos, tanto por las posibles especializaciones de las actividades como por sus ordenamientos en áreas específicas dentro del espacio.

Ahora bien, consideramos que para poder comprender la dinámica establecida en el área es necesario tener en cuenta, dentro del contexto de las variaciones espaciales, todas las formas de la cultura material, no sólo la arquitectura. En primera instancia consideramos que las variaciones en la arquitectura corresponden sólo a una variación dentro del estilo arquitectónico de la construcción que se caracteriza por presentar una complejidad menor que algunas de las estructuras de los SPA pero que cualita-

tivamente son similares en sus contextos. De esta manera, las diferencias que existen entre ellos pueden corresponder a cuestiones posiblemente relacionadas con el rol que cumplían cada una de las personas que habitaban en el sitio. Tal comentario se sustenta en la ausencia de modificaciones sustanciales en el material artefactual.

Aparentemente, y sobre la base de lo que expone Núñez Regueiro (1998) las habitaciones mayores (Recintos B) estaban destinadas al alojamiento de personas encargadas del culto (jefes-shamanes) y las habitaciones menores para el alojamiento de artesanos especializados. Es decir, que estas personas desempeñaban tareas a nivel de oficios rituales y actuaban como centros de producción de artefactos relacionados con la religión (Tartusi y Núñez Regueiro, 1993; Núñez Regueiro, 1998). Teniendo en cuenta esto, entonces podemos pensar en la posibilidad de que pudo haber existido un grupo de personas que no habitaban dentro del anillo y que estaban dedicadas a otro tipo de tareas.

A su vez, podemos decir con certeza que entre los recintos (REA) existen algunos que pueden asumirse como espacios de uso doméstico y, por tanto, resulta difícil pensar que la misma gente que llevó a cabo tareas domésticas en el interior de los SPA las haya llevado a cabo también en los REA.

Bajo estas circunstancias, la jerarquización en el ordenamiento espacial de las clases de unidades y el acceso diferencial probablemente pueden ser leídas como signo de diferenciación a nivel de roles, dentro del mismo grupo social, que se reflejan en áreas de funciones y actividades específicas en la segregación de sectores residenciales. Posiblemente la disposición de las estructuras, que sin lugar a dudas revela un nivel de intencionalidad y planificación del espacio, sea una expresión en la restricción en el acceso al recurso espacio como un ejercicio del poder.

Así, en esta dinámica la arquitectura pudo jugar un rol activo transmitiendo a través de las formas constructivas mensajes de distinción y poder/saber.

Bibliografía

- ACRECHE, N. (2001): «Los cráneos trofeo en Campo del Pucará». *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, 1: 87-93. Córdoba.
- ADAMS (1982): «Review of Susan Kent, Analysing activity areas an etnoarchaeological study of the use of space». *Historical Archaeology*, 21 (1).
- ALBECK, M. E., S. DIP y M. A. ZARBULIN (1997): «Arquitectura y etnicidad en Casabindo». *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*. Tomo II: 211-220. La Plata.
- ASCHERO, C. (1983): «Ensayo para una clasificación morfológica de artefactos líticos». Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.
- ASCHERO, C., L. MANZI y A. GÓMEZ (1993/1994): «Producción lítica y uso del espacio en el nivel 2b 4 de Quebrada Seca 3». *Revista Relaciones. Sociedad Argentina de Antropología*. Tomo XIX. Buenos Aires.
- ETCHEVEHERE, P. (1976): *Normas de reconocimiento de suelos*. INTA. Castelar.
- GIANFRANCISCO, M. S. (2002): *Análisis de estructuras posiblemente destinadas a corrales en Campo del Pucará*. Trabajo Final de la Carrera de Arqueología, Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, UNT. S. M. de Tucumán.
- GONZÁLEZ, A. R. (1998): *Cultura La Aguada, arqueología y diseños*. Filmediciones Valero. Buenos Aires.
- GONZALEZ A. R. y G. COWGILL (1975): «Cronología del Valle del Hualfín obtenida mediante el uso de computadoras». *Actas del Primer Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Museo Municipal Dámaso Arce. Rosario.
- GONZÁLEZ, A. R. y V. A. NÚÑEZ REGUEIRO (1960): «Apuntes preliminares sobre la arqueología del Campo del Pucará y alrededores (Dto. de Andalgalá, Catamarca)». *Anales de Arqueología y Etnología*, 14-15: 114-162. Mendoza.
- MANZANILLA, L. (1986): *Unidades habitacionales mesoamericanas y sus áreas de actividad*. Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- NIELSEN, A. (1996): «Estructuras y jerarquías de asentamiento en Humahuaca en vísperas de la conquista europea (Jujuy, Argentina)». *XXV Aniversario Museo Arqueológico Dr. Eduardo Casanova*: 99-109. Instituto Interdisciplinario de Tilcara. Jujuy.
- NÚÑEZ REGUEIRO, V. A. (1971): «La cultura Alamito de la subárea Valliserrana del Noroeste Argentino», *Journal de la Société des Américanistes*, 60: 7-62. París.
- (1975): «Cronología de los tipos cerámicos de los sitios de Alumbreira, Pcia. de Catamarca (culturas Alamito, Ciénaga y Condorhuasi)». *Actas y Trabajos del Primer Congreso Nacional de Arqueología*: 343-362. Buenos Aires.
- (1998): *Arqueología, historia y antropología de los sitios de Alamito*. Ediciones INTERDEA. S. M. de Tucumán.
- NÚÑEZ REGUEIRO, V. A. y M. R. A. TARTUSI (2000): «Los orígenes de Aguada». *SHINCAL*, 6: 42-57. Catamarca.
- ROLDÁN, F. y A. FUNES (1995): «Espacio doméstico en la Loma Rica de Jujuil (Dpto. Santa María, Pcia. de Catamarca)». *Comechingonia, Revista de Arqueología*, 8. Córdoba.
- SAHLINS, M. (1972): *Stone age economics*. Aldine. Chicago.
- SEMPE, M. C. y M. I. BALDINI. (2005): «La cerámica gris grabada y su contexto funerario», en *La cultura de La Aguada y sus expresiones regionales*, pp. 65-80. EUDELAR. La Rioja.
- SOIL SURVEY STAFF (1998): *Keys to Soil Taxonomy*. United States Department of Agriculture, Soil Conservation Service. 8.^a ed. EE.UU.
- STANISH, C. (1990): «Household Archaeology. Testing models of zonal complementarity in the South Central Andes». *American Anthropologist*, 91 (1): 7-24.
- TABOADA, C. y C. I. ANGIORAMA (2003): «Posibilidades de un enfoque dinámico para el estudio de la arquitectura doméstica prehispánica. Un caso de aplicación en Los Amarillos (Jujuy)». *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 27. Buenos Aires.
- TARTUSI, M. R. A. (m.s.) (2001): *Arqueología del Campo el Pucará: su significado para el análisis de procesos de cambio, relaciones e integración regional, en el área centro sur andina*. Tesis doctoral, en preparación.
- TARTUSI, M. R. A., y V. A. NÚÑEZ REGUEIRO (1993): «Los centros ceremoniales del NOA». *Publicaciones 5, Serie: Ensayos I*. Instituto de Arqueología, Universidad Nacional de Tucumán.
- (1998): «Los sitios de Alamito como antecedente de Aguada». *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, 1: 149-156. Córdoba.
- WILK, R. y W. RAHTJE (1982): «Household Archaeology». *American Behavioral Scientist*, 25.

Relaciones de poder y economía política en Teotihuacan: Investigaciones y orientaciones teóricas actuales

Rosend Rovira Morgado
Universidad Complutense de Madrid

Power and economic relations in Teotihuacan:
Present research and theory

Resumen

Teotihuacan se convirtió en una de las sociedades más complejas e influyentes en el panorama cultural de Mesoamérica durante el Horizonte Clásico. A pesar de la elevada gama de datos de los que disponemos acerca de muy variadas facetas de la sociedad teotihuacana –vida doméstica de tipo multifamiliar, especialización artesanal, ritual funerario, manifestaciones artísticas–, aún desconocemos ciertos aspectos importantes en su organización, tales como los patrones socio-políticos y la articulación de la economía política. El presente trabajo proporciona una visión actualizada en torno al modelo de Estado en Teotihuacan, así como de las manifestaciones económicas que éste generó en el interior de la ciudad.

Palabra clave: Teotihuacan (0-600 d.C.), instituciones administrativas, economía de bienes de prestigio, Estado temprano, *société-à-maison*, linajes señoriales competitivos.

Abstract

Teotihuacan was one of the most complex and influential societies in Middle American culture in the Classic Period. Despite the wide variety of data available on many aspects of Teotihuacan society (multi-family domestic life, specialization by crafts, funeral rites, artistic expression), little is still known about certain important

features of its organization, such as socio-political patterns and economic structures. This paper provides an updated view of the model of the Teotihuacan State and its implications for the intra-city political economy.

Keywords: Teotihuacan (0-600 C.E.), administrative institutions, prestige goods economy, early State, *société-à-maison*, competing noble lineages.

I. Introducción

Del principio de los dioses no hay clara ni verdadera relación, ni aun se sabe nada; mas lo que dicen es que hay un lugar que se dize Teotihuacan, y allí, de tiempo inmemorial, todos los dioses se juntaron y se hablaron diciendo: «Quién ha de gobernar y regir el mundo? ¿Quién ha de ser sol?...»

(SAHAGÚN, 2001: 274)

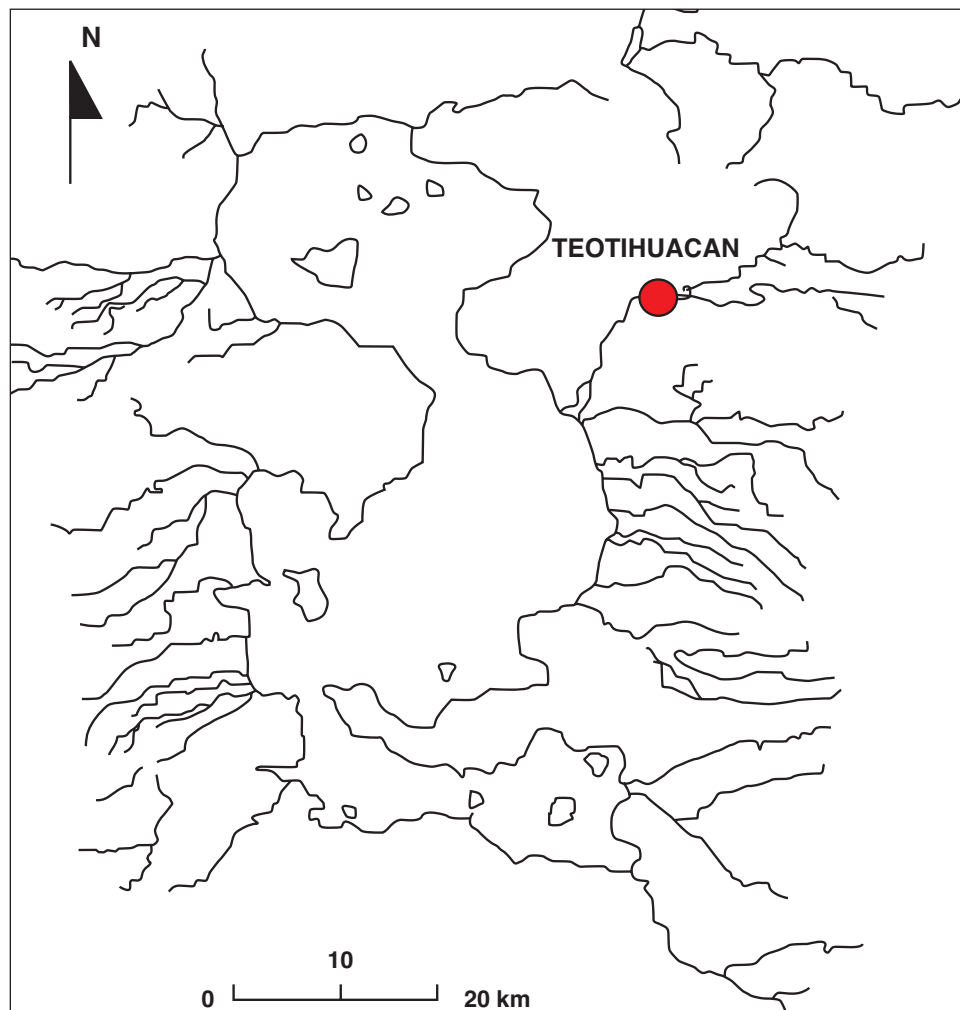
En el imaginario colectivo de los pueblos nahuas del Centro de México, Teotihuacan guardaba una especial importancia. Se trataba del centro del universo por excelencia, el lugar donde los dioses se reunieron y cuyo autosacrificio favoreció la creación de un nuevo tiempo y espacio, otorgando, de este modo, una nueva oportunidad a la humanidad. Era un lugar sagrado, fuente de legitimidad y de afianzamiento del poder por parte de las elites prehispánicas que vieron en sus ruinas el eco de un esplendor pasado.

Cuando México-Tenochtitlan dominaba buena parte de Mesoamérica a inicios del siglo XVI, la antigua cultura de Teotihuacan hacía cerca de novecientos años que había desaparecido. Nació en el umbral de la era cristiana, cristalizándose como un pequeño núcleo de poblamiento en el sector NE de la Cuenca de México (fig. 1), en un ambiente de clima sub-húmedo y semi árido y a una altitud media de 2.450 msnm.

Teotihuacan explotó los recursos naturales y agrícolas de buena parte del Valle de México (McClung de Tapia, 1977; Sanders *et al.*, 1979; Matos Moctezuma, 1990: 43-45). Hacia el año 100 d. C. se había convertido en un próspero núcleo urbano que, con posterioridad, pudo haber llegado a albergar a una población multiétnica cercana a las 125.000 personas (Millon, 1981). Al mismo tiempo, extendió rápidamente sus

redes de influencia por amplias áreas de Mesoamérica durante el Horizonte Clásico Temprano (0-600 d. C.). Estableció contactos más o menos duraderos con la capital zapoteca de Monte Albán (Coggins, 1993: 150; Winter, 1998), con ciertas entidades sociopolíticas de la cuenca baja del río Pánuco y de la Costa del Golfo (García Cook y Merino Carrión, 1991: 24-25), del área de Guerrero-Michoacán y posiblemente de San Luis Potosí. También mantuvo diferentes niveles de interacción política con la zona maya (Braswell, 2003). Dichas relaciones facilitaron el flujo de materias primas exóticas y preciadas –piedra verde, turquesa, concha, pizarra, mica, plumas, cacao...– o de bienes de prestigio –cerámicas y artesanías suntuarias, textiles de algodón...– que la ideología y el ritual político de las elites teotihuacanas requirieron.

Figura 1. Localización de Teotihuacan en el Valle de México (elaborado por R. Rovira).



Teotihuacan instauró una tradición cultural que se perpetuó en Mesoamérica hasta tiempos tardíos, en los albores de la Conquista. Fue considerada el arquetipo de civilidad tanto por sus contemporáneos y como por sus descendientes, la *Tollan* conceptual e imaginaria con la que se aludía al ideal de vida urbana compleja en la mentalidad prehispánica.

II. El modelo de Estado en la historiografía tradicional de Teotihuacan

La literatura científica que ha abordado la caracterización teórica del Estado en Teotihuacan ha acostumbrado a posicionarse en los modelos argumentativos basados en la ecología cultural, el evolucionismo y el materialismo histórico. Ello se debe esencialmente a las fuentes conceptuales utilizadas por los diferentes equipos de investigadores que han trabajado en esta ciudad prehispánica desde la década de 1960. El *Proyecto Teotihuacan 1962-1964* estuvo auspiciado por las tempranas intervenciones arqueológicas de Jorge Acosta en el Palacio de Quetzalpapálotl. Durante este mismo bienio, las operaciones de reconocimiento se centraron de manera general en los diferentes espacios del corazón institucional de Teotihuacan: la Calzada de los Muertos. Del mismo modo, también se excavaron varios conjuntos habitacionales de carácter excepcional, tales como Tetitla y La Ventilla A y B. Con posterioridad, William Sanders iniciaría la prospección arqueológica que se realizó dentro del marco del llamado *Teotihuacan Valley Project* (1965), el cual se propuso efectuar un reconocimiento intensivo de superficie para reconstruir el patrón de asentamiento en el valle de Teotihuacan y zonas aledañas durante el Horizonte Clásico. Además, durante esta misma década de 1960 el doctor René Millon dirigió el *Teotihuacan Mapping Project*. Este equipo académico combinó extensos recorridos de superficie con vuelos aéreos de baja altitud para elaborar una planimetría topográfica y arqueológica de la antigua urbe. El resultado de ello fue la creación de un recurso cartográfico clave con el cual se podrían afrontar futuros retos en la investigación arqueológica de Teotihuacan. A partir de 1980 se inicia el *Proyecto Ar-*

queológico Teotihuacan 1980-1982, el cual se halló bajo la dirección del arqueólogo del INAH el doctor Eduardo Matos Moctezuma. Las operaciones arqueológicas se concentraron nuevamente en la Calzada de los Muertos y en varios sectores del espacio de La Ciudadela (Matos Moctezuma, 1990: 38-40). Las décadas de 1990 y 2000 han asistido al desarrollo de una multitud de proyectos arqueológicos en Teotihuacan, como los trabajos de la Dra. Linda Manzanilla en un conjunto habitacional en Oztoyahualco y en el barrio de Teopanazco (Manzanilla, 1993, 2003) o el reconocimiento extensivo y la excavación intensiva en el interior del barrio de La Ventilla (Cabrera *et al.*, en prensa; Gómez, 2000; Solanilla y Moragas, en prensa).

De manera tradicional, se ha asumido que la elevada inversión energética y de movilización de fuerza de trabajo dispendida para construir las grandes obras públicas del centro ceremonial (fig. 2) requirió la existencia de una institución estatal centralizada y fuerte en Teotihuacan (Millon, 1976; Rattray, 2001: 366; Sugiyama, 2005). En este mismo sentido, es altamente probable que la atracción de pobladores en los inicios de Teotihuacan se relacione con la existencia de una agricultura intensiva en el mismo valle con base en el riego hidráulico que favoreció un excedente económico importante (Sanders, 1965, 1994; Sanders y Price, 1968; Sanders *et al.*, 1979; Matos Moctezuma, 1990: 45-82) y, al mismo tiempo, de la potenciación del núcleo urbano como centro de poder ideológico (Millon, 1981; Manzanilla, 1997). Asimismo, el carácter multiétnico que parece haber estado presente en Teotihuacan desde sus más tempranos inicios se podría haber canalizado hacia la elaboración de una ideología y ritual político de carácter integrador (Millon, 1981; Coe, 1981: 166-167; Manzanilla, 1997: 122-125). El culto hacia las corrientes de agua, la lluvia y las montañas habría favorecido la creación de un paisaje urbano donde sobresaldrían la Pirámide del Sol y la Pirámide de la Luna, cuya construcción se inicia durante la fase Tzacualli (0-150 d. C.). Además, René Millon (1976: 227-236) argumentó que la ciudad contó con diferentes clases sociales que se dispusieron en la trama urbana de Teotihuacan siguiendo una estricta lógica concéntrica. De esta manera, la elite gobernante

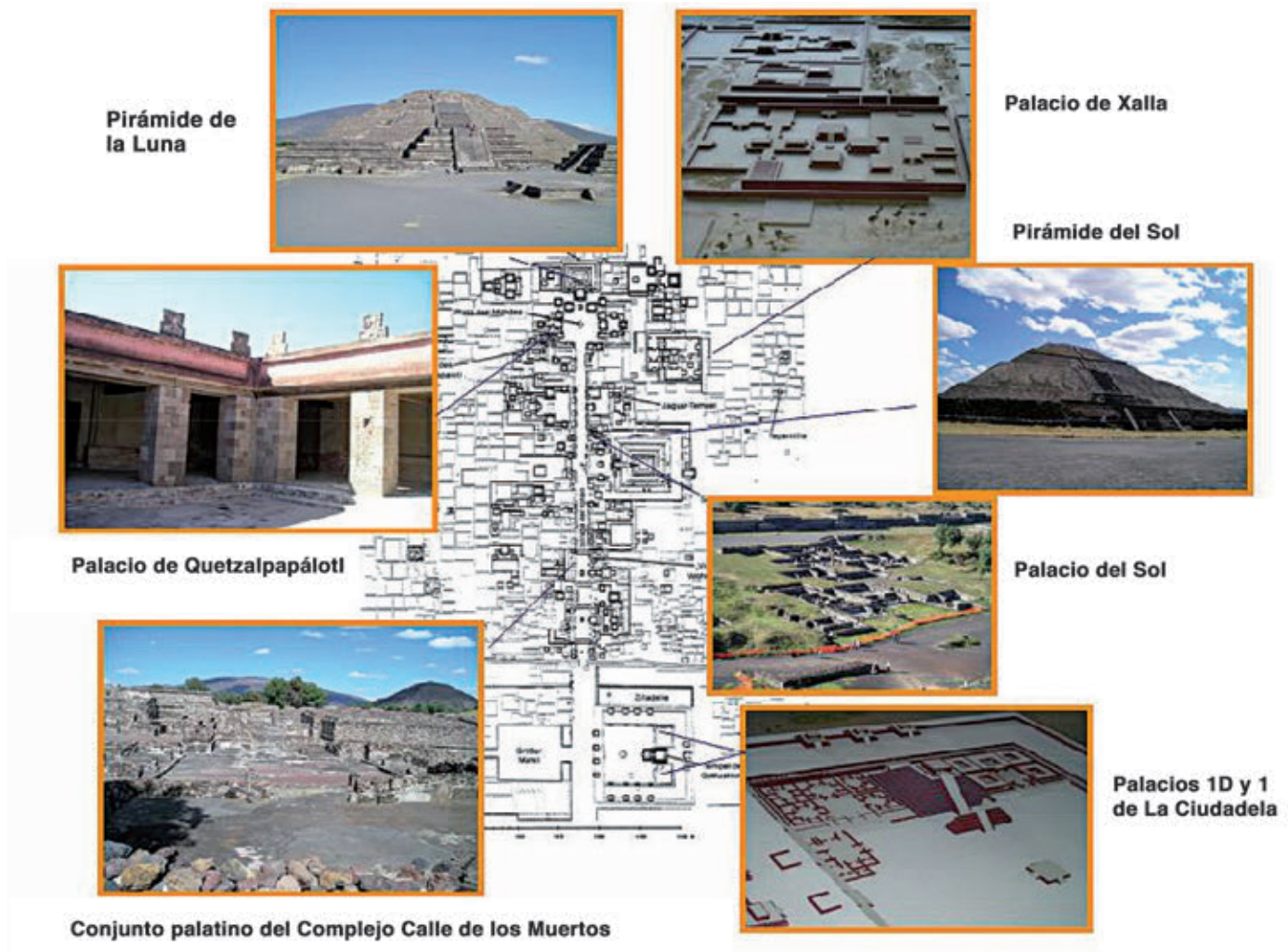


Figura 2. Ubicación de los principales conjuntos monumentales del centro ceremonial de Teotihuacán sobre la planimetría de R. Millon (elaborado por R. Rovira).

—residiendo en el corazón del centro ceremonial— se concentraría en el Palacio de Quetzalpapálotl, el Palacio del Sol y el Palacio 1D y 1E de La Ciudadela. Las clases medias ocuparían los conjuntos habitacionales ubicados en los anillos urbanos intermedios, tales como Zacuala, Atetelco y Tetitla. Por último, las clases bajas de la sociedad teotihuacana habitarían en las unidades residenciales y barrios periféricos de la ciudad, como Tlamimilolpa o La Ventilla B¹.

En resumen y bajo la perspectiva de estos modelos teóricos, Teotihuacán aparecía como una ciudad tanto con una composición social de base clasista como con un Estado de tipo hidráulico. Basando un poder embrionario en la ideología y el ritual, la ciudad rápidamente extendió sus dominios territoriales en pos de

conquistas militares para asegurar un tributo periódico (Sugiyama, 2005).

Aún así, y en términos generales, podemos apreciar que los trabajos arqueológicos de recorrido de superficie y las intervenciones tanto intensivas como extensivas han proporcionado abundantes datos en torno a la tipología cerámica (Millon, 1966; Müller, 1978; Rattray, 2001) a la secuencia del desarrollo arquitectónico y urbanístico (Cabrera, 1991: 31-60) y a la articulación socioeconómica de las unidades de habitación doméstica en Teotihuacán (Manzanilla, 1993, 1996). Sin embargo, resulta cuanto menos paradójico que exista una escasa evidencia de cómo se organizó la trama sociopolítica de esta antigua ciudad prehispánica.

Tal y como Saburo Sugiyama (2004: 116-117) ha manifestado:

¹ Tal composición sociourbana respondía a un intento de asimilar la organización del urbanismo mesoamericano con modelos conocidos en la Antigüedad Clásica. Para profundizar tales aspectos recomendamos la lectura clásica de L. Mumford (1979): *La ciudad en la Historia. Sus orígenes, transformaciones y perspectivas*, ediciones Infinito, Buenos Aires.

«However, many questions still remain answered. For example, we have not physically identified rulers in either burials or pictorial representations. We do not know how and where the ruling entities actually exercised their proclaimed rulership in the city, or how sacrificial rituals or warfare were involved in the social life in the city.»

[No obstante, algunas preguntas continúan sin respuesta. Por ejemplo, no hemos identificado físicamente los gobernantes ni en entierros ni en representaciones pictóricas. No sabemos cómo las elites ejercían su gobierno proclamado en la ciudad o cómo los rituales (asociados a) el sacrificio o la guerra estaban involucrados en la vida diaria de la ciudad.] [Traducción del autor.]

Resulta muy probable que estas cuestiones no se hayan podido contestar a causa de una serie de particularidades específicas que caracterizan a Teotihuacan con respecto a sus culturas homólogas del Horizonte Clásico en Mesoamérica. La primera de ellas es la falta de una escritura de tipo jeroglífico asociada a realzar las hazañas de la elite dominante, a la propaganda ideológica y a la concertación del ritual político de los grupos sociales hegemónicos en Teotihuacan (Pasztor, 1992: 288, 1997). Si bien es cierto que contamos con recientes contribuciones que han ayudado a profundizar nuestro conocimiento en torno a la antigua escritura pictográfica teotihuacana (Langley, 1986; Taube, 2003; Uriarte, 2005), los pocos indicios disponibles sugieren que ésta estuvo asociada a usos rituales.

Otro rasgo diagnóstico de la cultura teotihuacana es la presencia de un registro pictográfico monopolizado por la figura del sacerdote. Ello ha llevado a pensar que el sacerdocio se habría posicionado en la cúspide de la sociedad teotihuacana (Millon, 1981; Manzanilla, 1992), organizándose en diferentes rangos y jerarquías que tan sólo han podido ser postulados mediante el análisis iconográfico (Millon, 1973; Paulinyi, 2001). No obstante, la figura del sacerdote en Teotihuacan se encuentra gráficamente muy estandarizada, lo que nos impide dilucidar la existencia de diferencias sustanciales entre los diversos rangos existentes (fig. 3). Una última característica que nos impide establecer singularidades políticas y espacios de

ejercicio de la autoridad y del poder en Teotihuacan es la dificultad que existe en establecer una tipología de «palacio» para esta urbe prehispánica (Manzanilla, 2001, 2004: 142; Padilla, 2005; Manzanilla *et al.*, 2005). Aun cuando hubo intentos de identificar ciertos conjuntos departamentales de alto rango con el concepto de «palacio» (Séjourné, 1969), lo cierto es que las actividades domésticas que se realizaron en éstos tienen poco que ver con las complejas tareas desarrolladas en los conjuntos palatinos en Teotihuacan de los que hablaremos con posterioridad.

En consecuencia, este tipo de particularidades específicas de la cultura teotihuacana han impedido hasta el momento dilucidar la naturaleza de la organización sociopolítica que vertebró su vida pública en el seno de la ciudad. A lo largo de la década de 1990, este interesante debate académico se ha acabado polarizando en las dos tendencias explicativas generales que hallamos en la actualidad.

Figura 3. Pintura mural que representa a un sacerdote, localizada en el conjunto de Tepantitla (fotografía de R. Rovira).



La primera de ellas aboga por la existencia de un gobierno centralizado representado en la figura de un único dinasta seleccionado de entre las principales familias de alto rango social en Teotihuacan (Cabrerá *et al.*, 1990; Sugiyama, 2005). En tiempos Miccaotli y Tlamimilolpa (150-250 d. C.) la sede del gobierno de la ciudad de Teotihuacan podría haberse situado en los espacios residenciales e institucionales de La Ciudadela. Con posterioridad al 350 d. C., el foco de poder ideológico y político parece haberse desplazado hacia el Complejo Calle de los Muertos (Millon, 1981; Morelos, 1985).

Sin embargo, merece la pena mencionar que, exceptuando los fastuosos y sofisticados entierros hallados en el Templo de la Serpiente Emplumada, no encontramos suficientes evidencias materiales para justificar este tipo de estructura sociopolítica de corte próximo-oriental en Teotihuacan.

La segunda hipótesis defiende la existencia de un sistema corporativo de cogobierno por el cual diferentes grupos de elite controlarían la extensa amalgama de grupos étnicos y sociales que hallaríamos en Teotihuacan (Paulinyi, 1981; Manzanilla, 1992, 2001: 176; Pasztory, 1997: 53-54). Con ello se habría fomentado la existencia de diferentes focos de autoridad y poder en la ciudad que podrían haber operado simultáneamente. Este tipo de propuesta teórica se halla en perfecta concordancia con una visión de la vida política de las elites mesoamericanas cimentada en la competición faccional entre diferentes grupos corporativos de alta alcurnia (Brumfiel y Fox, 1994: 3). Creemos que este modelo explicativo se ciñe claramente a los datos arqueológicos recabados en Teotihuacan relativos a la existencia de un patrón residencial de elite de tipo multicéntrico (Robertson, 2005; comunicación personal), la presencia de elevados niveles de especialización ocupacional y artesanal en los barrios periféricos al centro ceremonial (Gómez, 2000; Manzanilla, 2004), la existencia de sofisticadas pinturas murales en los conjuntos departamentales de alto rango –posiblemente asociadas con la realización del ritual político hacia sus elites residentes– (Paredes, 2001: 49; Rovira, en prensa) y la ausencia de representaciones pictográficas que glorifiquen a un único gobernante o línea dinástica en Teotihuacan (Pasztory, *op. cit.*).

La estrategia corporativa de Teotihuacan pudo llegar a diseñar un tipo de sociedad con unas instituciones administrativas y mecanismos de especialización ocupacional y artesanal particulares que pasaremos a analizar someramente en los siguientes apartados.

III. La administración teotihuacana

Territorio, subsistencia y abastecimiento

De crucial importancia para determinar el grado de integración demográfica alcanzado por la sociedad teotihuacana resulta establecer el *binterland* económico que controló la ciudad. William Sanders (1994) ha argumentado que Teotihuacan debió el nivel de desarrollo social y poblacional que alcanzó al sistema hidráulico que estableció en los diferentes manantiales y corrientes fluviales que hallamos en el Valle de Teotihuacan. Sin embargo, ciertos análisis paleo ambientales confirman que no todos los suelos de este mismo fueron aptos para la agricultura intensiva (McClung de Tapia, 1977) y que ésta tan solo pudo proliferar en aquellas zonas que contaban con unas condiciones óptimas de humedad, creando las llamadas *áreas verdes* (Matos Motezuma, 1990: 45). La hipótesis de la existencia de un complejo hidráulico de *chinampas*, si bien ha sido defendida por William Sanders, René Millon, Pedro Armillas, Ángel Palerm o Erik Wolf en la zona sur-occidental del Valle de Teotihuacan, no ha podido ser corroborada arqueológicamente hasta la fecha (González y Sánchez, 1991: 363). En este sentido, no deja de ser paradójico que los sistemas de irrigación permanente que se detectan en la porción meridional del mismo valle durante los primeros siglos de la existencia de Teotihuacan desaparecan cuando ésta crece durante la fase Tlamimilolpa –c. 200-350 d. C.– (Gómez, 2000).

Así pues, los datos ofrecidos por las intervenciones arqueológicas tanto intensivas como extensivas contradicen claramente las tesis de William Sanders en torno a una irrigación altamente especializada en el Valle de Teotihuacan, lo que implica que el área de abastecimiento inmediato de la ciudad necesariamente hubo de cubrir varios kilómetros a la

redonda de ésta, incluyendo el vecino valle de Otumba². Merece la pena remarcar que a partir del 200 d. C. se advierte la penetración de Teotihuacan en el resto del Valle de México en forma de asentamientos que recrean el modelo residencial en conjuntos departamentales agrupados en barrios (Sanders *et al.*, 1979). Los hallamos en Azcapotzalco y El Portezuelo (Ratray, 2001), en Huixtoco (Gamboa y Valadez, 2005) y Cuauhtitlán Izcalli (García 2005), entre muchos otros más. Estos asentamientos suelen localizarse en espacios cercanos al sistema lacustre del Valle de México y en nichos medioambientales de tipo templado o frío, de los cuales se pueden procurar fibras vegetales, combustibles naturales o fauna y flora silvestres. La presencia de Teotihuacan en el cercano Valle de Tula se fecha también en la fase Tlamimilolpa y se concentra en torno al asentamiento de Chingú (Díaz Oyarzábal, 1980: 28, 1991: 259; Healan, 1989: 241; Cobean, 1990). Probablemente los teotihuacanos se interesaron por la piedra calcárea y los recursos económicos de la explotación del maguey que aportaba la región de Tula. Por otra parte, los yacimientos de Ojo de Agua y de Santa Cruz Azcapotzalco, en el Valle de Toluca, presentan fuertes evidencias de ocupación teotihuacana para este mismo momento (Sugiura, 1981; González de la Vara, 1999: 122). Los productos agrícolas y forestales que ofrecía este valle vecino a la Cuenca de México, así como su posición geoestratégica clave en la ruta de acceso a los minerales de la zona del Occidente de México, pudieron despertar el interés de Teotihuacan en esta área. La influencia de la gran metrópolis del Valle de México también se hizo sentir en el valle poblano-tlaxcalteca. Además del corredor formado por cerca de una ochentena de asentamientos teotihuacanos al oeste de Tlaxcala (García Cook, 1981: 267), encontramos presencia de Teotihuacan en los alrededores de Huexotzingo y Atlixco (Plunket y Uruñuela, 1998: 103; Uruñuela y Plunket, 2005: 304). Es muy posible que desde la fase Tlamimilolpa Teotihuacan se haya empezado a relacionar con la gran ciudad y centro ceremonial de Cholula (Ratray, 2001: 376). Mucho del interés que mostró la metrópolis por mantener la influencia y control del valle poblano-tlaxcalteca se debe al hecho de garantizarse la ruta de

acceso a los centros productores de la cerámica Anaranjado Delgado del área de Ixcaquixtla-Tepeji, al sur de Puebla. Por otra parte, la sección oriental del Valle de Morelos notó la presencia teotihuacana desde el 150-200 d. C., centrándose ésta en el posible asentamiento de carácter administrativo de San Ignacio (Hirth 1978, 2000). El algodón y otros tipos de cultivos macrotérmicos habrían estimulado el interés económico de Teotihuacan en el este de Morelos. Del mismo modo, el área circundante a la Sierra de las Navajas (Edo. de Hidalgo) formó parte de la órbita teotihuacana, puesto que en esta zona se localizaban los afloramientos más importantes de obsidiana verde (Spence, 1981, 1987; Pastrana, 1998), así como el hecho de que ciertos nichos ecológicos de tipo subtropical cercanos a las minas pudieron ser explotados económicamente (Moragas y Sterpone, 2006: 59-61).

El dominio político sobre este vasto territorio geográfico (fig. 4) pudo mostrar determinados grados de variación de un área a otra, puesto que ciertos espacios parecen haberse incorporado al control de Teotihuacan mediante colonias (Moragas, 2005) o sitios extractivos (Manzanilla, 1997). Además, tal y como Linda Manzanilla sostiene (2005, 2006: 17), existía una clara discontinuidad territorial entre los dominios sujetos a la ciudad, lo que confería al Estado teotihuacano una apariencia tentacular y dendrítica interesada en controlar determinados grupos de establecimientos, estaciones de paso y puntos geoestratégicos (Manzanilla, 2006; comunicación personal). Este sistema pudo asegurar que las rutas de intercambio importantes y las redes caravaneras de cargadores (o *tlamemes*) del Centro de México orbitaran en torno a los intereses de la metrópolis.

Almacenamiento

El almacenaje tanto de bienes de subsistencia (granos, cereales, agua...) como de recursos económicos de tipo estratégico (obsidiana) o suntuario (mica, pizarra, piedras verdes, textiles finos de algodón...) se efectuó en diferentes contextos sociales en función de la importancia del producto guardado, la periodicidad en su consumo y el grado de restricción a su uso asociado al status social del consumidor. En términos generales, el almacena-

² El *hinterland* de abastecimiento necesariamente también debe considerar los costes derivados del transporte de víveres y otro tipo de productos. Para tales actividades en Mesoamérica se utilizó la fuerza muscular humana en respuesta a la ausencia de animales de carga y tiro. Cuestiones de tal índole han sido ampliamente investigadas en la obra de R. Hassig (1986): *Trade, Tribute, and Transportation: The Sixteenth-Century Political Economy of the Valley of Mexico*. University of Oklahoma Press, Norman & London.

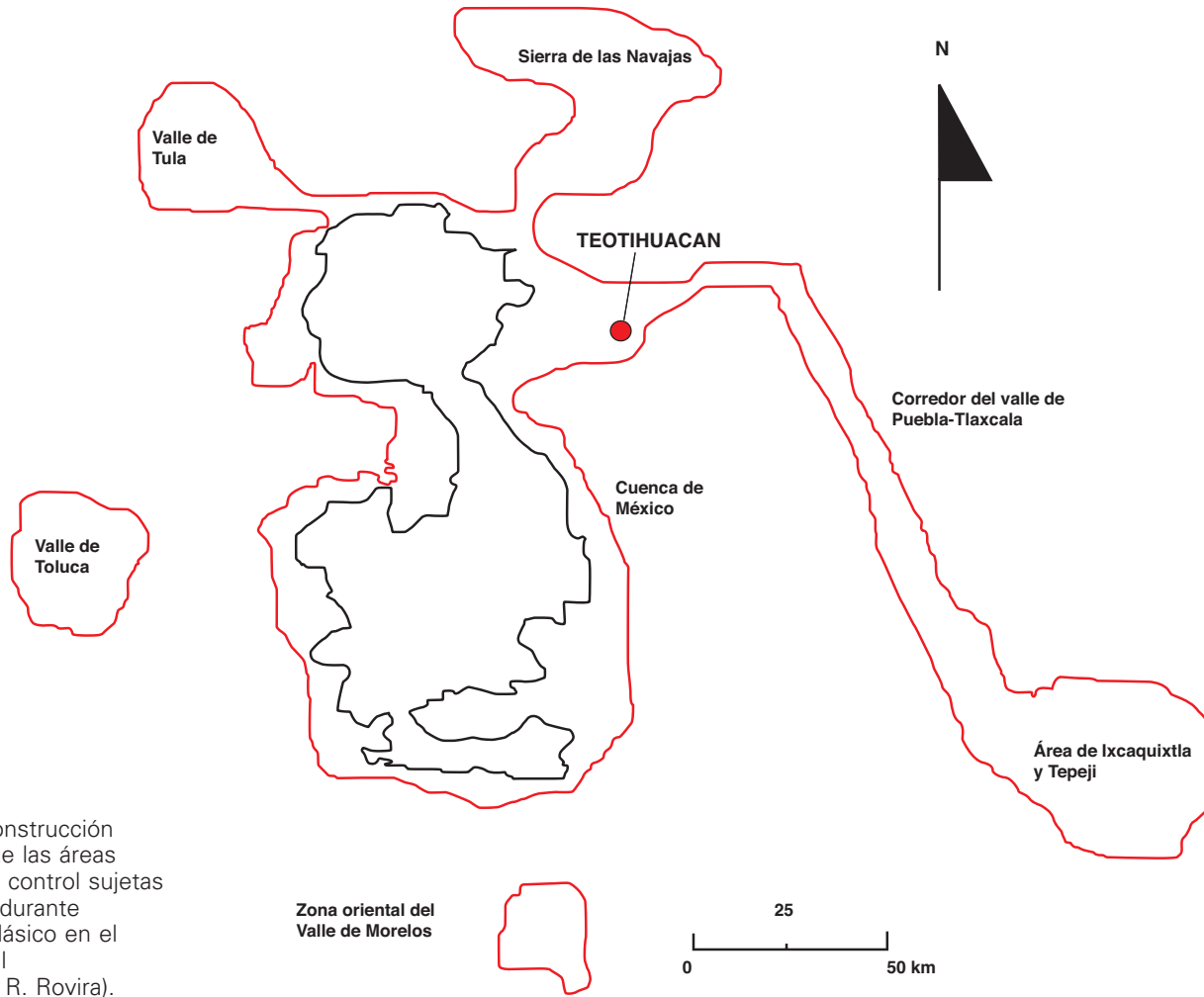


Figura 4. Reconstrucción esquemática de las áreas de influencia y control sujetas a Teotihuacan durante el Horizonte Clásico en el México Central (elaborado por R. Rovira).

miento de alimentos se sirvió de diferentes tipos de receptáculos cerámicos, cabiendo la posibilidad del uso de contenedores de madera o de otro tipo de fibras vegetales, similares a los representados en los códices pictográficos *mexica* del Postclásico Tardío (obsérvense las trojes de madera en la Lámina 13 –provincia de Tollocan– de la *Matrícula de Tributos*, en *Arqueología Mexicana* 2003, Edición Especial (13): 46). Los cráteres y ánforas del grupo Anaranjado San Martí, así como las ollas y cráteres con tratamiento de superficie bruñido y las jarras y ánforas granulares, fueron los receptáculos cerámicos más utilizados en Teotihuacan para el almacenaje de alimentos y líquidos (Ratray, 2001). Los mapas de distribución espacial de este tipo de contextos cerámicos sugieren una utilización intensiva por parte de todos los estratos socia-

les presentes en la ciudad. Se ha planteado la existencia de un almacenaje centralizado de víveres en las cercanías de la Calzada de los Muertos (Cowgill, 1987: 170-171), en un foco localizado en la sección NE del Gran Conjunto (Matos Moctezuma, 1990; Cabrera, 2004; comunicación personal), así como de una concentración masiva de ánforas Anaranjado San Martín en diversas cuevas y oquedades naturales localizadas al SE de la Pirámide del Sol (Moragas, 2006; comunicación personal).

En resumen, los procesos de almacenamiento de víveres en Teotihuacan requieren mayores investigaciones, puesto que muchos datos de los que manejamos proceden de materiales recolectados en superficie. La hipótesis que se genera en torno a la distribución espacial de los contextos de almacenaje de mediana y

gran escala en la ciudad de Teotihuacan sugiere *a priori* un sistema administrativo descentralizado, posiblemente acorde con una organización multicéntrica de los focos de poder³.

IV. Organización de la producción artesanal calificada en Teotihuacan

Un fenómeno que singulariza la producción y distribución de bienes de prestigio en Teotihuacan con respecto a otras sociedades mesoamericanas es la organización multifocal que éstas presentaron en el seno de la ciudad, ramificándose ampliamente en tres unidades documentadas arqueológicamente: los conjuntos departamentales, los centros de barrio y los diversos palacios que se concentraban en el centro ceremonial.

Conjuntos departamentales

Una de las características representativas de la fase Tlamimilolpa (c. 150-350 d. C.) en la ciudad de Teotihuacan es la expansión del hábitat doméstico en un espacio particular sin precedentes en Mesoamérica: el conjunto departamental (fig. 5). Se trata de un módulo residencial de carácter multifamiliar que solía contar con unas dimensiones estándar de 60 × 60 metros, proyectando, de este modo, una superficie habitable cercana a los 3.600 m². En numerosas ocasiones se ha planteado que los conjuntos departamentales teotihuacanos alojarían a personas que mantendrían complejos vínculos parentales y se dedicarían a tareas ocupacionales y artesanales especializadas (Millon 1976, 1981; Manzanilla 1996, 2001). Además, la necesaria cohesión sociológica entre sus miembros se basaría en el ritual doméstico asociado al culto a los ancestros (Manzanilla, 2002; Rovira, en prensa). Los análisis de ADN fósil y el estudio isotópico del estroncio y del bario en los restos paleoantropológicos resultan de suma utilidad para esclarecer el tipo de relaciones biológicas que se establecieron entre los residentes de los conjuntos departamentales teotihuacanos.

La investigación arqueológica ha determinado que en la mayoría de los núcleos habitacionales estudiados existía una organización corporativa de las ta-

reas laborales. En muchos casos se pudo determinar la existencia de especialización ocupacional y artesanal a tiempo parcial, tal y como parece haber ocurrido con la manufactura de concha y piedra verde en Tlajinga 33 (Widmer, 1987: 342; Storey y Widmer, 1989), de pizarra, mica, basalto, andesita, piedra verde y cuarzo en el Frente 3 de La Ventilla (Gómez, 2000: 561-566), la elaboración de figurillas de arcilla en Cosotlán 23 (Susan Sullivan, 2005; comunicación personal), el procesamiento de pizarra en Tlamimilolpa N5: S1 E1 (Ortega, 2001: 60), la transformación de fibras vegetales en Bidasoa (Sánchez, 1989) y la realización de actividades de preparación diplomática en el conjunto departamental de Tetitla (Taube, 2003). Sin embargo, se ha detectado que a lo largo de la fase Xolalpan (c. 350-550 d. C.) varios conjuntos departamentales sufrieron bruscos cambios hacia estrategias ocupacionales menos especializadas realizadas a tiempo completo. El conjunto Tlajinga 33 –el cual con anterioridad al 350 d. C. se había especializado en tareas artesanales delicadas como la lapidaria y la transformación de conchas–, durante la fase Xolalpan se dedica exclusivamente a fabricar cerámica utilitaria del tipo Anaranjado San Martín a tiempo completo (Widmer, 1987; Storey y Widmer, 1989). Del mismo modo, durante esta etapa en el espacio Tlamimilolpa N5: S1 E1 el trabajo de procesamiento y manufactura de pizarra se sustituye a favor del aumento de las actividades de almacenamiento de víveres y preparación y cocción de alimentos (Ortega, 2001: 62). Así pues, resulta altamente probable que a partir del 350 d. C. la mayoría del trabajo artesanal especializado se concentrase a tiempo completo en ciertos centros de barrio y en los conjuntos institucionales y palacios que bordean la Calzada de los Muertos.

Centros de barrio

Se suele asumir que los barrios de las ciudades mesoamericanas contaban con una compleja población residente que evidenciaba diferencias sustanciales en estatus social y riqueza, especialización en oficios corporativos e identidad grupal gracias al patrocinio de una divinidad tutelar (López Austin y López Luján, 1996). Teotihuacan no fue una excepción a esta regla y la ciudad contó con am-

³ El patrón de distribución espacial que muestran los diversos tipos de hábitat de elite en las sociedades mesoamericanas sugiere la existencia de un sistema sociopolítico y de ejercicio del poder de carácter *multicéntrico*. Ello ha llevado a plantear la hipótesis de que las elites prehispánicas actuaron como una compleja *red social*. Para profundizar tales cuestiones recomendamos las lecturas *Mesoamerican Elites. An Archaeological Assessment* [D. Z. Chase & A. F. Chase (eds.). University of Oklahoma Press, 1992], *Ancient Maya Commoners* [J. C. Lohse (ed.). University of Texas Press, 2004] e *Intermediate Elites in Precolumbian States and Empires* [C. M. Elson & R. A. Covey (eds.). University of Arizona Press, 2006].

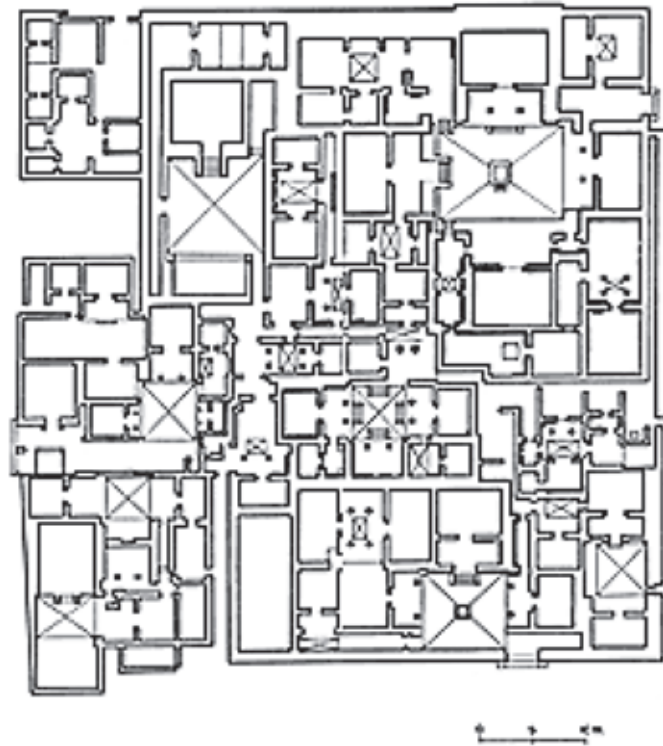


Figura 5. Planta arqueológica del conjunto departamental de Tetitla (Matos Moztetzuma, 1990).

plios y sofisticados barrios. No obstante, un rasgo definitorio de éstos en Teotihuacan fue su componente multiétnico. Tenemos conocimiento de que durante los primeros momentos de la fase Xolalpan (c. 350-400 d. C.) se consolidan en Teotihuacan dos enclaves de intercambio económico auspiciados por poblaciones foráneas. Nos referimos al Barrio Oaxaqueño (o Tlailotlacan) y el Barrio de los Comerciantes. Es probable que estos dos barrios tengan su origen en la fase Tlamilolpa Tardío (250-350 d. C.). Ambos espacios se habrían dedicado a facilitar la entrada del flujo de materias primas y productos acabados alóctonos al Valle de México y contarían con minorías étnicas integradas por especialistas procedentes del mundo zapoteca y de la zona de la Costa del Golfo y del área maya (Millon, 1973: 41-42; Paddock, 1983; Rattray, 1987b, 1992: 69-74). Además, el arqueólogo del INAH Sergio Gómez (1998) sugiere que también pudo existir algún foco de asentamiento ocupado por resi-

dentos y moradores procedentes de Michoacán, lo cual habría facilitado el consumo urbano de ciertas cerámicas elaboradas en el Occidente de México (Érika Carillo, 2007; comunicación personal).

Sin embargo, disponemos de información adicional que nos ayuda a completar el panorama multiétnico que definió el devenir diario de los centros de barrio en Teotihuacan. Los análisis isotópicos de estroncio y bario 86/87 realizados sobre diversas muestras paleoosteológicas han recabado que los entierros de los individuos masculinos adultos localizados en el centro de barrio de Teopancazco pertenecían a emigrantes que posiblemente procederían del centro de Veracruz y del área de Puebla-Tlaxcala (Manzanilla, 2006: 29-30). Estos datos avalan el hecho de que los distritos urbanos de Teotihuacan contaban con residentes multiétnicos enlazados entre sí por vínculos de consanguinidad biológica. La existencia de artesanos y obreros

foráneos podría haber facilitado el acceso a materias primas exóticas, así como a un conocimiento tecnológico y a una producción artesanal altamente especializados. De hecho, debemos recordar que tanto el barrio de Teopanazgo (Padró, 2002; Padró y Manzanilla, 2004; Manzanilla, 2004) como el de La Ventilla (Gómez, 1996, 2000; Cabrera Cortés, 2002: 18) parecen haber alojado tejedores cualificados en el procesamiento de fibras y textiles de algodón, lapidarios de piedras preciosas, especialistas en el trabajo de objetos malacológicos y de hueso, así como tratantes de cueros, tintes y lacas.

Palacios

Los indicadores arqueológicos en Teotihuacan demuestran que los complejos palatinos en la ciudad se situarían en torno a la Calzada de los Muertos, en pleno centro ceremonial. Este patrón de distribución espacial sugiere que las elites hegemónicas dispondrían de un acceso diferencial para ocupar ciertos solares e inmuebles en el recinto religioso de esta urbe, en tanto éste podría haber sido el centro del orden cósmico, el punto en el cual los cinco rumbos del universo convergían. Durante la fase Xolalpan (c. 350-550 d. C.) los palacios de Teotihuacan parecen haber sido los siguientes: el Palacio de Quetzalpapálotl (Acosta, 1964, 1966), el Palacio de Sol (Rattray, 1987a), el Palacio de Xalla (Manzanilla, 2001), el Complejo Calle de los Muertos (Millon, 1976, 1981; Cowgill, 1983; Morelos, 1982) y los Conjuntos 1D y 1E de la Ciudadela (Jarquín y Martínez, 1982). Disponemos de datos muy fragmentarios e incompletos acerca de la existencia de una producción artesanal altamente especializada y efectuada a tiempo completo en este tipo de recintos palaciegos. Rubén Cabrera (1990: 216) reporta el hallazgo de 30.000 fragmentos de moldes y figurillas cerámicas, así como numerosos restos de incensarios y braseros rituales de los denominados «tipo-teatro», en los talleres localizados en la sección N de La Ciudadela. Del mismo modo, Linda Manzanilla (2006: 35) ha puesto de manifiesto que el artesanado cualificado que trabajó en la Plaza 5 del Conjunto Xalla constó de trabajadores especializados en el procesamiento de pigmentos y madera, lapidarios, ceramistas y tejedores. Hemos de

presuponer que en el resto de palacios teotihuacanos se realizaron similares actividades económicas, cabiendo la posibilidad de que sus elites residentes mantuvieran a los artesanos palatinos mediante la redistribución continuada de materias primas y de raciones alimenticias (Manzanilla, 1992; 1993: 44; 1996: 39; 1997: 8-11).

V. Grupos segmentarios de poder en Teotihuacan: Las *maisons* o casas señoriales

Como hemos ido avanzando a lo largo de este estudio, las investigaciones acontecidas en Teotihuacan a lo largo de esta última década han incidido en el carácter complejo que definió tanto la vida multifamiliar en complejos departamentales (Manzanilla, 1993: 31-41) como la organización presente en los barrios periféricos del centro ceremonial (Gómez, 2000; Cabrera *et al.*, en prensa). Un aspecto primordial que creemos necesario mencionar es el hecho de que en ambos niveles sociales se determinó la existencia de profundas jerarquías internas entre sus mismos residentes. De este modo, podemos afirmar que tanto en una misma unidad habitacional como en un determinado barrio existían personas con rangos y estatus sociales muy diferenciados que compartían estrechas vinculaciones parentales, claras conexiones ocupacionales y seguramente afinidades en el ritual y en la ideología (Manzanilla, 2006: 22). El hecho de que personas con estatus tan dispares estuvieran unidas bajo este amplio abanico de rasgos en una estrecha contigüidad espacial constituye un evidente punto de distanciamiento con el modelo de una sociedad estatal centralizada donde las diferentes clases se dispondrían en la trama sociourbana mediante un modelo concéntrico (Marcus, 1983). En todo caso, el patrón de distribución espacial de la mano de obra especializada, de la riqueza, del estatus y del poder en el seno de Teotihuacan se asimila más a los modelos segmentarios y descentralizados que hallamos en la mayoría de Estados tempranos o arcaicos (Claessen y Skalník, 1978: 21-23; Southall, 1991: 77; Feinman y Marcus, 1999). Resulta altamente probable que en Teotihuacan la organización segmen-

taria de la sociedad se haya conseguido mediante la existencia de diversos grupos corporativos de elite que habrían generado importantes focos autónomos de poder y de faccionalismo a partir de la fase Xolalpan Tardío (c. 500-550 d. C.). Ello podría haber ocasionado una repentina exaltación del individualismo y de la guerra en las representaciones artísticas de esta misma época (Pasztory, 1988; Cohodas 1989).

Por otra parte, René Millon (1988: 150) argumentó que los terribles acontecimientos que preludiaron el traumático fin de Teotihuacan a inicios del siglo VII –destrucción selectiva de espacios institucionales en el centro ceremonial, desmantelamiento de edificios y bienes muebles, saqueos– fueron protagonizados por los mismos teotihuacanos. Recientemente Natàlia Moragas (2003, 2005: 42) ha reemprendido estas consideraciones de Millon sugiriendo que la descomposición de la sociedad teotihuacana afectó de manera primordial a las instituciones de poder. Propone que el próximo reto que debe asumir la arqueología teotihuacana es precisamente afinar nuestro intelecto para determinar el funcionamiento de la estructura organizativa de las elites teotihuacanas y en qué grado este mismo influyó en el colapso de la ciudad. Es más, esta misma línea de investigación congenia claramente con las actuales propuestas teóricas de Linda Manzanilla para el barrio teotihuacano de Teopanacazco, localizado en la periferia SE de la ciudad. La investigadora mexicana llega a la conclusión de que el control que ejerce este mismo barrio hacia tejedores especializados en la confección de atavíos de algodón, materias primas suntuarias (conchas y recursos botánicos y animales de las costas del Golfo de México) y bienes de prestigio, posicionan a sus «elites intermedias» en comportamientos fuertemente independientes respecto al Estado. Asimismo, relaciona este fenómeno diagnóstico de la fase Xolalpan con la existencia de «casas» que por naturaleza tienden a desgarrar el tejido corporativo del Estado teotihuacano (Manzanilla, 2006).

El concepto de «casa» o *maison* –aunque novedoso en el ámbito de las investigaciones en torno a las relaciones de poder y a la economía política en Teotihuacan– tiene un largo recorrido en los

estudios arqueológicos y etnohistóricos de la Mesoamérica prehispánica (Carrasco, 1976: 21-22; Martínez, 1984: 91; Gillespie, 2000: 467; Chance, 2000; Inomata y Houston, 2001; Perkins, 2007: 25). Se trata de un instrumento conceptual acuñado por el antropólogo estructuralista Claude Lévi-Strauss (1969). Bajo esta denominación reconoció a una institución social ampliamente documentada etnográficamente y que en la Antigüedad pudo haber aparecido en el seno de sociedades complejas en las cuales una creciente desigualdad en el acceso a la riqueza y al estatus social fue habitual. Tales cuestiones se intentaron enmascarar mediante el uso de una terminología asociada al parentesco familiar que se refirió a un intrincado sistema de relaciones de integración y sujeción personal (Carsten y Hughes-Jones, 1995; Joyce y Gillespie, 2000). De hecho, la originalidad de las *maisons* con respecto a otro tipo de formaciones sociales basadas estrictamente en los lazos del parentesco consanguíneo o político es la capacidad de generar una amplia y compleja red parental mediante los mecanismos de patrón-cliente, los lazos de servidumbre y el uso de mano de obra esclava que se inserta en la familia con el más bajo rango social. En la cúspide de este grupo se posicionan una serie de individuos relacionados entre sí por profundos lazos biológicos que exhiben el status hegemónico dentro de su parentela, con lo cual las *maisons* pueden ser consideradas en plena regla casas señoriales (fig. 6). Las casas señoriales poseían de manera multigeneracional el dominio sobre las relaciones sociales de sus integrantes mediante el parentesco –real o ficticio–, la ideología y el ritual, los medios materiales –materias primas, tecnología de producción, talleres, manufacturas, bienes inmuebles y tierras–, diversos recursos humanos –artesanos especializados, agricultores, sirvientes, artistas, músicos–, bienes simbólicos –títulos, cargos honoríficos, emblemas heráldicos– y los sistemas de distribución económica (Smith y Schreiber, 2005: 206).

Sin lugar a dudas, la investigación del modelo de «casa» debe proseguir en Teotihuacan, adecuándolo a los enfoques metodológicos pertinentes con los cuales dilucidar las interacciones y conexiones existentes entre las elites barriales y las elites palatinas.

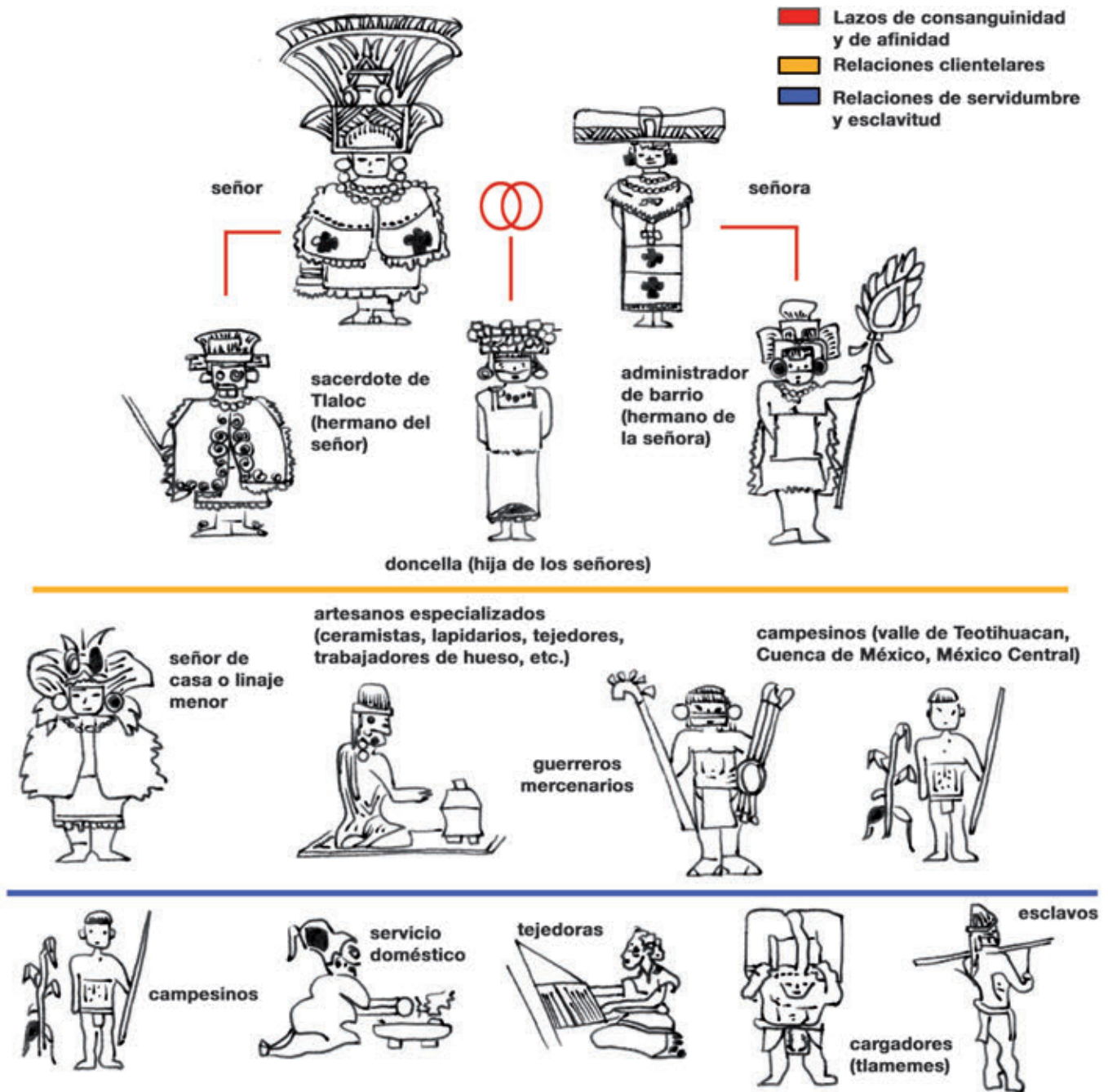


Figura 6. Representación idealizada de una casa señorial en Teotihuacan (elaborado por R. Rovira).

VI. Sumario y valoraciones finales

Tollan, «Lugar de juncos». Bajo esta imagen alegórica los antiguos mesoamericanos reconocieron su más sofisticada tradición cultural, expresando el principio de la vida urbana multiétnica que dio origen a un amplio abanico de manifestaciones artísticas e intelectuales. Teotihuacan representa la primera stirpe de *Tollan* mesoamericanas, aun cuando desconocemos e ignoramos piezas trascendentales para su comprensión.

El objetivo básico del estudio que hemos presentado ha sido sistematizar de manera sintética los datos disponibles en torno a las instituciones sociopolíticas y económicas presentes en Teotihuacan durante su auge en el Horizonte Clásico. Los teotihuacanos han constituido la denominada «anomalía del Clásico en Mesoamérica», puesto que parecen haber primado la abstracción, el anonimato y la colectividad en la representación gráfica de sus instituciones de poder en comparación con otras sociedades contemporáneas, tales como los mayas de las Tierras Bajas Centrales. Resulta altamente probable que dicha plasmación sea el reflejo directo de una forma particular de entender el poder dentro de una ciudad con una base social de tipo multiétnico. La concentración de un elevado número de población foránea en esta urbe mesoamericana habría facilitado obtener especialistas cualificados, tecnolo-

gías especializadas y productos de prestigio. Como hemos argumentado con anterioridad, la producción artesanal cualificada en Teotihuacan fue concentrándose progresivamente en las manos de poderosos agrupamientos de elite que podrían haber competido por el control de recursos simbólicos de prestigio, estatus, poder y riqueza.

Dicha arena de competición faccional podría haber ocasionado atisbos de fractura social en Teotihuacan durante la fase Xolalpan Tardío (500-550 d. C.), actuando de preludeo al colapso final de la ciudad en torno al 600-620 d. C. En este sentido, la documentación de datos en cuanto a la existencia y funcionamiento de unidades segmentarias de poder resulta de suma importancia. El análisis empírico de *maisons* o linajes señoriales en Teotihuacan podrá proporcionar una sugerente información acerca de un faccionalismo político competitivo en el seno de la urbe.

La «Ciudad de los Dioses» fue diseñada en pos de una utopía colectiva, de la conciencia común de pertenecer al lugar donde el tiempo y el espacio habían hecho acto de presencia. Sin embargo, la futura investigación arqueológica deberá orientarse a sondear los comportamientos particulares a través de los cuales se cimentó el proyecto teotihuacano. Posiblemente, el estudio multidisciplinar de los barrios en Teotihuacan brindará excelentes resultados para tales cuestiones. Y en esa dirección apuntan nuestras actuales investigaciones.

Bibliografía

- ACOSTA, J. (1964): *El Palacio de Quetzalpapálotl*. Memorias INAH X. Publicaciones INAH, México DF.
- (1966): «Un brasero excepcional de Teotihuacan». *Boletín INAH*, 23: 23-24.
- BRASWELL, G. (2003): *The Maya and Teotihuacan*. University of Texas Press, Austin.
- BRUMFIEL, E. y J. FOX (1994): *Factional competition and political development in the New World*. Cambridge University Press. Cambridge.
- CABERA, R. (1990): «Últimas investigaciones (1980-1988)», en E. MATOS MOCTEZUMA, *Teotihuacan. La metrópolis de los dioses: (187-220)*. Lunwerg Editores, Barcelona.
- CABRERA, R., I. RODRÍGUEZ y N. MORELOS (1991): *Teotihuacan 1980-1982. Nuevas Interpretaciones*. Publicaciones INAH, México DF.
- CABRERA, R., S. GÓMEZ e I. RODRÍGUEZ (En prensa): *La Ventilla. Un antiguo barrio de la ciudad prehispánica de Teotihuacan*.
- CABRERA CORTÉS, O. (2002): «Haciendo tela en la Ciudad de los Dioses: la producción de textiles en Teotihuacan, México», en V. SOLANILLA (ed.), *Actas de las II Jornadas internacionales de textiles precolombinos*, (9-25). Publicaciones de la UAB, Barcelona.
- CARRASCO, P. (1976): «Los linajes nobles del México antiguo», en P. CARRASCO y J. BRODA (eds.), *Estratificación social en la Mesoamérica Prehispánica*, (19-36). Publicaciones SEP-INAH, México DF.
- CARSTEN, J. y S. HUGH-JONES (1995): *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge University Press, Cambridge.
- CLAESSEN, H. Y P. SKALNÍK (1978): *The Early State*. La Haya University Press, La Haya.
- COBEAN, R. (1990): *La cerámica de Tula, Hidalgo*. Publicaciones INAH, México DF.
- COE, M. D. (1981): «Religion and the Rise of Mesoamerican States», en G. D. Jones & R. R. Kautz (eds.), *The Transition to the Statehood in the New World*, (157-171). Cambridge University Press, Cambridge.
- COGGINS, C. C. (1993): «The age of Teotihuacan and its mission abroad», en K. BERRIN, Y E. PASZTORY (eds.), *Teotihuacan. Art from the city of the gods*, (140-155). The Fine Arts Museums of San Francisco - Thames and Hudson. New York.
- COHODAS, M. (1989): «The Epiclasic Problem: a Review and an Alternative Model», en R. A. DIEHL y J. BERLO (eds.), *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan A.D. 700-900*, (219-240). Dumbarton Oaks Publications, Washington.
- COWGILL, G. L. (1983): «Rulership and the Ciudadela. Political Inferences from Teotihuacan Architecture», en R. LEVENTHAL y A. KOLATA (eds.), *Civilization in Ancient Americas*, (313-343). Harvard University Press, Harvard.
- (1987): «Métodos para el estudio de las relaciones espaciales en los datos de la superficie de Teotihuacan», en E. RATTRAY y E. MCCLUNG DE TAPIA (eds.), *Teotihuacan: nuevos datos, nuevas síntesis, nuevos problemas*, Publicaciones IIA-UNAM, México DF.
- CHANCE, J. K. (2000): «The Noble House in Colonial Puebla, Mexico: Descent, Inheritance, and the Nahua Tradition». *American Anthropologist*, 102 (3): 485-502.
- DÍAZ OYARZÁBAL, C. L. (1980): *Chingú: un sitio clásico del área de Tula, Hidalgo*. Publicaciones INAH, México DF.
- (1991): «Figurillas teotihuacanas en Chingú, Hidalgo», en CABRERA *et al.* (coords.), *Teotihuacan 1980-1982. Nuevas Interpretaciones*, (259-272). Publicaciones INAH, México DF.
- FEINMAN, G. M. y J. MARCUS (1998): *Archaic States*. School of American Research, Santa Fe.
- GAMBOA, L. M. y N. VÉLEZ (2005): «Un sitio teotihuacano de la fase Tlamimilolpa al sureste de la Cuenca de México: Huixtoco (San Buenaventura)», en M. E. RUIZ GALLUT y J. TORRES PERALTA (eds.), *Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Teotihuacan (Arquitectura y urbanismo: pasado y presente de los espacios en Teotihuacan)*, (325-342). Publicaciones CONACULTA-INAH, México DF.
- GARCÍA, R. (2005): «Excavaciones recientes en un sitio de la fase Tlamimilolpa en Cuauhtitlán Izcalli, Estado de México», en M. E. RUIZ GALLUT y J. TORRES PERALTA (eds.), *Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Teotihuacan (Arquitectura y urbanismo: pasado y presente de los espacios en Teotihuacan)*, (487-506). Publicaciones CONACULTA-INAH, México DF.
- GARCÍA COOK, Á. (1981): *The Historical Importance of Tlaxcala in the Cultural Development of Central Highlands*. University of Texas Press, Austin.
- GARCÍA COOK, Á. y L. MERINO CARRIÓN (1991): «Influencias externas en el desarrollo regional de la

- planicie costera», en *Cuextecapan, Lugar de Basamentos*. IV Encuentro de Investigadores de la Huasteca, (153-184). Publicaciones CIESAS, México DF.
- GILLESPIE, S. D. (2000): «Rethinking Ancient Maya Social Organization: Replacing “Lineage” with “House”». *American Anthropologist* 102(3): 467-484.
- GÓMEZ, S. (1996): «Unidades de producción artesanal y de residencia de Teotihuacan. Primeros resultados de las exploraciones del Frente 3 del Proyecto La Ventilla 92-94», en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XLII: 31-47.
- (1998): «Nuevos datos sobre la relación de Teotihuacan y el Occidente de México», en *Antropología e Historia del Occidente de México. XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, (1461-1493). Publicaciones SMA, México DF.
- (2000): *La Ventilla. Un barrio de la antigua ciudad de Teotihuacan*. Tesis de Licenciatura en Arqueología. ENAH. México DF.
- GONZÁLEZ, L. y J. E. SÁNCHEZ (1991): «Sobre la existencia de chinampas y el complejo agrícola-hidráulico», en R. CABRERA *et al.* (coord.), *Teotihuacan 1980-1982. Nuevas Interpretaciones*, (345-375). Publicaciones INAH, México DF.
- GONZÁLEZ DE LA VARA, F. (1999): *El valle de Toluca hasta la caída de Teotihuacan*. Publicaciones INAH, México DF.
- HEALAN, D. (1989): *Tula of the Toltecs*. University of Iowa Press.
- HIRTH, K. (1978): «Teotihuacan regional population administration in eastern Morelos», en *World Archaeology*, 9(3), febrero: 320-333.
- (2000): *Ancient urbanism at Xochicalco. The evolution and organization of a prehispanic society archaeological research at Xochicalco*, vol. 1. The University of Utah Press. Salt Lake City.
- INOMATA, T. y S. D. HOUSTON (2001): *Royal Courts of the Ancient Maya*. Westview Press, Boulder.
- JARQUÍN, M. y E. MARTÍNEZ (1982): «Las excavaciones en el Conjunto 1D», en R. CABRERA *et al.* (coords.), *Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 80-82*: (89-126). Publicaciones INAH-SEP, México DF.
- JOYCE, R. A. Y S. D. GILLESPIE (2000): *Beyond kinship: Social and Material Reproduction of House Societies*. University of Philadelphia, Philadelphia.
- LANGLEY, J. C. (1986): *Symbolic Notation at Teotihuacan. Elements of Writing in a Mesoamerican Culture of the Classic Period*. BAR International Series, Oxford (315).
- LÉVI-STRAUSS, C. (1969): *Las estructuras elementales del parentesco*. Editorial Crítica, Barcelona.
- LÓPEZ AUSTIN, A y L. LÓPEZ LUJÁN (1996): *El pasado indígena*. Publicaciones El Colegio de México-FCE, México DF.
- MANZANILLA, L. (1992): «The Economic Organization of the Teotihuacan Priesthood», en J. BERLO (ed.), *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan*, (321-338). Publicaciones de Dumbarton Oaks, Washington.
- (1993): *Anatomía de un conjunto residencial teotihuacano en Oztotzacalco*. Publicaciones IIA-UNAM, México DF.
- (1996): «Corporate Groups and Domestic Activities at Teotihuacan». *Latin American Antiquity*, 3(7): 245-266.
- (1997): *Emergence and Change in Early Urban Societies*. Plenum Press, New York, 1997.
- (2001): «Gobierno corporativo en Teotihuacan: una revisión del concepto “palacio” aplicado a la gran urbe prehispánica». *Anuario de Antropología*, 35: 157-190.
- (2002): «Living with the ancestors and offering to the gods: Domestic ritual at Teotihuacan», en P. PLUNKET (ed.), *Domestic ritual in Ancient Mesoamerica*, (43-52). The Cotsen Institute of Archaeology, University of California at Los Angeles.
- (2003): «Teopanczaco: un conjunto residencial teotihuacano», *Arqueología Mexicana*, 64: 50-53.
- (2004): «Social identity and daily life at Classic Teotihuacan», en HENDON, J. A. y R. A. JOYCE (eds.), *Mesoamerican archaeology: Theory and practice*, (124-147). Global Studies in Archaeology, Blackwell Publishing Co.
- (2005): «Migrantes epiclásicos en Teotihuacan. Propuesta metodológica para el análisis de migraciones del Clásico al Postclásico», en L. MANZANILLA (ed.), *Reacomodos demográficos del Clásico al Postclásico en el Centro de México*, (261-274). Publicaciones IIA-UNAM, México DF.
- (2006): «Estados corporativos arcaicos. Organizaciones de excepción en escenarios excluyentes». *Cuicuilco*, 13(36): 13-45.
- MARCUS, J. (1983): «On the Nature of the Mesoamerican City», en E. Z. VOGT y R. M. LEVENTHAL (eds.), *Prehistoric Settlement Patterns: Essays in Honor of Gordon R. Willey*, (195-242). University of New Mexico Press, Albuquerque.
- MARTÍNEZ, H. (1984): *Tepeaca en el siglo XVI*. Publicaciones CIESAS, México DF.
- MATOS MOCTEZUMA, E. (1990): *Teotihuacan. La metrópoli de los dioses*. Lunwerg Editores. Barcelona.
- MCCLUNG DE TAPIA, E. (1977): *Plants and Subsistence in the Teotihuacan Valley A.D. 100-750. A Dissertation*. Michigan University Microfilms - Ann Arbor.

- MILLON, R. (1966): «Cronología y periodificación: datos estratigráficos sobre periodos cerámicos y sus relaciones con la pintura mural». *XI Mesa Redonda de Teotihuacan*: (1-18). Publicaciones de la SMA, México DF.
- (1976): «Social Relations in Ancient Teotihuacan», en E. R. WOLF (ed.), *The Valley of Mexico: Studies on Prehispanic Ecology and Society*, (198-243). University of New Mexico Press. Albuquerque.
- (1981): *Teotihuacan. City, State, and Civilization*. University of Texas Press, Austin.
- (1988): «The Last Years of Teotihuacan Dominance», en G. L. COWGILL y N. YOFFEE (eds.), *The Collapse of Ancient States and Civilizations*, (102-164). University of Arizona Press.
- MILLON, C. (1973): «Painting, Writing, and Polity at Teotihuacan, Mexico». *American Antiquity*, 38(3): 294-314.
- MORAGAS, N. (2003): *Dinámica del cambio cultural en Teotihuacan (650-950 d. C.)*. Tesis de Doctorado. Universitat de Barcelona, Barcelona.
- (2005b): «Sobreviviendo al colapso: teotihuacanos y coyotlatelcos en Teotihuacan». *Revista Española de Antropología Americana*, 35: 33-50.
- MORAGAS, N. y O. STERPONE (2006): «La economía del poder: una reevaluación en torno a la hegemonía teotihuacana en el territorio mesoamericano», en P. GARCÍA JORDÁN *et al.* (coords.), *Actas del X Encuentro-Debate América Latina Ayer y Hoy de la Universitat de Barcelona*, (49-64). Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- Morelos, N. (1982): «Zona central del Complejo Calle de los Muertos», en R. CABRERA, I. RODRÍGUEZ y N. MORELOS (coords.), *Memorias del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 1980-1982*, (217-317). Publicaciones INAH, México DF.
- (1985) *Proceso de producción de espacios y estructuras en Teotihuacan: Conjunto Plaza Oeste y Complejo Calle de los Muertos*. Tesis de Licenciatura en Arqueología, ENAH, México DF.
- MÜLLER, F. (1978): *La cerámica del centro ceremonial de Teotihuacan*. INAH (Serie Científica). México DF.
- ORTEGA, V. (2001): «Tlamimilolpan 5N: S1E1. Un conjunto arquitectónico al sureste de la Ciudadela en Teotihuacan». *Expresión Antropológica*, 13: 52-63.
- PADDOCK, J. (1983): «The Oaxaca Barrio at Teotihuacan», en K. FLANNERY y J. MARCUS (eds.), *The Cloud People*. Academic Press, New York.
- PADILLA, E. (2005): *Problemáticas metodológicas para ballar indicadores arqueológicos sobre el palacio en el Centro de México en la Época Clásica*. Tesis de Licenciatura en Arqueología, ENAH, México DF, 2005.
- PADRÓ, J. (2002): *La industria de hueso trabajado en Teotihuacan*. Tesis de Doctorado en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México DF.
- PAREDES, N. (2001): «Unidad de culto en el Frente 4 de La Ventilla, Teotihuacan». *Expresión Antropológica*, 13: 36-51.
- PASTRANA, A. (1998): *La explotación azteca de la obsidiana en la Sierra de las Navajas*. Publicaciones INAH, Colección Científica: 383. México DF
- PASZTORY, E. (1988): «A Reinterpretation of Teotihuacan and its Mural Painting Tradition», en K. BERRIN (ed.), *Feathered Serpents and Flowering Trees. Reconstructing the Murals of Teotihuacan*, (45-77). The Fine Arts Museums of San Francisco, San Francisco.
- (1992): «Abstraction and the Rise of an Utopian State at Teotihuacan», en J. BERLO (ed.), *Art, Ideology, and the City of the Gods*, (281-320). Publicaciones de Dumbarton Oaks, Washington.
- (1997) *Teotihuacan: An Experiment in Living*. University of Oklahoma Press, Norman & London.
- PAULINYI, Z. (1981): «Capitals in Pre-Aztec Central México». *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung*, XXXV, 2-3: 315-350.
- (2001): Los señores con tocado de borlas. Un estudio sobre el Estado teotihuacano. *Ancient Mesoamerica*, 12: 1-30.
- PERKINS, S. M. (2007): «The House of Guzmán: An Indigenous Cacicazgo in Early Colonial Central Mexico». *Culture & Agriculture*, 29(1): 25-42.
- PLUNKET, P y G. URUÑUELA (1998): «Cholula y Teotihuacan: una consideración del Occidente de Puebla durante el Clásico», en *Rutas de Intercambio en Mesoamérica* (III Coloquio Pere Bosch Gimpera), (101-114). Publicaciones IIA-UNAM, México DF.
- RATTRAY, E. CH. (1987a): «Evidencia cerámica de la caída del Clásico en Teotihuacan», en D. BROCKINGTON y J. MOUNTJOY (eds.), *Auge y caída del Clásico en el México Central*, (77-85). Publicaciones IIA-UNAM, México DF.
- (1987b): *Informe final al INAH sobre las temporadas 1983, 1984, 1985 en el Barrio de los Comerciantes*. Publicaciones IIA-UNAM.
- (1992): *The Oaxaca Barrio at Teotihuacan*. Monografías Mesoamericanas. Publicaciones de la UDLA, Puebla.
- (2001): *Teotihuacan. Cerámica, cronología y tendencias culturales*. Publicaciones INAH-Universidad de Pittsburg, México DF.
- ROVIRA, R. (wn prensa): «Comiendo con los Ancestros: banquetes redistributivos y ritual político en las residencias de elite de Teotihuacan (México)»,

- en P. GARCÍA JORDÁN *et al.* (coords.), *Actas del XI Encuentro-Debate América Latina Ayer y Hoy de la Universitat de Barcelona*.
- SAHAGÚN, F. B. (2001): *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Editorial Dastin (colección Crónicas de América). Madrid.
- SÁNCHEZ, J. I. (1989): *Las unidades habitacionales en Teotihuacan: el caso de Bidasoa*. Tesis de Licenciatura en Arqueología, ENAH, México DF.
- SANDERS, W. (1965): *The Cultural Ecology of the Teotihuacan Valley: a Preliminary Report of the Results of the Teotihuacan Valley Project*. Department of Anthropology, Pennsylvania State University.
- (1994): *The Teotihuacan Valley Project. Final Report*. The Pennsylvania State University Press.
- SANDERS, W., J. PARSONS y R. SANTLEY (1979): *The Basin of Mexico. Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*. Academic Press. New York.
- SANDERS, W. Y B. J. PRICE (1968): *Mesoamerica: the Evolution of a Civilization*. Random House, New York.
- SÉJOURNÉ, L. (1969): *Un palacio en la ciudad de los dioses: exploraciones en Teotihuacan*. Publicaciones INAH. México DF.
- SMITH, M. E. Y K. J. SCHREIBER (2005): «New World States and Empires: Economic and Social Organization». *Journal of Archaeological Research* 13(3): 189-229.
- SOLANILLA, V. y N. MORAGAS (en prensa): *Actas del I Seminario Internacional de Arte y Arqueología de Teotihuacan: Nuevos Trabajos*. UAB-Centre d'Estudis Precolombins. Barcelona.
- SOUTHALL, A. (1991): «The Segmentary State: From the Imaginary to the Material Means of Production», en H. CLAESSEN y P. VAN DE VELDE (eds.), *Early State Economies*, (75-96). Political and Legal Anthropological Series, vol. 8, New Brunswick.
- SPENCE, M. W. (1981): «The Obsidian Industry at Teotihuacan». *American Antiquity*, 32 (4): 507-514.
- STOREY, R. Y R. J. WIDMER (1989): «Household and Community Structure of a Teotihuacan Apartment Compound: S3 W1:33 of the Tlajinga Barrio», en S. MACEACHERN *et al.* (eds.), *Households and Communities*, (407-415). The Archaeological Association of the University of Calgary, Calgary.
- SUGIURA, Y. (1981): «Cerámica de Ojo de Agua, Edo. De México, y sus posibles relaciones con Teotihuacan», en E. C. RATTRAY, J. LITVAK y C. DÍAZ (coords.), *Interacción cultural en el Centro de México*, (159-169). Publicaciones IIA-UNAM, México DF.
- SUGIYAMA, S. (2004): «Governance and Polity at Classic Teotihuacan», en J. HENDON y R. A. JOYCE (eds.), *Mesoamerican Archaeology: Theory and Practice*, (97-123). Blackwell Publishing, Malden.
- (2005): *Human Sacrifice, Militarism and Rulership*. Cambridge University Press, Cambridge.
- TAUBE, K. (2003): «Tetitla and the Maya Presence at Teotihuacan», en G. E. BRASWELL (ed.), *The Maya and Teotihuacan*, (273-314). University of Texas Press, Austin.
- URIARTE, M. T. (2006): «The Teotihuacan Ballgame and the Beginning of Time». *Ancient Mesoamerica*, 17: 17-38.
- URUÑUELA, G. y P. PLUNKET (2005): «La transición del Clásico al Postclásico: reflexiones sobre el valle de Puebla-Tlaxcala», en L. MANZANILLA (ed.), *Reacomodos demográficos del Clásico al Postclásico en el centro de México*, (303-324). Publicaciones IIA-UNAM, México DF.
- WIDMER, R. (1987): «The evolution of form and function in a Teotihuacan apartment compound», en E. RATTRAY y E. MCCLUNG DE TAPIA (eds.), *Teotihuacan: nuevos datos, nuevas síntesis, nuevos problemas*, (317-368). Publicaciones IIA-UNAM, México DF.
- WINTER, M. (1998): «Monte Albán and Teotihuacan», en *Rutas de intercambio en Mesoamérica*. (III Coloquio Pere Bosch Gimpera), (153-184). Publicaciones IIA-UNAM, México DF.

Morfologías del Mal. El demonio en el Viejo y en el Nuevo Mundo. Una visión del «demonio» totonaco*

Víctor Vacas Mora

Universidad Complutense de Madrid

Morphologies of evil. The devil in the old and new worlds.
The Totonac «devil»

Resumen

El demonio es una idea cultural, una mistificación occidental de los conceptos del mal y del pecado. Una forma simbólica que se fue modelando a lo largo de un dilatado período de tiempo acorde a una antropología concreta, ciertas ideas sobre el ser humano y sus componentes, así como a los esquemas cosmológicos vigentes durante la Edad Media europea. Estas imágenes del mal cruzan con los conquistadores el Atlántico para encontrarse con unas morfologías muy diferentes de la «maldad» y sus representaciones. En el momento especular de los contactos, los modos de concebir lo sagrado, al ser humano y el mal se insertan en la labor misionera chocando con las concepciones indígenas que reinterpretan las prédicas e ideas que los occidentales les transmiten elevando la figura demoníaca a niveles muy diferentes de los que ocupa en el imaginario cristiano. El presente artículo repasa la construcción de la figura del demonio en Europa y su trasplante a las sociedades amerindias, prestando especial atención al caso totonaco.

Palabras claves: Demonio, Mal, Religión, Cuerpo, Entidades Anímicas.

Abstract

The devil is a cultural idea, the western mystification of the concepts of evil and sin. This symbolic form, which took

shape over a long period of time, is a product of a specific anthropology, certain ideas about human beings and their components, and the cosmological systems prevailing in the European Middle Ages. These images of evil crossed the Atlantic with the conquistadors, leading to an encounter with very different morphologies of «evil» and its portrayals. At this cultural interface, divinity, humanity and evil as conceived by the Christian missionaries clashed with indigenous beliefs. The native peoples re-interpreted the sermons and ideas conveyed by westerners, raising the figure of the devil to levels very different from the place it occupied in the Christian spiritual imagination. The present article reviews the construction of the figure of the devil in Europe and its transplantation in Amer-Indian society, as illustrated by developments in Totonac.

Keywords: devil, evil, religion, body, spiritual entities.

I. Mal, bien, moralidad y religión

El mal, así como el bien, son abstracciones de difícil sistematización y topografía incierta. Términos genéricos, cada sociedad ha desarrollado significaciones más o menos precisas, aunque nunca concretas y mucho menos estáticas, de lo que ellos representan y significan. Pese a que cada colectividad los pretende esencialmente

* El presente artículo se basa en los datos recogidos en la campaña de investigación llevada a cabo entre los años 2005 y 2006 en la comunidad indígena San Pedro Petlacotla, en la Sierra Norte del Estado de Puebla.

perdurables, formas continuas representantes de un comportamiento apropiado o repudiado, la diacronía a la que están sujetos todos los conceptos y formas culturales hace del mal o del bien definiciones cambiantes, difícilmente definibles si no es dentro de un marco sociotemporal sincrónico y determinado. En este sentido, siendo ideas subjetivamente aprehensibles, incluso en el seno de un mismo grupo y en un momento concreto se puede hallar una disparidad en su comprensión y explicación. Cada sociedad, a partir de su propia realidad, concreta formas de entender los sucesos y conductas censurando y limitando en la medida de lo posible algunos y alentando otros: el mal, y su contraparte el bien, entran de esta manera dentro de la acción social como una interesante parte más de la ideología (entendiendo ésta como una segmento más de la acción, ya sea motivándola o dirigiéndola, y no como un descarnado conjunto de ideas y creencias indefinido). Vectores que perfilan la actividad en cierto sentido, orientada ésta hacia la consecución de específicos fines, las creencias e ideas (enmarcadas siempre en un todo mayor, un complejo cuadro definido por la realidad y el sistema cultural, dos polos en constante juego) imprimen cierta dirección al prefiar objetivos, descartando unos y primando otros, los métodos para conseguirlos y la actitud a adoptar en colectividad.

Lo bueno, correcto y encomiable, o lo malo, incorrecto y censurable, se derivan de la misma cosmovisión de cada tradición. A partir de ella, de dicha perspectiva que se adopta al examinar la realidad así como de la forma de comprender e interpretar todos los elementos, fenómenos y acontecimientos que dibujan el entorno circundante, se alimenta un comportamiento específico, unas actitudes e inclinaciones, gustos y formas. Un conjunto de cualidades y condiciones que la antropología ha venido a definir como *ethos*. Este sentir y actuar concreto, la forma de ser que una determinada tradición toma en el mundo que le rodea, a su vez retroalimenta a la cosmovisión de la que deviene en una cadena interminable. La cosmovisión ratifica el *ethos*, apareciendo éste como la forma «natural» y más acertada para vivir el mundo, así como el *ethos* valida la cosmovisión, ofreciéndose ésta como la correcta (y única) interpretación válida

de la realidad así vivida. En este ciclo elíptico, cada cambio en uno de los campos repercute de alguna manera en el desarrollo del otro. Los conceptos sobre el mal, así como el bien, se encuentran insertos en cada cosmovisión y, según lo dicho, condicionan en diversa manera la predisposición que cada sociedad adopta de la acción. A partir de estas estructuras ideales, en conjunto con otras muchas, se generan unas particulares interrelaciones, específicos modos de conducirse y comportarse. Desdibujadas ideas en abstracto, se vuelven piezas importantes en el comportamiento social humano, reflexiones que promueven formas de conducta específicas y que determinan líneas de actividad mientras descartan, en diferente medida, otras. Pero, insisto, el carácter que adopten estas idealizaciones dependerá de cada cosmovisión, de la casualidad histórica y del largo peregrinar de cada sociedad humana a través del tiempo, dimensión imaginada que conlleva incesante cambio y transformación.

En muchos casos, estas categorías tienden a imbricarse dentro de conceptos religiosos, en capas de significación sacra, donde se acomodan entre una maraña de signos que dan forma al corpus ideológico concreto según el cual se interacciona simbólicamente con la realidad (lo que hemos denominado «religión»). Siendo como son nociones motoras de importancia, se entiende que se encuentren, como otros componentes ideológicos, contenidos en relatos míticos, libros sagrados, y otros contenidos de «religiosidad». Desde estas narraciones orales y escritas se asientan los orígenes de ciertas actitudes, la disposición de las cosas tal y como son, la génesis compositiva de estructuras, actividades y comportamientos. Tabúes, prohibiciones, actos reprobables, se encuentran en el seno de toda conciencia social y, por lo general, los inicios de dichos procedimientos execrables se encuentran en el mundo del mito. En la realidad primordial se gestan reproches y censuras hacia ciertos actos y actitudes, conductas e inclinaciones que transgreden disposiciones necesarias para el correcto fluir de la vida. Aunque en ciertas sociedades (como la occidental) la religiosidad se disipa como única forma rectora en la cosmovisión, se toman nuevas: la ciencia, con todas sus ramifi-

caciones, comporta igualmente ideas de lo correcto e incorrecto sirviendo como plataforma de sustentación de criterios éticos o morales. Lo malo o lo bueno nacen aquí de credos políticos, de convicciones económicas, de actitudes ecológicas, de estructuras genéticas o psicológicas...

Sea como fuere, el mal, como premisa ideológica, siempre ha estado ahí, manifestado en mil conjeturas, bajo millones de aspectos, oculto en actitudes, excesos o carencias, transgresiones, rupturas, actos o palabras, símbolos y gestos inapropiados. El ser humano es el único animal capaz de crear un código ético-moral con base en concretas creencias, un sistema a través del cual regule, en cierto sentido, y oriente su actividad social. A partir de estos productos intelectuales, idealizaciones de comportamiento y obra que cada cosmovisión dicta y a través de un prolongado lapso de tiempo a lo largo del cual se desarrollan, la sociedad obtiene un modelo ideal de conducta y actuación hacia el que se debiera tender, siendo «el mal» el alejamiento del correcto conducirse y del apropiado modo de acción. Actitudes que todo grupo censura.

Una vez lo expuesto, obvia decir que hablar del mal o la maldad en genérico, como un universal extensible y aplicable a todo grupo y sociedad, tiempo histórico y contexto espacial, resultaría un craso error etnocéntrico, confusión notable de todo sistema de pensamiento que, naturalmente, tiende a comprender sus propias directrices y nociones como verdaderas y positivamente efectivas frente a otras concepciones acerca de la moralidad y comportamiento derivado de ella. Quizá esta afirmación relativista (corriente en la que, por otro lado, me resisto a caer) resulte demasiado elemental así como sobradamente manida para ser nuevamente señalada aquí, pero tal y como se conoce para el caso que estamos tratando, así como en su momento contextual, una guerra de conquista y de dominación con una posterior expansión ideológica, este planteamiento ayuda a comprender algunas actitudes y gestos de los dominadores. La búsqueda e imposición del Demonio como figura del mal en América, incitador tenaz de los excesos gentiles de los indígenas, permitía consumir los anhelos evangelizadores de la

Corona (excusa para permanecer en aquellas tierras ignotas) así como comprender, dentro de las coordenadas manejadas por los recién llegados, las extrañas y aterradoras escenas que se presentaban ante sus ojos. Por un lado, la evangelización admitía, en concordancia con la Santa Sede, la conquista espiritual de las Américas, con la expulsión de Satanás de aquella apartada región y la adquisición de nuevas almas, arrebatadas al gobierno del mismísimo Demonio, para el Vaticano y el Reino de los Cielos. Por otro, la explicación de aquella desconcertante singularidad en costumbres y usanzas se satisfacía con el Maligno como incitador de tales comportamientos desviados y actitudes obscenas, quedando así insertas dentro de un marco cognoscitivo manejable y coherente con la trayectoria ideológica mediterránea, eminentemente cristiana. La idolatría de aquellos paganos no era sino fruto del embaucamiento de Lucifer sobre ellos, del soberano de la perfidia e iniquidad en busca de un reino propio. La maldad aparecía ante los ojos de los españoles en cada acto idólatra de aquellos extraños, una alteridad donde veían reflejada su propia visión del bien y del mal, campando libremente el segundo por obra y gracia del eterno «adversario», *ba-satan*.

II. El demonio en Europa

El Mal, como problema filosófico, es un fenómeno que toda sociedad parece construir y enfrentar. Una vez definidas las directrices que codifican lo que es malo, la Maldad como modalidad existencial y moral, cada grupo infiere comportamientos y sanciones, causas que lo provocan o efectos y consecuencias que de él se derivan. Pecado, trasgresión de normas sociales o desavenencia explícita contra las regulaciones establecidas pueden ser expuestas en este orden ideológico calificativo. Accidentes, catástrofes y carestías naturales, enfermedades, plagas o desgracias de toda índole son a veces aventuradas como resultado de la infracción. Sin embargo, el mal no es una entidad, un sujeto definible con voluntad motiva. Es una idea, una formación intelectual de carácter social que solo en contados casos ha alcanzado el estatus privilegiado que adquirió en el mundo

medieval mediterráneo: un adulterio que lo condujo del limbo de las ideas a un primer plano en las preocupaciones materiales diarias de eruditos y pensadores, eclesiásticos y laicos, artistas y escritores, burgueses y campesinos.

El caso occidental, de esta manera, resulta especialmente interesante, pues a través de un prolongado lapso temporal y a partir de un principio filosófico abstracto como es el Mal cristalizó una figura que lo encarna, una personificación de todo lo malo y falso bajo una fisonomía teratológica donde la anormalidad anatómica, una grotesca conjunción de rasgos animales y humanos con monstruoso resultado, reforzaría su función evocadora de todo lo abyecto y horrible que la imaginería cristiana concebía según sus cánones morales y religiosos. Este icono, aberración contra natura, cruzaría el Atlántico acompañando en sus naves a los conquistadores, militares y espirituales, para desembarcar en un Nuevo Mundo repleto de prodigios, portentos y posibilidades y a la vez de tentación, idolatría, monstruosidad, pecado y perdición: una tierra donde Satanás había afianzado su potestad. El Mal, a partir de la mentalidad medieval europea, se sustancializa elevándose por encima de la sociedad y convirtiéndose de este modo en un ente autónomo, emancipado de la mentalidad creativa humana, objeto elemental e inmutable que, lejos de comprenderse como producto socio-cultural más, se observa como una realidad animada independiente. El Mal se mistifica. Adquiere calidad de sujeto dotado de actuación propia de acuerdo a unos objetivos y la voluntad de alcanzarlos. En este proceso, quizá no exclusivo de la cultura europea del Medioevo, el Demonio, bajo diversos epítetos e imágenes, desempeña un papel cardinal.

El dios de este mundo. El nacimiento del demonio

«Dios de este mundo», en palabras de San Pablo, la figura de Satanás salpica la historia europea hasta nuestros días de positivismo y razón. La cosmovisión cristiana tardó siglos en la fabricación heurística de este personaje, figura de toda desdicha y maldad. El Antiguo Testamento nos describe de entre la corte divina a uno de sus miembros como encargado de vigilar al hombre para comunicar des-

pués a Jehová los pecados de éste. El celo de este ángel en el cumplimiento de su deber le lleva a exceder su cometido. Con el fin de poseer información que transmitir al Creador y hacer útil y valiosa su tarea ante los ojos de aquél, comienza a tentar al ser humano en busca de su perdición pecaminosa, de una falta punitiva allí donde no la hubiera. Cada vez que algún humano caía en la tentación por aquel ángel tendida, infringiendo las normas impuestas por su dios, el emisario errante informaba a Jehová de la desobediencia. *Ha-satan* es «el enemigo» o «el adversario» en hebreo, una fuerza etérea que surca el aire disponiendo trampas para los mortales en un cumplimiento excesivo de un deber primordial. Un espía de un furibundo dios que castiga sin piedad a los que contradicen sus disposiciones morales y éticas.

El traslado de la mentalidad hebrea a la naciente cristiandad conlleva el traspaso de conceptos del bien y el mal con representaciones concretas para ellos. Se redefinen ciertas disposiciones, se ajustan a unas novedosas directrices aunque siempre dentro de una tradición cultural común. El Mediterráneo ha ido generando una línea filosófica a lo largo de la cual se van ramificando ontologías, escatologías y sistemas de pensamiento con una raíz cercana a lo común. En ella, el cristianismo relocaliza ciertos patrones para iniciar una concepción de lo sagrado propia en la cual el Mal encuentra un espacio reservado. Pese a ello, la evolución de este concepto y su materialización es lenta y sufre un desarrollo progresivo que no cuajará hasta bien entrada la Baja Edad Media. El adjetivo *ba satan* se transforma en un nombre propio, Satán o Satanás, enemigo del ser humano y, por extensión, de Dios. La idea de una batalla entre el Bien y el Mal, fuerzas opuestas en conflicto cuyo objetivo es el ser humano, se filtra desde Oriente Próximo, del maniqueísmo así como del zoroastrismo y su dualismo ético (Verdad, *Asba*, Mentira, *Druj*), y las figuras antagónicas sasánidas, *Ormuz* y *Abri-mam*. Este supuesto enfrentamiento eterno por el cosmos sirve como plataforma intelectual para el andamiaje de una especulación que cobrará fuerza y tensión con el paso del tiempo hasta convertirse en obsesión masiva.

Mientras, durante los primeros mil años de su existencia, el Demonio, Sata-

nás o Lucifer¹, aún se encontraba confinado en los monasterios, a las disertaciones teológicas de una elite eclesiástica iniciada en las Escrituras. La población, inmersa en el crisol cultural de la época, heredero directo de tradiciones precristianas, se desenvuelve en un «universo encantado». En él, duendes, elfos, trolls, leprechauns, kobolds, trasgos, las ánimas de los muertos y otros entes conviven con santos, vírgenes y Cristo. Las propias figuras católicas aún mantienen una pátina de ambigüedad, siendo tan proclives a hacer el bien como el mal según las circunstancias. En este sentido, ilustra Robert Muchembled que «para un cristiano común de esos siglos, el mundo invisible estaba poblado de una infinidad de personajes más o menos temibles: los santos, los demonios, las almas de los muertos. Su lugar respectivo en el universo no estaba claramente definido en relación con el Bien o el Mal, pues los santos podían vengarse de los vivos, mientras que los demonios a veces eran invocados en auxilio de los vivos» (2002:26). El Demonio, como tal, y sus atributos maléficis se van forjando entre las paredes pétreas de monasterios, conventos y abadías. Allí teólogos y clérigos van aislando sus particularidades y características, germinando poco a poco la imagen aterradora que del Demonio llegó a tenerse. Desde la inmaterialidad espiritual que el IV Concilio de Letrán² concebía para ángeles y demonios, esencia que les impedía relacionarse con los vivos, se llegará a unos seres de extraordinarias y maléficas aptitudes, capaces de infiltrarse entre los mortales sembrando odio, disputa y tentación. Sin embargo, aún llevaría un importante tiempo el traslado de estas preocupaciones filosóficas a la mentalidad popular. No será hasta el siglo XIII, más o menos, cuando mediante una fuerte embestida, estas horribles ideas de perpetua confrontación y de un ser de maldad absoluta y tremendo poderío, consiguen permear las capas de la sociedad laica. Hasta ese momento, el Demonio está presente entre el «folklore» popular como un ser más de los muchos que componen el entorno circundante. Puede ser burlado, vencido, invocado en busca de favores o denostado en canciones y poemas, versos y estrofas que lo humanizaban y burlan dispersando lo que de terrorífico se pu-

diera hallar en su figura. Las nuevas ordenadas reubican lenta pero inexorablemente la persona del Mal desde su posición vulgar en una «realidad encantada» hacia un desbordante icono del horror. En el proceso, se entremezclan rasgos animales (tomados, en muchos casos, de antiguas deidades y entidades paganas: Ártemis o Diana, Pan, Cernuno...), capacidades sobrehumanas (posesión, metamorfosis, ubicuidad, encarnación en súcubos o incubos...) así como se establece una cohorte de diablos a su servicio, moradores del Reino de los Infernos, remodelado como un espantoso lugar de eterna tortura y sufrimiento donde las almas de los pecadores padecerían eternamente entre azufre y fuego. El arte, en todas sus ramificaciones, contribuye a distribuir esta reconstrucción. Las calamidades históricas y sociales (hambrunas, enfermedades epidémicas, tales como la gran peste bubónica de 1348, guerras e inestabilidades políticas, cismas y herejías...) acentúan la ideas milenaristas que, intermitentemente, se han ido manifestando durante toda la cristiandad. La creencia en un reinado del mal triunfante en la tierra que precediese y anunciase la Segunda Venida de Cristo al mundo con el objetivo de imponer definitivamente el Reino de Dios azuzaba la convicción de una maldad que operaba en este mundo desde instancias superiores al ser humano. La cesura producida en el seno de la Iglesia a partir de la Reforma así como las llamadas Guerras de Religión que desde 1560 asolaban las regiones francesas y de los Países Bajos españoles, ensalzan esta visión de enfrentamiento, de un mundo escindido en dos extremos antagónicos e irreconciliables. «Las generaciones que llegaron a la edad madura hacia 1580 eran profundamente diferentes de las de principios del siglo XVI. Veían al mundo como a un campo de batalla donde se libraba una lucha titánica entre las fuerzas del Bien y del Mal» (Muchembled, 2002:73).

Esta serie de suertes históricas y tendencias sociales van derivando en una Iglesia con mayor poder y unos soberanos absolutos en una sociedad hostigada por imágenes del mal, cada vez más acuciantes, plasmadas en pórticos de iglesias, altares, retablos, óleos, estatuas, esculturas, grabados, xilografías, obras literarias... La transformación se ha obra-

¹ El nombre de Lucifer proviene del latín *lucen ferre*, «el que viene, sostiene o trae la luz». Con esta denominación se hacía alusión a la estrella de la mañana, también llamada Venus en latín. Sin embargo, debido a la confusión de varios escribas en la traducción del hebreo de la Biblia pasó a convertirse en un apelativo más del demonio. Aparece por primera vez en Isaías 14:12 haciendo referencia a un rey babilonio, Helal, hijo de Shaha, el cual y durante su reinado persiguió incesantemente a los hebreos. Helal podría traducirse por «estrella del día o hijo del amanecer», lo cual condujo a los escribas del siglo IV de Nuestra Era a cambiar este epíteto por Lucifer, que en latín evocaba la misma idea. Así, con los siglos, quedó fijado y poco a poco se tomó como otro de los nombres propios del diablo.

² Este fue el más importante de los cinco concilios celebrados en el palacio romano de Letrán. Presidido por el Papa Inocencio III en 1215, en él se asentó la transustanciación, la prohibición de nuevas órdenes monásticas, nuevas obligaciones para los fieles (confesar y comulgar al menos una vez al año) y la condena de las órdenes de cátaros y valdenses, entre otras medidas. Los valdenses serán las primeras víctimas de la Inquisición y el preludio de la gran caza de brujas de fines de la Edad Media. Los procesos de Arrás contra seguidores de Pierre Valdo marcarán el inicio en el siglo XV de una obsesiva persecución de una supuesta confabulación satánica: el aquelarre demoníaco.

do. Satanás, Satán, Lucifer, Belial³, Asmodeo⁴ o Belcebú, oprime el cerco en torno a un ser humano que desarrolla su actividad en un asfixiante mundo de peligro y perenne tentación donde animales y personas pueden ser encarnaciones de un oscuro señor, un ente cuyas atribuciones han crecido desde la indiferencia burlada hasta el absolutismo del que gozan los monarcas y señores de la época.

Cuerpo y alma en la Edad Media

El Demonio se convierte en la Baja Edad Media y en la Edad Moderna en un obsesivo y potente símbolo, evocador de pecado y perdición. El pecado supone la destrucción del ser humano por la desavenencia explícita a las reglas impuestas por Dios mismo. Su contenido filosófico se inserta en los sistemas de pensamiento del momento, en una forma determinada de entender la persona, su «humanidad» y la relación de ésta con lo sagrado. El ser humano es principalmente alma, esencia inmortal cautiva en la prisión carnal que supone el cuerpo. Éste representa la perdición de la humanidad pues es proclive a los «instintos de la carne», un conjunto de inclinaciones que son consideradas pecaminosas: gula, lascivia, vanidad, envidia, codicia, pereza... «La carne es débil». El organismo y las pulsiones que en este habitan deben ser dominados por el alma, residencia de una humanidad que se expresa en la medida y el autocontrol. La materialidad es el instrumento por el cual el Demonio puede llegar al hombre, es decir, a su alma. En este desafío, el individuo ha de sofocar las inclinaciones que su cuerpo dispone en un autocontrol que debe nacer del alma, elemento distintivo del ser humano. Como ya apuntara Foucault (2004), en las cosmovisiones medievales y renacentistas europeas el cuerpo se ve afectado por un «menosprecio». Es posible, como conjeturara el pensador francés, que este agravio surja, entre otros aspectos (tales como el religioso o económico-productivo), de la percepción temporal de la vida y la extrema fragilidad de esta: la alta mortandad y las calamidades físicas a las que la persona medieval y renacentista está expuesta, tales como hambres, enfermedades o guerras, entre otras, inscribe la vida humana en un ciclo breve y violento que facilita una «infravaloración» de la cate-

goría corporal en los sistemas de pensamiento metafísicos europeos. El traslado de la importancia a la esencia anímica en detrimento del ámbito corporal supone una solución para el problema existencial que plantea un cuerpo frágil e inerte ante los efectos de un ciclo vital imprevisible, agresivo y violento que aja la materia humana en un cosmos cada vez más escindido, bélico y aterrador. En estos sistemas, el alma se alza como principio humanizador, centro de humanidad y elemento angular en la composición de la persona, mientras el cuerpo, sujeto a las agresiones y necesidades de lo material, se adjetiva despectivamente en un ejercicio de «menosprecio» cultural.

En la Europa del final de la Edad Media, el Mal, o lo que es lo mismo, el Demonio, impide la salvación del ser humano, esto es, de su alma. En aquella, como hemos visto, reside la humanidad y es lo que está en juego en la batalla establecida entre el bien y el mal. Esta concepción de la condición humana la ilustra el dominico Tommaso Campanella en la aserción «God is a worm because he is not born of copulation, man, too, is a worm because worms are born, again, not from copulation, but from the putrefaction and decomposition of his flesh» (Camporesi, 1988). El organismo se entrevé como un tránsito, un conducto hacia la auténtica condición humana en un resurgimiento a través de la degradación de la carne. De la descomposición de esta carcasa carnal emerge el ser humano, renaciendo la verdadera esencia de su ser.

El hombre se sacraliza en la antropología medieval, convirtiéndose en pieza clave de la creación y centro mismo de aquella magna obra de Dios. En él y por él se decide una confrontación metafísica entre poderes sobrehumanos que aspiran al control del cosmos creado. Esta idea, extraída directamente de las religiones del Medio Oriente, mantiene en tensión al ser humano que observa cómo de él mismo, de su comportamiento y obra, depende el destino de su alma así como, en gran medida, de todo lo creado. Se eleva con ello el papel que el ser humano interpreta en la cosmovisión medieval. En el interior de la persona se dirime una lucha de la que la Creación depende. Mal y Bien, Demonio y Dios, encuentran un privilegiado campo de batalla en las interioridades humanas, mi-

³ Belial, otro de los nombres atribuidos al Demonio, proviene de los manuscritos de Qumran, conocidos también como Manuscritos del mar Muerto, cuya autoría se hace recaer en el grupo religioso de los esenios. En ellos se diserta acerca de un Espíritu de la Maldad al que se nomina como Belial.

⁴ En el Antiguo Testamento, espíritu de la lujuria, amante de Sara. A él se enfrentan Tobías y el ángel Rafael, expulsándolo y encadenándolo en el Alto Egipto.

croespacio que reproduce la totalidad de un universo y sus tensiones. El cuerpo se entrevé como un espacio privilegiado, un pasaje que conduce al ser humano (a su verdadera esencia, esto es, el espíritu) a la salvación o a la condena eterna. Ambos polos se encuentran representados por dos fuerzas opuestas condenadas a un sempiterno enfrentamiento.

El organismo medieval es un destilador, un procesador de valiosas sustancias y secreciones en un mundo del que cada vez más el hombre es el centro. Como *axis mundi*, el ser humano descubre en su cuerpo un vínculo con Dios y el tiempo primordial, edénico paraíso de eterna continuidad. Bien conducido, adaptado a preceptos de santidad y obediencia, la materia orgánica es una conexión con lo divino. «It was said that from the dead bodies of God's virgins and the buried flesh of his saints there gushed forth a healing sap, a wondrous balm. A "most gentle odour", a "marvelous odour" were unmistakable signs of the thaumaturgical presence of a saintly corpse, that aromatic liberator from "all manner of sickness"» (Camporesi, 1988). No se debe obviar cómo del cuerpo humano de Jesús se extraen sustancias y fluidos de salvación: su carne y su sangre avalan el renacer y la liberación. El canibalismo ritual que supone su consumo vinculan al individuo y la divinidad en un acto de comunión que explicita lo sacro y simbólico que en el organismo hay.

En este juego de opuestos, la materia humana y su complementaria esencia inmaterial se insertan como piezas claves de un sistema ontológico que encumbra al ser humano en el clima de lucha y amenaza que impera en la cosmovisión tardomedieval europea. Cuerpo y alma se imbrican en una antropología precisa en la cual el ser humano es el centro de la creación. La confrontación de poderes metahumanos, encarnaciones del bien y del mal, focalizan sus esfuerzos en la figura humana, elemento central de la Creación. El ser humano es la medida de todas las cosas: un cuerpo correctamente dirigido y animado por un alma representante de humanidad. Por ello, frente a la armónica anatomía humana, creada «a la imagen y semejanza de Dios», se contraponen lo monstruoso como definición de la alteridad, lo desconocido y misterioso así como del mismo Mal en su encarnación material: Satanás. Toda la

época de los grandes descubrimientos está salpicada de lo prodigioso y monstruoso, un discurso teratológico como definidor de la otredad, lo incógnito e ignoto. Gigantes, cíclopes, krakens, sirenas, centauros y amazonas, entre otros, pueblan la imaginería del momento conformando un prolijo bestiario que habita muchas narraciones de la época del ensanchamiento del mundo para los europeos.

La muerte del cuerpo, su degradación y descomposición, supone el renacer del ser humano en su verdadera esencia. Su existencia veraz se inicia desde ese momento y según su comportamiento terrenal (espacio donde la pugna entre fuerzas opuestas continúa) en alguno de los planos donde los poderes antagónicos del cosmos residen. En la persona, especialmente en su cuerpo, recae la responsabilidad de influir en el balance del eterno conflicto.

III. El demonio en América

Europa es un campo de batalla físico y metafísico. En las entrañas de estas tensiones, el ser humano se posiciona en el vórtice del torbellino creciente de violencia, fragmentación e inseguridad. El milenarismo, el ascenso del Anticristo y el reino del mal que anuncie la Segunda Venida, la amenaza luciferina representada en un aquelarre omnipresente del que puede formar parte la vecina, el herrero, el panadero o el curtidor, perfilan un mal ubicuo, merodeador, que acosa la realidad diaria. Es en este clima de escisión, incertidumbre y amenaza, cuando se produce la llegada a territorios que pronto se comprenden desconocidos. En ellos se proyecta la confrontación que se vive en la Europa del momento entre dos bandos irreconciliables agrupados bajo la dicotomía subjetiva que representan el Bien y el Mal. Los castellanos que arriban al continente americano portan consigo esa visión dicotómica del mundo reflejada en opuestos enfrentados. Satanás, pieza clave en la cosmovisión europea del momento, será un importante protagonista en las tierras ignotas apenas descubiertas. Será explicación de aquella alteridad mostrada en costumbres y usanzas impropias a los ojos de Dios y la cosmovisión mediterránea del momento. Idolatría, sacrificios, canibalis-

mo, paganismo se dibujan ante los ojos de los invasores como muestras claras de la actividad incesante del Mal, de ese antagonista de Dios que seduce y embauca a quienes desconocen la palabra del Todopoderoso. América se introduce desde ese momento en la lucha primordial que el Bien y el Mal mantienen desde el *primordium*, una noche de los tiempos donde el ser humano hizo aparición por designio divino.

Mal y bien, cuerpos y almas en Mesoamérica

Nuestro protagonista bípedo-ungulado cruza el océano y penetra a través de la evangelización entre los pobladores de América. Las prédicas proselitistas de los clérigos acercan la cosmovisión religiosa católica a los amerindios. Éstos, poseedores de unas realidades simbólicas propias, asimilan los nuevos conceptos de acuerdo a aquellas. Los incluyen en el entramado de su cultura, releídos bajo sus particulares categorías para dotarlos de verosimilitud y funcionalidad sin encontrar en ello, en muchos casos, contradicción con sus propias convicciones⁵.

Los grupos totonacos asentados en la Sierra Norte de Puebla, de los que desde aquí brevemente nos ocupamos, fueron sometidos a un proceso de evangelización paralelo al desarrollo de la conquista y la reformulación geográfica. El cuerpo misionero encontró en el difícil clima y las penosas condiciones del terreno óbices de complicada superación. Por ello, nunca se llevó a cabo sino hasta muy recientemente una verdadera «aculturación» de este grupo, proceso asimilativo que les insertara en la nueva sociedad que el Estado postrevolucionario promovía. Aun así, durante la colonia fueron penetrando diversas ideas de la fe católica, imágenes que se fueron viviendo desde la subjetividad indígena (Gruzinski, 1991). Así como ocurre entre los vecinos otomíes, que magistralmente ha estudiado Jacques Galinier, la figura del Demonio, sublimación del mal en estado puro, de la falacia, la falsedad y la ruindad, pasa a penetrar en la imaginería indígena totonaca con los atributos propios, ornamentos de su propio pasado y presente.

Como para otros grupos amerindios, las nociones de los castellanos sobre el mal resultaban extrañas para los totonacos. Más aún la figura deificada que lo

encarna. Mientras la perspectiva cristiana comprendía que la salvación del alma reposaba en nuestras actitudes y comportamiento en el plano temporal que el cuerpo habita, los amerindios no disponían de tales elementos ideológicos. La actitud de la persona sobre este mundo no tenía mayor influencia en su destino postmortem. No existían conceptos como salvación o castigo en cuanto a los componentes anímicos se referían. Existían y existen varios lugares de residencia para las unidades anímicas tras la defunción y a ellos se llega según la forma de perecer y no según los valores morales mostrados en vida o el comportamiento mantenido. Las «almas» venían dadas desde la gestación y el nacimiento y nada que pudiera hacer el ser humano influía sobre ellas. A aquellas unidades compositivas se debe el comportamiento de cada persona, su forma de ser y conducirse, sus voliciones e inclinaciones así como todos los rasgos que figuran su idiosincrasia. En una lógica inversa a la europea, el amerindio debía socializar su interioridad a través de su cuerpo. La corporalidad debía someter a la inmaterialidad compositiva interna, la cual insuflaba en el organismo pulsiones e inclinaciones de muy diversa índole con base en la multiplicidad de esencias que poblaban al individuo. Mientras «la carne» en el continente mediterráneo cristiano era proclive a la tentación estimulando comportamientos censurados moralmente, el cuerpo amerindio se ve empujado según la naturaleza de su composición anímica⁶ hacia diversas apetencias y actos. En la concepción que del ser humano se tenía, dos tradiciones muy diferentes entraban en contacto. Los resultados, que se han venido a denominar en un mal ejercicio del lenguaje «sincretismo», muestran la imbricación de dos cosmovisiones, dos estilos en la lectura de la realidad con una moralidad propia cada uno devenida de sí mismos.

Por otro lado, las fuerzas que impregnaban la vida mesoamericana, esencias que los invasores occidentales asimilaron como deidades, no tenían el marcado carácter benévolo o malévolo que el dualismo próximo oriental había impreso en la cristiandad mediterránea. En Mesoamérica, las divinidades eran figuras polimorfas tan capaces del bien como del mal, siendo éstos atributos que se complementaban en la dualidad amerindia. Cada enti-

⁵ No debemos olvidar que toda cultura, ideología y cosmovisión es lo que es a través de un particular deambular histórico, en un proceso que implica préstamos, abandonos y renovaciones. Por ello, hablar de unas ideas propias no deja de referirse al actual de una continua serie de adaptaciones, redefiniciones e intercambios de simbología e ideas en un proceso fluido y constante aunque lento y de larga duración. En este sentido, todas las culturas son «sincreticas» por lo que hablar de sincretismo es una obviedad que, por serlo, carece de significado aplicativo.

⁶ Las almas en Mesoamérica, como bien es sabido, son de muy diverso origen. Algunos cronistas así lo explicitaron, dejando constancia de ello, así como diferentes etnografías así lo atestiguan para la actualidad indígena.

dad suprahumana encerraba en sí misma los conceptos del bien y del mal, ambigüedad que guiaba su influencia en el plano terrestre. Un mismo numen, según su advocación, indiferentemente puede actuar conforme a los patrones asociados al bien, en una ocasión, o al mal, en otra. Lo que en un momento concreto pudiera resultar «bueno» y provechoso, en otro podría ser nefasto. Sobre esta forma de pensamiento se acomodan lentamente las creencias cristianas, dando lugar a una experiencia religiosa indígena subjetiva que amolda las divinidades del panteón católico a su propia experiencia histórica y cultural. Los evangelizadores intentan borrar el politeísmo que observan horrorizados en las convicciones mesoamericanas. Las esencias que los recién llegados juzgan como dioses han de ser obra del omnipresente mal que les acompaña desde su tierra natal. Su deber es erradicar esas atrocidades y engaños que el Demonio ha inculcado en la mentalidad de aquellos «salvajes» ignorantes de la palabra de Dios.

El Demonio, gran señor de las Indias, quedó vinculado en este juego de asociaciones y superposiciones a las figuras del mundo subterráneo, a fuerzas de las profundidades que representaban en la filosofía mesoamericana la fertilidad, lo oculto y misterioso, así como la riqueza, la muerte y el renacimiento. En las sociedades americanas Satanás sustituyó a los señores de la tierra, a seres que provenían del nivel inferior del cosmos en las cosmologías amerindias. El *Mictlan* mexicana se transfiguraba en el infierno de Dante Alighieri. El *Xibalbá* transmutado en la residencia sulfurosa de los demonios. Los niveles inferiores a la tierra, comunicados con el intersticio terrestre mediante cuevas y cavidades, pozos y manantiales, albergan seres ambiguos, moralmente hablando, pero siempre necesarios para la continuidad de la vida en la tierra. Asociados a los muertos, a la fecundidad y al renacer, estos seres eran en muchos casos garantes de lluvias, del crecimiento y resurgimiento cíclico de la naturaleza, de los cultivos y de la vida. Cuando el Demonio cristiano se infiltra en estos reinos infraterrestres asume en cierta manera el papel de todos aquellos a los que su presencia «desplaza». Entre algunos grupos mesoamericanos, la importancia y ambivalencia del Demonio es mayor que entre otros. Así lo certifica

Galinier para los otomíes, pueblo cuya reverencia al diablo va más allá de inclinaciones éticas hacia el mal, ocultando la adoración hacia los poderes ocultos y desconocidos de la vida, reverso de los que representaban los conquistadores. En otros casos, las resonancias prehispánicas son menores y se debe rascar para encontrar lazos. Sin embargo y casi siempre, bajo el barniz cristiano que recubre las creencias indígenas amerindias se oculta una filosofía particular con la cual las formulaciones cristianas se releen e interpretan para formar un corpus propio ajeno al marco mediterráneo.

***Qotiti*, el demonio en la sierra norte de Puebla**

La figura de *Qotiti* resulta cuando menos intrigante. Rodeada de un halo de misteriosa ambigüedad, característica que le otorga una atractiva fascinación, pocos son los tonacos de San Pedro que se refieren, al menos abiertamente, a este siniestro personaje. Temido y respetado, evitado en las conversaciones y omitido en las referencias, a veces usado para asustar a los niños, a veces exaltado con veneración embriagada, *Qotiti* es el Demonio. Un Demonio de características muy especiales, ecos de su pasado prehispánico y dueño del inframundo.

Los españoles, entre el espanto y la repulsión, observan en las sociedades serranas hábitos, maneras, formas y actitudes, tanto cotidianas como religiosas, absolutamente diferentes al devenir cultural mediterráneo, acontecer comprendido como el recto orden dictado por Dios. Un Dios bondadoso y todopoderoso, cuya omnipotencia no puede (por paradójico que resulte) reprimir las manifestaciones de su eterno rival: Satanás. Príncipe de demonios, comandante supremo de las tropas del Infierno, no cesa en su empeño de conseguir almas. Maestro del engaño, sus esfuerzos obtienen frutos entre aquellos gentiles, o al menos así lo pensaron los castellanos al comprobar el estado de «salvajismo pagano» en que tales ídólatras se encontraban. Aquella tierra, plagada de ídolos y superstición, solo puede conocer tal penosa situación por mediación de la actividad del Maligno. Entonces, comienza la labor misionera. Dar a conocer la palabra de Dios a aquellas gentes para que abandonen la senda de Belcebú. En su difícil cometido,

las explicaciones y sermones serán interpretados por los indígenas conforme a su propio imaginario, adoptando las nuevas figuras bajo sus propios codificadores. La representación de una entidad que habita bajo tierra en un reino propio llama poderosamente la atención de los mesoamericanos ya que ellos tenían sus propias potencias bajo la capa telúrica. Como referente de lo que están hablando aquellos insistentes recién llegados tienen sus propios reinos subterráneos de prodigios sobrehumanos. Allí, los hermanos gemelos *Hunabpú* e *Ixbalanqué* se habían enfrentado a los Nueve Señores de la Noche, de acuerdo al *Popol Vuh* maya. También, contaban los mexicas del valle de México, de allí rescató *Quetzalcoatl* los huesos de los muertos para crear a la nueva humanidad a partir de ellos y la sangre de su pene. No es entonces de extrañar que los mesoamericanos, siempre atentos a la diferencia, aceptaran la existencia de aquel ente subterráneo y de su reino de oscura profundidad sin atisbo de desconcierto e incluso gustosos ante una alteridad que les ofrecía nuevos referentes cosmológicos.

En la Sierra Norte de Puebla, el Demonio, ente sobrenatural maligno, se asocia a *Qotiti*, potencia bestial del inframundo. Coligado a lo salvaje, a lo animal y al monte (espacio hasta hace poco salvaje por antonomasia), *Qotiti* es un dueño de lo oculto, de lo no domesticado, de los ricos reinos del subsuelo y los muertos. De él escribía Alain Ichon: «*Qotiti*, Dueño del Más allá (*kalinin*); Dueño del dominio de los Muertos, Criatura de Montizón. *Qotiti* es aliado íntimamente, si no confundido, con el Dueño del Fuego; como a él, se le imagina bajo la forma de un hombre –o de una mujer– de rostro negro que evoca al dios nahuatl del cielo nocturno, *Tezcatlipoca*, dios de los Muertos y del interior de la Tierra» (Ichon, 1973:147). El Dueño del Fuego, en efecto, es en la actualidad el Dueño del Temazcal también. El temazcal, *saq* en totonaco, se encuentra estrechamente vinculado al interior de la Tierra. Considerado prácticamente como una cueva, es una conexión entre planos del cosmos y, por ende, no es de extrañar el nexo que resulta del Dueño del Fuego y el interior de la Tierra y, por tanto, con el propio «Demonio». «El *taqsjoyut* es confundido, además, con un personaje llamado Mulato a causa de su

figura negra. El *Mulato* es asociado a la Tierra; vive en las cuevas, es patrón de los animales salvajes. [...] Podría uno preguntarse entonces si Mulato, *Taqsjoyut* y *Qotiti* no son las tres caras de una sola deidad subterránea» (Ichon, 1973:151). Estas pretéritas observaciones del investigador francés se confirman hoy día al encontrar una serie de rasgos que, como vamos a ver, aún coligan a *Qotiti*, el Demonio, con el color negro (asociado antaño a *Tezcatlipoca*), los animales salvajes y las cuevas.

Efectivamente y en la actualidad, se asegura que *Qotiti* es un ente que bajo apariencia humana vive en las cuevas. Las cuevas suponen una conexión con el inframundo, las desconocidas profundidades oscuras que dan morada a extraños seres. Puertas entre dos planos, las cavidades ctónicas adornan los mitos y creencias en todo Mesoamérica. Su tenebroso interior es hogar de aires, muertos, serpientes voladoras y otros seres extraños que, ocasionalmente, asoman al exterior, al intersticio terrestre, con desigual propósito. Hoy día se atestigua en San Pedro Petlacotla que *Qotiti* resurge periódicamente a la superficie de la Tierra para satisfacer sus ansias de sangre, preferentemente humana. Juanita Rosas, anciana huesera de San Pedro Petlacotla, nos lo describía con claridad y detalle. Vestido con pieles de animales, con una cornamenta en su cabeza y la epidermis de color negro, *Qotiti* es el causante de desgracias y accidentes allí donde acaecen. Se alimenta de sangre humana, la cual codicia. Y decir sangre es decir «almas». El *li-katsin*, lo que en totonaco definiríamos como «alma», se asocia a la sangre, principio vital, sensitivo y epistémico que humanos, animales y plantas poseen. Quien muere a consecuencia de derramamiento de sangre, ya sea de forma violenta («por machete» o «balaceado») o por accidente que conlleve el contacto de la sangre con la Tierra, es atrapado por el «Malo». Su destino post-mortem será como siervo de *Qotiti* en su dominio subterráneo (esfera imprecisa que nadie acierta a describir). Se dice que donde hay juego o peleas de gallos (lugares propicios para reyertas y riñas) allí ronda el «Malo», ya sea para provocar las trifulcas con sus oscuros poderes, ya en espera paciente de que éstas se produzcan, resultado inevitable de la combinación juego-alcohol. Hay que resaltar

cómo un mito totonaco cuenta que la caña de azúcar y el refino (aguardiente extraído de esta planta) «son del Demonio». Esta bebida embriagante la inventó *Qotiti* y se la dio a los humanos. Sin embargo, la palabra para refino en totonaco es *kuchu*, literalmente medicina [los curanderos totonacos son definidos como *kuchunú* (sing.) o *Kuchununin* (pl.), aquel que maneja el refino o cura]. Este mito de donación que liga a *Qotiti* con el *kuchu*, quizá vinculado a arengas misioneras contra el uso de alcohol, ilumina la ambigüedad en el carácter de la entidad infratelúrica. El Demonio, ente que en la cosmovisión occidental encarna un mal supremo del que solo puede devenir iniquidad, otorga a los humanos el elemento líquido vital en ceremonias y curaciones así como el proceso para su obtención a partir de la caña de azúcar.

Se concede también al Demonio totonaco la capacidad de alterar su figura, transformarse en animal, aspecto bajo el que muchas veces se aparece a las personas que insensatamente salen después del ocaso. La noche, por supuesto, es el dominio de *Qotiti* (noche terrestre que es el día en el inframundo, espacio donde el tiempo transcurre invertido). De los sucedidos que se nos relataron en referencia a apariciones del Demonio, en la mayoría adquiriría la forma de caballo negro o de toro bravo (ambos, curiosamente, animales que los castellanos introdujeron en territorio amerindio y, por ello, refieren a la otredad de la que el propio Diablo deviene). A su vez, *Qotiti* concede, según algunos informantes, la capacidad de transformación corporal a los *tapalajne* (voz totonaca que define a los *nabuales*, personas que se pueden transformar en animal). Estos individuos en ocasiones son catalogados como perversos y malvados, seres que emplean sus capacidades para robar animales o cometer otros actos reprobables. Pero también se nos informó en otras conversaciones de la existencia de cuatro por cada pueblo. Situados en cada punto cardinal vigilan la comunidad y velan por que nada malo ocurra dentro de sus confines, protegiendo el perímetro de incursiones de los *tapalajne* de comunidades circundantes y reservando su pernicioso acción para comunidades vecinas. También señalaban en alguna ocasión al *taqsjoyut*, terrible entidad asociada al fuego (*taqsjoyut*, como ya se señaló,

otrora era el dueño del fuego) deudor de sus poderes al mismo Demonio. Este mortífero ser se transforma en la noche dejando junto al fuego del hogar una pierna (a veces ambas, según versión recogida) de rodilla para abajo. Consumado este ritual desarticulatorio que nos recuerda irremediabilmente a un prehistórico *Tezcattlipoca* cojo⁷, la bruja (como a veces le llaman en castellano, ya que se asocia principal aunque no exclusivamente a mujeres) vuela envuelta en fuego, cadavérica y con el pelo suelto ondeando tras ella. Cruza así grandes distancias con el fin de sustraer la sangre de bebés durmientes. Apoyado en la horqueta de la entrada o sobre el tejado de la casa, desprende un hilo con el cual succionará la sangre del infante. A la mañana, la inocente víctima amanecerá muerta, exangüe en el lecho. La transformación, elemento siempre presente en el imaginario amerindio, es como vemos uno de los referentes de *Qotiti*. El carácter polimorfo al que aludirían con seguridad los misioneros al referirse a Satanás y sus huestes atraería aún más la atención de unos indígenas (familiarizados con y gustosos de transformaciones y metamorfosis) hacia esta exótica figura que les describían aquellos extranjeros.

Como ya se ha comentado sobradamente, las profundidades de la tierra tienen un carácter ambiguo ya que igual que son morada de extraños seres, a veces hostiles y peligrosos para con los humanos, también son lugar de regeneración y resurgimiento de vida. En San Pedro Petlacotla se dice que dos serpientes voladoras, los Dueños del Terreno, surgen a través de sendas cuevas (una al Oeste y otra al Este del poblado) comandando las lluvias, vientos y truenos. A estas potencias se las venera en rituales concretos (especialmente el *Tawilate*, gran ceremonia oficiada en el mes de agosto), «alimentándolas» para pedirles favores y agradecer su función creadora y destructora. Entonces, pese a ser llamado popularmente el «Malo», *Qotiti* como Dueño de un reino subterráneo que hoy en día está empezando a desdibujarse en la memoria de los ancianos, debe guardar un carácter de ambigüedad que lo distancia de nuestro maniqueo esquema divino. En este sentido sentenciaba Ichon que «... el aspecto profundo de la Tierra, en tanto, personalizado por el Diablo, evocaría más bien a los dioses

⁷ Para una interesante reflexión acerca de la cojera mítica, el libro del italiano Carlo Ginzburg (1991) ofrece un riguroso y detallado análisis.

de la tierra devoradora de muertos (Tlaltecuhltli); del interior de la Tierra (Tezcatlipoca); de las cuevas (Tepeyolotli); de los Muertos (Mictlantecuhtli)» (Ichon, 1973:148). Una vez se produjo la vinculación entre *Qotiti* y Satanás sus atribuciones y características se imbricaron en una única figura que recibió el tratamiento que la ambigüedad de su nacimiento merece: se le honra y teme, se le asocia a lo malo, las desgracias y las calamidades pero se conserva atávicamente su talante necesario y fecundo. El *tawilate* honra a todas las potencias del cosmos, es *el costumbre del mundo*, como los san pedreños la clasifican. En este curso ritual se alimentan al Sol y la Luna, las Estrellas, los aires, los dueños y la Tierra. Todas ellas son entidades que pueden ser devastadoras o benéficas, según la atención que se les destine. Igualmente, a *Qotiti* hay que alimentarle ritualmente, en su propio «costumbre», saciando en un proceso ritual-lúdico las necesidades que le hacen peligroso y «maligno».

La fiesta de *Qotiti* es el Carnaval. Se nos detalló que Jesús, escapando de los demonios (en unas versiones) o de los judíos (en otras), huye, siendo perseguido por hordas de estos adversarios. Mientras Jesús escapaba veloz, la gente iba ofreciendo a los perseguidores diferentes bienes comestibles al pasar por sus casas. De esta forma, mientras los enemigos de Cristo (ya sea el Demonio o los judíos) paraban a comer los dulces, tamales, pollo o mole que se les ofrecía en cada casa, el Señor obtenía ventaja en la persecución hasta escapar. Esta es una versión para el origen del Carnaval en el cual los *Huehues*, *Mulatos* (demonios) y otros personajes (mitológicos o no) encarnados por jóvenes disfrazados pasan casa por casa reclamando comida y bebida imbuidos en un frenético ir y venir festivo y disoluto.

Sin embargo, otra versión que los más mayores nos confiaron fue que el Carnaval es el «costumbre» del Demonio, ritual donde se le da de comer para evitar que cause daño entre los vivos. Por ello se le honra durante esa semana de desenfreno y fiesta, período de inversión de los modos conductuales, de licencias y permisividad, que concluye en el acto más importante del rito: la *descabezada*. En esta conclusión del Carnaval se da su comida a *Qotiti*. De la Ceiba de la plaza del pueblo, *axis mundi* imaginado, se cuel-

gan cabeza abajo un número variable de pollos (los cuales han donado diferentes personas de la comunidad, conforme sus posibilidades). Se procede entonces a decapitarlos⁸. Con los ojos vendados, diversos participantes (generalmente los jóvenes de la comunidad) van pasando e intentan agarrar el cuello del animal colgado para arrancárselo de cuajo. Si se consigue, la sangre derramada en el suelo (el *li-katsin*) es capturada vorazmente por *Qotiti*. Tras este sangriento colofón, el «Malo» queda satisfecho y no causará muerte y desgracia a los humanos pues han sido saciadas sus necesidades de sangre-almas. Se garantiza, a su vez y posiblemente, la continuación del ciclo cósmico al alimentar y fortalecer a *Qotiti*, adalid de los niveles inferiores del Cosmos donde se gesta la vida. Los pollos, según se nos confió, no se consumen como alimento, pues son impuros y del «Malo». Sin embargo, parece que esta costumbre empieza a flaquear ya que hoy día, algunas de las personas que matan un animal no encuentran problema en quedarse su cuerpo para su uso alimentario.

Es interesante observar cómo esta festividad eminentemente cristiana⁹ proveniente de la alteridad es consagrada por los totonacos a una ambigua entidad infraterrestre. El Carnaval antecede la Cuaresma como una fiesta de los sentidos, un momento de permisividad e inversión de las normas sociales antes de la rigidez de los días posteriores. Son días de ruptura del orden a observar cotidianamente en los que el transformismo y travestismo retornan a la comunidad seres de otros tiempos y planos del cosmos. Es la fiesta de la carne, del cuerpo, del exceso y la transformación estética. Semejantes connotaciones no han sido dejadas pasar por los totonacos, que han vinculado este período con el ente transformista e invertido por excelencia: *Qotiti*, el Mulato o el Demonio. Consagrada a su figura burlesca y morfológicamente efímera, es natural el desorden (realmente, un falso desorden) que rige la fiesta carnavalesca. Los excesos y la trasgresión de formas estéticas y corporales, tan meticulosamente observadas en cualquier otro momento, solo se pueden entender si atendemos a lo que los propios ancianos del lugar nos dicen. Y esto es que el Carnaval es el momento y lugar de *Qotiti*, del diablo.

⁸ El sacrificio por decapitación es de los más extendidos en Mesoamérica. En él se quiso ver una actividad destinada a la fertilidad. Se ha afirmado su equivalencia simbólica con la recolección del maíz al que figuradamente se arranca la cabeza. La cabeza sería un potente símbolo mesoamericano de resurrección y regeneración. Además, López Austin (1984) señala la relevancia para los nahuas de esta localización corporal, asociada a la comunicación, centro de la relación con la sociedad y con el cosmos. Al mismo tiempo, se trata de una parte del cuerpo directamente vinculada con los sentidos, que vinculan diferentes niveles. Las frecuentes representaciones de cabezas en la iconografía prehispánica como su reiterada presencia en mitos (pienso ahora, por ejemplo, en el pasaje del *Popol Vuh* donde del escupitajo de la cabeza colgada en la mano de *Ixquic* surge la concepción de los gemelos) y rituales (el juego de pelota, sacrificios humanos por decapitación...) conectan esta parte anatómica con una importantísima función simbólico-religiosa de profunda raigambre.

⁹ Mucho se ha escrito sobre el Carnaval. Se han remontado sus orígenes a épocas precristianas, desde Egipto a la Grecia Clásica, la Roma Imperial e incluso la India. Sin embargo, Caro Baroja ofrece una versión que aboga por su origen cristiano, la cual considero la más acertada y documentada de cuantas especulaciones se han redactado.

La plurivalente figura del Demonio totonaco (Dueño del Fuego y del Temazcal, Señor del inframundo, de riquezas y fertilidad, causante de accidentes y desgracias...) es la transcripción del Demonio mediterráneo a los parámetros indígenas. La simbología y las atribuciones de Satanás se reformulan al introducirse en el seno de la sociedad serrana de los totonacos del Estado de Puebla. *Qotiti*, seguramente un ente anterior a la conquista, un Dueño del inframundo y del fuego, se toma como referente de ese diabólico ser en el que insisten las arengas misioneras. Sus similitudes formales permiten la transformación. Su trasfondo, en cambio, era muy diferente. Diferencia que se percibe en la actualidad en su carácter ambiguo, desprovisto de la aureola de suma maldad que se le atribuye a nuestro cristiano Demonio, entidad de la que no puede devenir nada bueno. *Qotiti*, efectivamente, puede ser malo y nocivo, tramposo y travieso, metamórfico y embaucador (la figura del *trickster* amerindio). Pero también es una presencia necesaria, organizadora de un mundo infraterrestre donde la nueva vida se gesta, las riquezas se ocultan y diferentes dueños, de los que depende la fertilidad terrestre, moran. Su epíteto como amo del fuego, elemento tan necesario en la vida cotidiana y su continuidad, o como dador del fluido etílico por excelencia, el omnipresente refino, ofrece la clara evidencia del diferente carácter con que es interpretado el Demonio en la Sierra Norte del Estado de Puebla. Situado a medio camino de dos tradiciones culturales, *Qotiti* fusiona en su figura el mal absoluto y la ambigüedad mesoamericana (heredero directo del polimórfico y embaucador *Tezcatlipoca*¹⁰), el monismo ético-moral occidental y el pluralismo amerindio.

El Demonio se convirtió en América en operador identitario, símbolo demarcador de realidades. Pero mientras los castellanos se sirvieron de la poderosa capacidad de evocación de tal entidad para separar ambos mundos de creencias y actos, escindidos por la cesura que obra el Mal, los grupos mesoamericanos, gustosos de novedades y alteridades, encuentran en el Demonio un atractivo referente a lugares concretos de sus cosmologías. El Demonio vivifica estratos inferiores del espacio cósmico amerindio y permite a los mesoamerica-

nos mantener en la Colonia, a plena vista de los dominadores espirituales, una articulación del cosmos prehispánico. El Demonio, polimorfo y embaucador, se engarza perfectamente como dueño y se incluye en los mundos inferiores como un «ajeno propio», un intruso que toma nombre de sus propias potencias subterráneas, con las que se identifica combinando rasgos y esencias de dos tradiciones.

De este modo, se entrecruzan en la figura de *Qotiti* numerosos referentes, tanto identitarios como formales-morfológicos que hacen de ella un espacio multiforme y evasivo que conecta experiencias totonacas con la cosmovisión católica. A través de este conducto se fabrica una conexión, lenta y paulatina, entre dos cosmovisiones y niveles cosmológicos. Las profundidades de la tierra totonaca daban cobijo al dueño del fuego y del temazcal, a los vientos y a las lluvias con sus respectivos dueños, los truenos (*jilini*), y a *Qotiti*. En este espacio inferior se superponen imágenes que habilitan bajo forma foránea la supervivencia «camuflada» de entidades prehispánicas ancestrales.

El Demonio salpica las conversaciones cotidianas en San Pedro. No falta quien se ha topado con él en alguna aventura (nocturna, por lo general) o quien conoce la historia de alguien que fue embaucado por este ente. A veces, se nos explicó el orden del mundo como una balanza. En un lado se sienta el Señor y en el otro el Demonio. Este último pretende *pesar como Diosito, quiere ser más que Él, pero no puede, siempre está por debajo*. Debajo, como las profundidades terrestres y los oscuros niveles inferiores desde los que resurge periódicamente la vida en el ordenado esquema del cosmos cíclico mesoamericano.

IV. Conclusiones

El mal, así como su contrapartida imaginada, el bien, no existen. Como exponía Spinoza, son tan solo formas de pensar. Sin embargo, estas ideas existen en todo tiempo y lugar. El caso occidental a partir del Medioevo es extremadamente sugerente por la materialización de este concepto bajo una concreta forma. En un mundo aún ajeno al positivismo racional-

¹⁰ Para un detallado y pormenorizado análisis de la figura de esta elusiva deidad prehispánica ver el magnífico volumen que Guilhem Olivier dedica a Tezcatlipoca.

lista que impondrá la Ilustración, esta encarnación maléfica proyectará una creciente fuerza en todos los ámbitos de la vida mediterránea: arte, literatura, usos, maneras y costumbres se van viendo modificadas por el creciente peso de un concepto crucial en la cultura del momento. Satán, heraldo del Mal, hace su presencia asfixiante en todo campo del saber, en política y en religión. Desde un «entorno encantado» de moralidad ambigua se pasa a una oposición dualista entre conceptos bien concretados en el imaginario colectivo. El Demonio coadyuva a instalar en la heurística comunitaria un enemigo del bien, el Mal en un estado puro, estableciendo con ello una estructura dual en que dividir lo sustancial. Todo se polariza en estas dos direcciones apuntaladas en la mente medieval y moderna a partir de las cuales se comprende la realidad transitada.

Toda sociedad tiende a «naturalizar» sus producciones culturales. Convierte mediante un complicado ejercicio de autohipnosis esos productos creados en hechos naturales, de forma que la gente de esa tradición los supone una manera naturalmente dada de comportarse, comprender el entorno e interrelacionarse con él, organizar sus relaciones sociales... Todo ello, actividades de origen cultural, se velan a los ojos de cada grupo y se observan como el modo más acertado de ser, pues es lo «natural». Entre esos valores, el bien y el mal aparecen como conceptos reales, mistificados y casi tangibles, alejados de toda subjetividad siendo en sí mismo objetivos en tanto en cuanto son formas «naturales» del orden social establecido. En el proceso de «naturalización» de ideas, tal y como en el caso del mal en la tradición mediterránea judeo-cristiana, se pasa a dotar dicho concepto de un aura de autonomía y fetichismo, animando una abstracción que de este modo resulta un ente íntegro y emancipado de la sociedad que lo moldea. Así nace Satanás, en un proceso paulatino de mistificación del Mal que se extenderá con los invasores occidentales por toda América. En un mundo que se ensanchaba y donde la «naturalidad» de los modos occidentales choca con la «antinaturalidad» de los usos autóctonos de los nuevos territorios, la figura del Demonio, en plena efervescencia en la Europa del aquelarre, cobra impulso como explicación de

aquella alteridad distanciada del camino moral mediterráneo. La decodificación de los fenómenos extraordinarios y extraños que los europeos presencian en todo el mundo pasa por la figura del Mal, una poderosa fuerza automotriz que (gracias a tal autonomía) sirve como parcial esclarecimiento de una alteridad extraña.

El Demonio, como un símbolo más, desempeña un importante papel ideológico en la sociedad de fines del Medioevo y la Edad Moderna. En la Europa dividida de la Reforma y la Contrarreforma, una Europa de epidemias, hambres, cruzadas contra los infieles, azotada por guerras de religión, conquistas y reconquistas, herejías, rupturas y cismas, la idea de un enemigo ubicuo, perseverante y en continua oposición a Dios cuaja en la creencia colectiva. El molde dicotómico de enfrentamiento cósmico entre bien y mal se valida como decodificador del espacio que se desdobra abriendo a la percepción mediterránea inéditos marcos geográficos repletos de novedosos modos y maneras de ser. Esta ampliación del espacio y la humanidad conocida plantea el reto de incluir en el esquema cerrado del mundo que aquellas tradiciones manejaban nuevas morfologías morales. En tal proceso se pusieron en juego todos los mecanismos culturales que cada cosmovisión portaba. El Demonio y la batalla entre Bien y Mal, centro gravitatorio de la mentalidad religiosa mediterránea del momento, enmarcan el contacto con unos modelos culturales muy diferentes a todo lo conocido por los occidentales. A partir de las premisas demonológicas los europeos se diferencian de todas aquellas sociedades que con sus actos, maneras y comportamiento encarna otra «humanidad», una humanidad embaucada por los engaños tendidos por el Maligno. De ese embuste creído devienen aquellas actitudes y creencias tan distintas a todo lo conocido y que apartan a aquellos desconocidos de la senda correcta del comportamiento debido.

Pareciera que el mal, eje de justificaciones y apología de acciones, se adaptara a los procesos identitarios de diferenciación-asociación surgidos del descubrimiento de nuevos espacios geográficos. Lo maligno, inscrito a lo heterodoxo y plural en la mentalidad monista mediterránea, define un eje de

distinción, frontera entre lo correcto y apropiado y lo punible e incorrecto, aquello que las demás sociedades figuran. El Demonio es un personaje liminal que promueve por oposición y en este contexto histórico la identidad colectiva de una sociedad frente a la otredad de la que las demás culturas son exponente.

El traslado de estos conceptos preconcebidos a un nuevo marco donde otros fueran las idealizaciones para formar una moral, da lugar a una singular concreción de tropos, adaptaciones y vivencias del imaginario cristiano. Lo católico se vive desde los patrones mesoamericanos. Los iconos mediterráneos se trasladan al ámbito religioso totonaco y se naturalizan según los cánones indígenas. La figura telúrica de Lucifer se asocia a entidades subterráneas, a dueños del submundo inscritos a la fertilidad y riqueza, la muerte y renacimiento, ciclos que despojan al Maligno de su carácter unitario para dotarle de la plurivalencia amerindia. *Qotiti*, el Demonio totonaco, al que aquí sumariamente nos hemos referido, es muestra de este carácter de ambigüedad y transformativa creatividad. Solo es posible entender la consagración de fiestas y celebraciones a su persona en el contexto que tal dislocación de ideas produce, reubicación de conceptos que acerca a Satanás más a la figura de un burlesco *Tezcatlipoca* prehispánico que a la entidad de pura maldad que los españoles pretendían promover.

«Cuando la gente hace historia, lo hace dentro de una imaginación moldeada históricamente, establecida con el significado humano que se le otorga a las cosas que de otro modo son mudas» (Taussig, 1993:288). Los españoles que

arribaron al continente americano escribieron su historia conforme a sus propios significantes, dotando de sentido una realidad muda a sus preguntas y excepcionalmente extraña a sus miradas. En esta atribución de significado, Satanás y la encarnizada cruzada contra su obstinada influencia ayudó en la organización de una realidad desconocida. A la vez, permitió una diferenciación identitaria con la «nueva humanidad» establecida en el estrenado marco espacial cuyos usos y maneras se veían relacionados con el Demonio y su reino. Lucifer se convierte de este modo en demarcador de identidades, símbolo que rápido se traslada a la cosmovisión indígena, siempre ávida de alteridad, que lo vive desde su propia realidad. «La atmósfera del mito y la magia me asusta, y así cobra una indudable realidad. Al aterrorizarme, me integra a las tradiciones y a la historia de mi distrito o de mi tribu, y al mismo tiempo me reafirma, me da una categoría, como si fuera un documento de identidad» (Fanon, 1967:43, citado en Taussig, 1993:289). En este proceso de adscripciones y diferenciaciones, todo lo desconocido para la mentalidad occidental tardomedieval se afilia al poder del mal. Lo indígena, desacreditado como burdo y falaz, responde al engaño del Demonio en aquellas «simples» gentes carentes de los más «rudimentarios medios civilizados». Su falta de preparación y el desconocimiento de Cristo abonaron el terreno para la intromisión de Belcebú. Bajo su férula, los indios desarrollaron unas creencias y prácticas idólatras que los colonizadores europeos no dudaron en tratar de erradicar empleando cuantos métodos estuvieron a su alcance...

Bibliografía

AMADOR NARANJO, Ascensión (2002): «Kisin, el Demonio Yucateco», en *Demonio, Religión y Sociedad entre España y América* (pp. 239-252). CSIC. Madrid.

BUSTO SAIZ, José Ramón (2002): «El Demonio Cristiano: Invariantes», en *Demonio, Religión y Sociedad entre España y América* (pp. 23-32). CSIC. Madrid.

CAMPORESI, Piero (1988): *The Incorruptible Flesh: Bodily Mutation and Mortification in Religion and Folklore*. Cambridge and New York, Cambridge University Press.

CARO BAROJA, Julio (1965): *El Carnaval: Análisis Histórico-Cultural*. Taurus, Madrid.

FOUCAULT, Michel (2004): *Vigilar y Castigar. El Nacimiento de la Prisión*. Siglo XXI, México.

GALINIER, Jacques (1990): *La Mitad del Mundo. Cuerpo y Cosmos en los Rituales Otomies*. Instituto Nacional Indigenista. México.

GINZBURG, Carlo (1991): *Historia Nocturna*. Mu-chnik Editores, Barcelona.

GRUZINSKI, Serge (1991): *La Conquista Espiritual de México*. Fondo de Cultura Económica. México.

ICHON, Alain (1973): *La Religión de los Totona-cas de la Sierra*. Instituto Nacional Indigenista. México.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1984): *Cuerpo Humano e Ideología. Las Concepciones de los Antiguos Nahuas*. 2 vols. UNAM. México.

MUCHEMBLED, Robert (1995): *Historia del diablo*. Fondo de Cultura Económico. México.

OLIVIER, Guilhem (2004): *Tezcatlipoca. Burlas y Metamorfosis de un Dios Azteca*. Fondo de Cultura Económico, México.

DEL PINO DÍAZ, Fermín (2002): «Inquisidores, misioneros y demonios americanos», en *Religión y Sociedad entre España y América* (pp. 139-160). CSIC. Madrid.

TAUSSIG, Michael T. (1992): *El Diablo y el Fetichismo de la Mercancía en Sudamérica*. Nueva Imagen. México.

*Tira de Mateo Chimaltecuhtli y Gabriel Ortiz: Fragmento de un códice mesoamericano dentro del Legajo Chimaltecuhtli-Casco**

Miguel Ángel Ruz Barrio
Universidad Complutense de Madrid

The Mateo Chimaltecuhtli and Gabriel Ortiz folios: Fragment of a middle American codex in the Chimaltecuhtli roll

Resumen

En este artículo presentamos el estudio de la *Tira de Mateo Chimaltecuhtli y Gabriel Ortiz*. Es una pintura que se encuentra en dos bifolios cosidos entre sí que están sueltos en el interior de un legajo que posee un coleccionista privado y que hemos denominado como *Legajo Chimaltecuhtli-Casco*. El presente análisis, que fue parte de nuestra Tesis Doctoral sobre el Legajo en conjunto, presenta un análisis completo de este códice mesoamericano, abarcando desde los aspectos codicológicos a los de contenido del mismo. Esta investigación se basa a nivel metodológico en lo que Batalla (2002a y 2002b) denomina como el método científico de estudio de los códices mesoamericanos.

Palabras clave: Códices mesoamericanos, Nueva España, Cholula, fuentes etnohistóricas, codicología, crítica de fuentes.

Abstract

This article reports on the study of the *Mateo Chimaltecuhtli and Gabriel Ortiz* folios. This painting on two double folios stitched together was found loose but inside a privately owned roll, here denominated the *Chimaltecuhtli-Casco* roll. The present analysis, extracted from a

PhD thesis on the roll as a whole, contains a full study of this Middle American codex, covering both codicological features and content. Methodologically speaking, this study is based on what Batalla (2002a and 2002b) refers to as the scientific method for studying Middle American codices.

Keywords: Middle American codices, New Spain, Cholula, ethno-historic sources, codicology, critique of sources.

I. Introducción

En este artículo presentamos el estudio de la pintura contenida en dos bifolios cosidos entre sí que están sueltos en el interior de un legajo que posee un coleccionista privado de Estados Unidos, y que hemos denominado como *Legajo Chimaltecuhtli-Casco* (Ruz, 2007: 414-415). El presente análisis, que fue parte de nuestra Tesis Doctoral sobre el Legajo en conjunto, incluye desde los aspectos codicológicos hasta los de contenido de este códice mesoamericano que nombramos como *Tira de Mateo Chimaltecuhtli y Gabriel Ortiz* (fig. 1). Gracias a este estudio podemos afirmar que posiblemente estamos ante un fragmento de una pintura de mayor tamaño como veremos.

El *Legajo Chimaltecuhtli-Casco*, como ya hemos dicho, es un corpus documental inédito que actualmente se localiza en

* El presente artículo es fruto de nuestra Tesis Doctoral, con el título *Un conjunto de documentos inéditos de los siglos XVI y XVII sobre Cholula: El Legajo Chimaltecuhtli-Casco. Presentación, autenticación y estudio*, dirigida por el Dr. Juan José Batalla Rosado y presentada dentro del programa de doctorado del Dpto. de Historia de América II (Antropología Americana) de la Universidad Complutense de Madrid.

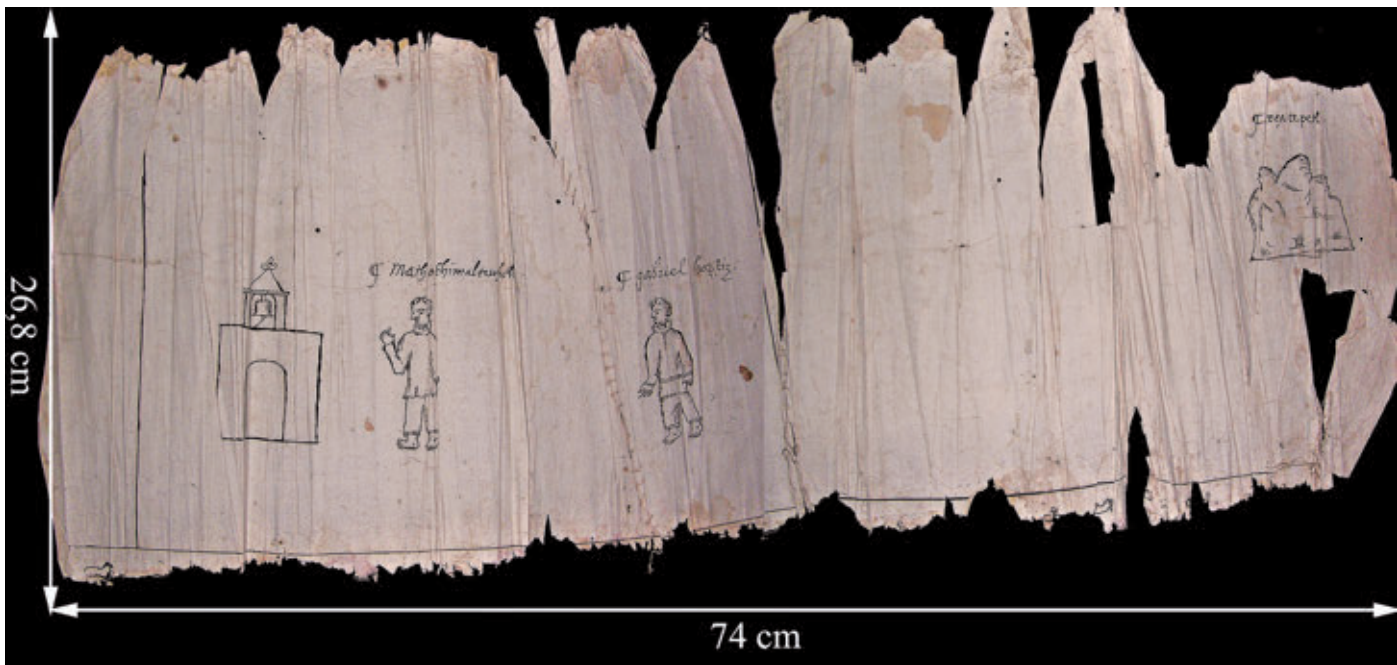


Figura 1. Tira de Mateo Chimaltecuhtli y Gabriel Ortiz (fotografía del autor).

una colección privada. Dentro de este, encontramos diversos documentos de los siglos XVI y XVII; entre ellos, tres pinturas que merecen el calificativo de códices mesoamericanos coloniales, dos de ellas las hemos denominado como: *Pintura de las Posesiones de Mateo Chimaltecuhtli y Luisa Yectzin* y *Pintura de la Genealogía de Isabel Eçitzin*, que acompañan al traslado de un pleito, y una tercera en la que se centra el presente artículo.

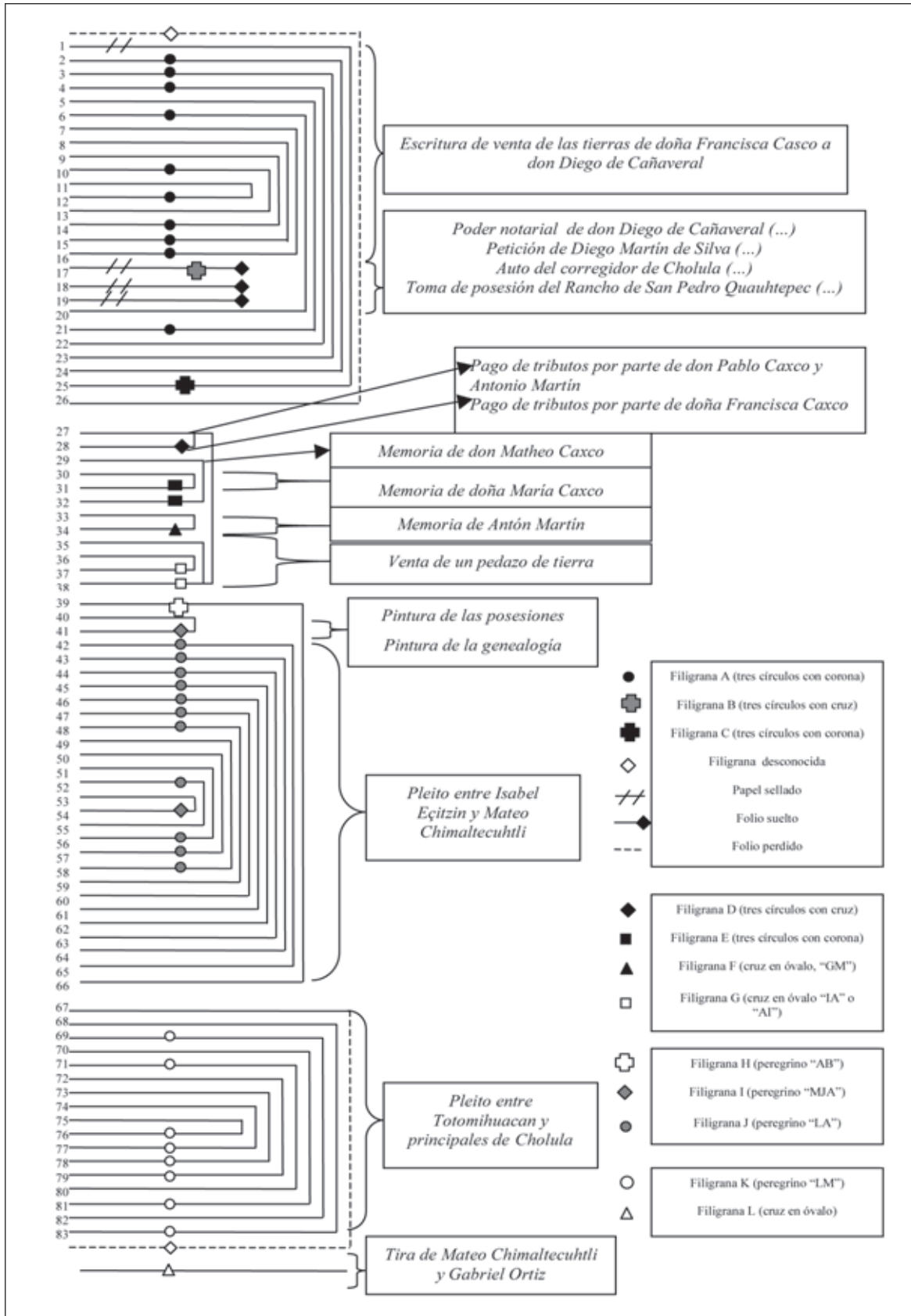
La peculiaridad de este Legajo, como ya hemos dicho, es que se encuentra actualmente en manos de un coleccionista privado y no se conocía su existencia hasta el momento. Nosotros hemos podido tener acceso al original para proceder a su estudio gracias a la colaboración por parte de su propietario, que nos ha dado muchas facilidades para el desarrollo de nuestra investigación. Esta característica ha definido nuestro trabajo sobre el mismo, tanto en lo que respecta a los objetivos como a los medios empleados. Por un lado, lo primordial era presentar la autenticación, la datación y el contenido. Por otro, tuvimos siempre presente que la investigación se veía sometida a unas normas distintas al trabajo en un archivo público.

Decidimos nombrar a este corpus como *Legajo Chimaltecuhtli-Casco* debido a que la documentación que contiene se refiere a personajes relacionados con

estos dos apellidos. Aparecen en él testamentos, ventas de tierras y pleitos, además de varias pinturas. Sus fechas abarcan desde mediados del siglo XVI hasta el siglo XVII. La mayor parte del texto está escrito en castellano, aunque hay algunos fragmentos en náhuatl. El total de folios que lo componen son ochenta y tres, más dos bifolios cosidos entre sí sueltos, donde se encuentra la *Tira de Mateo Chimaltecuhtli y Gabriel Ortiz*. Respetando el orden en el que aparecen dentro del Legajo (cuadro 1), tenemos los siguientes documentos:

- ff. 1r al 16r: *Escritura de venta de las tierras de doña Francisca Casco a don Diego de Cañaverál* (c. 13 de septiembre de 1660).
- f. 17r y v: *Poder notarial de don Diego de Cañaverál a Diego Martín de Silva, clérigo de menores órdenes* (9 de agosto de 1660).
- f. 18r: *Petición de Diego Martín de Silva, clérigo de menores órdenes, al corregidor de Cholula, el capitán don Antonio de Tapia Serrano* (c. 13 de septiembre de 1660).
- f. 18r y v: *Auto del corregidor de Cholula, el capitán don Antonio de Tapia Serrano, relativo a la petición de Diego Martín de Silva, clérigo de menores órdenes* (13 de septiembre de 1660).

Cuadro 1. Cuadernillos, filigranas y documentos en el Legajo (tomado de Ruz, 2007: cuadro 8)



- ff. 18r al 19r: *Toma de posesión del Rancho de San Pedro Quaubtepec por parte de don Diego de Cañaveras* (16 de septiembre de 1660).
- f. 27r: *Pago de tributos por parte de don Pablo Caxco y Antonio Martín* (11 de septiembre de 1619).
- f. 28r: *Pago de tributos por parte de doña Francisca Caxco* (12 de abril de 1632).
- f. 29r y v: *Memoria de don Matheo Caxco* (8 de enero de 1601).
- ff. 30r y 31r: *Memoria de doña María Caxco* (c. primer cuarto del siglo xvii).
- ff. 33r al 34r: *Memoria que hizo Antón Martín cuando estuvo enfermo* (8 de marzo de 1623).
- ff. 35r al 37r: *Venta de un pedazo de tierra que vendió Diego de Torres y su mujer a Antón Martín* (8 de mayo de 1620).
- ff. 39r al 65r: *Proceso de demanda de Isabel Eçi y Mateo Chimaltecutli indios de la ciudad de Cholula sobre unas tierras y joyas y va en grado de apelación hecha por el dicho Mateo a la Real Audiencia de esta Nueva España cerrado y sellado* (2 de mayo de 1565). Contiene dentro un bifolio con dos pinturas: *Pintura de las posesiones de Mateo Chimaltecutli y Luisa Yectzin* (ff. 40r y 41v) y *Pintura de la genealogía de Isabel Eçitzin* (ff. 40v y 41r).
- f. 66r y v: *Carta poder cancelada* (c. mediados del siglo xvi).
- ff. 67r al 83v: *Pleito entre Totomihuacan y principales de Cholula* (c. octubre de 1561).
- Bifolios sueltos: *Tira de Mateo Chimaltecutli y Gabriel Ortiz* (finales del siglo xvi-principios del siglo xvii).

Todos ellos fueron objeto de nuestra Tesis Doctoral, tanto desde un punto de vista particular como general. Dicho estudio se realizó siguiendo la metodología que pasamos a presentar a continuación. Pretendía ser una investigación multidisciplinar, crítica y minuciosa. El eje central fue la crítica de fuentes y en torno a él se articulaban los otros aspectos. La propuesta que empleamos está basada en las posturas defendidas por el Dr. Juan José Batalla (2002a y 2002b) para el estudio de los códices mesoamericanos. Él defiende la necesidad de un

estudio profundo, que denomina como método científico (Batalla, 2006a, 2006b y 2006c), para el análisis de estos documentos. Este comprendería tres apartados: estudio codicológico, estudio del contenido y contextualización. Vamos a ver qué comprende cada apartado:

Estudio codicológico: que abarca desde el análisis del soporte material hasta el estudio de la grafía y las tintas utilizadas en su confección. Este apartado nos permite no sólo datar el documento, sino también distinguir entre el cuerpo original del mismo y añadidos posteriores, entre otras cosas. Por otro lado, desligándonos de una definición clásica, debemos entender que en el caso de la grafía también estamos hablando de pinturas, ya que tenemos dos tipos de autores distintos: el escribano europeo y el *tlacuilo* indígena. Esto nos obliga a pensar en cuántos individuos intervinieron en cada grupo (escribanos y *tlacuiloque*).

Estudio del contenido: separando entre el Libro Escrito Europeo (textos y glosas) y el Libro Indígena (pinturas).

Contextualización: obviamente consiste en situar el documento dentro del momento y lugar histórico en que fue creado.

Para el caso de la pintura que presentamos en este artículo, vamos a respetar esta división en los distintos apartados en que se divide el mismo. Antes de entrar en el desarrollo del estudio de la *Tira de Mateo Chimaltecutli y Gabriel Ortiz*, queramos cerrar esta introducción recordando las peculiaridades de nuestra Tesis Doctoral. Ya hemos indicado que lo que estudiamos es un legajo que se encuentra en una colección privada en Estado Unidos y que se trata de una labor sobre todo dedicada a lo que nosotros hemos denominado como «rescate documental». Uno de esos documentos que ahora vuelven a la luz es la pintura que nos ocupa.

II. Estudio codicológico

Soporte material

Entre los folios del *Legajo Chimaltecutli-Casco*, como ya hemos dicho, encontramos dos pliegos de papel cosidos en-

tre sí y que contienen una pintura (véase fig. 1 y cuadro 1). Las medidas aproximadas del conjunto son de 26,8 × 74 cm. A estos bifolios les falta algún pedazo y está muy fracturado a causa de múltiples dobleces (fig. 2). Ambos bifolios tienen una filigrana de la familia de «cruz en óvalo» sin ninguna sigla (fig. 3 y véase cuadro 1), que nombramos como L dentro las que encontramos dentro del Legajo (Ruz, 2007). Esta marca de agua no aparece en ninguno de los folios del Legajo, aunque sí tenemos otros ejemplos de esta familia (véase cuadro 1). Además, nos ha sido muy difícil su reproducción, debido al mal estado del papel. Por ello, fue tomada a mano alzada y no recogimos los corondeles, ya que apenas se podían apreciar. Esto dificulta en parte su datación.

Las filigranas de esta familia son bastante comunes en el siglo xvi (Briquet, 1991; Lenz, 1990; Valls, 1980). Hemos encontrado muchos ejemplos cercanos a las verjuras de cruz en óvalo del Legajo (fig. 4). Algunos obviamente son más antiguos que los papeles que tenemos, ya que son anteriores a la Conquista de México, 1495 y 1496 (Valls, 1980: Fil. 79 y 80). A partir de 1530, comenzamos a encontrar ejemplos que nos pueden ser más útiles, pero no hemos conseguido localizar ninguna de las tres marcas de agua de esta familia que aparecen en el Legajo (véase cuadro 1) de manera inequívoca. Lo que sí nos ha servido es para datarlas aproximadamente. Otro punto importante que debemos señalar es la presencia de filigranas de este tipo en documentos americanos. Por ejemplo



Figura 2. Diversos detalles del estado de conservación del soporte material de la pintura (fotografías del autor).

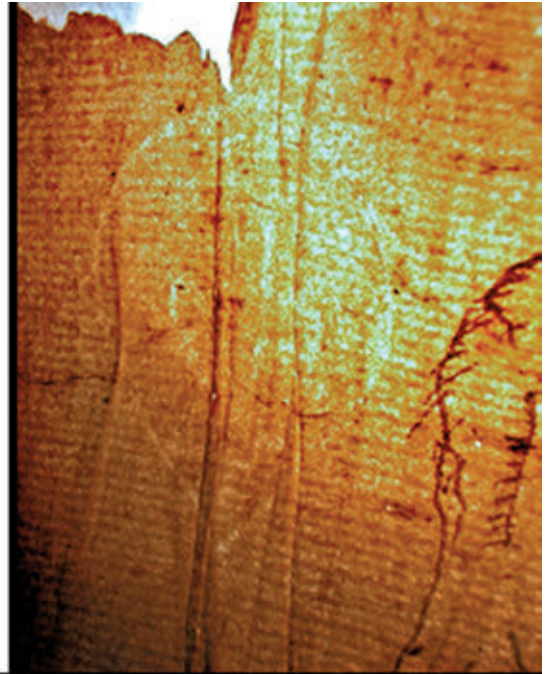


Figura 3. Filigrana de cruz en óvalo del soporte material de la pintura y localización en la misma (dibujo y fotografía del autor).

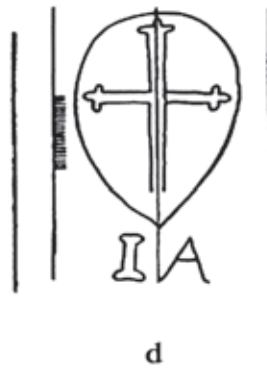


Figura 4. Filigranas familia de cruz en óvalo: a y b) 1594 y 1597 (Lenz, 1990: fils. 194 y 195); c y d) 1600 y 1566 (Briquet, 1991: fils. 5692 y 5693); e) *Códice Telleriano-Remensis* (Batalla, 2006b: fig. 3).

hemos detectado que las siglas «IA» o «AI» de la Fil. G (véase cuadro 1) aparecen en algunas ocasiones (*Códice Telleriano-Remensis*, véase Batalla, 2006b; Lenz, 1990: Fil. 197). También hay en el catálogo de Oriol Valls (1980: Fil. 98) una sin iniciales que tiene un dibujo y dimensiones similares a nuestra Fil. L, aunque en este caso no es posible afirmar que sea la misma. Creemos sin embargo que podríamos estar ante papeles de la segunda mitad del siglo XVI, tal vez hacia sus finales.

Tintas y autores materiales

Partiendo de la división que planteamos del contenido entre lo que se denomina Libro Indígena y Libro Escrito Europeo, vamos a distinguir al autor de cada uno de ellos: el *tlacuilo* y el escribano. Sin embargo, debemos señalar que la tinta empleada (fig. 5) en ambos casos es muy similar y, por tanto, podría tratarse del mismo individuo.

Tlacuilo

Si bien en este caso la forma en que se representan los elementos parece alejada de la prehispánica, sí parece compartir muchos rasgos estilísticos con otros

documentos de la segunda mitad del siglo XVI (figs. 6 y 7). En él se ve la influencia europea en la representación del cerro y los individuos (véase fig. 1). Como ya hemos dicho, empleó una tinta de color grisáceo, que parece similar a la utilizada por el escribano que incluyó las glosas que identifican los elementos representados en la pintura, lo que tal vez podría indicar que se trata de un mismo autor.

En nuestra Tesis Doctoral, empleamos la representación de las cabezas de los individuos y de pisadas para diferenciarlo de los otros dos *tlacuiloque* que aparecen en el *Legajo Chimaltecutli-Casco* (fig. 8). Existen elementos que diferencian a los tres *tlacuiloque*. Se observa con claridad que los estilos son muy distintos (véase fig. 8). Por un lado, tenemos al *Tlacuilo A* que parece no estar muy entrenado en el arte de la escritura pictográfica y realiza esquematizaciones toscas. Por otro, el *Tlacuilo B* representa tanto las cabezas como las huellas de pisadas de una manera muy similar a la de otros códices mesoamericanos de mediados del siglo XVI (véase fig. 8). Por último, el *Tlacuilo C*, que efectuó la *Tira de Mateo Chimaltecutli y Gabriel Ortiz*, también parece estar más aculturado que el *Tlacuilo A*.

Figura 5. Tintas empleadas en la pintura y las glosas (fotografía del autor).

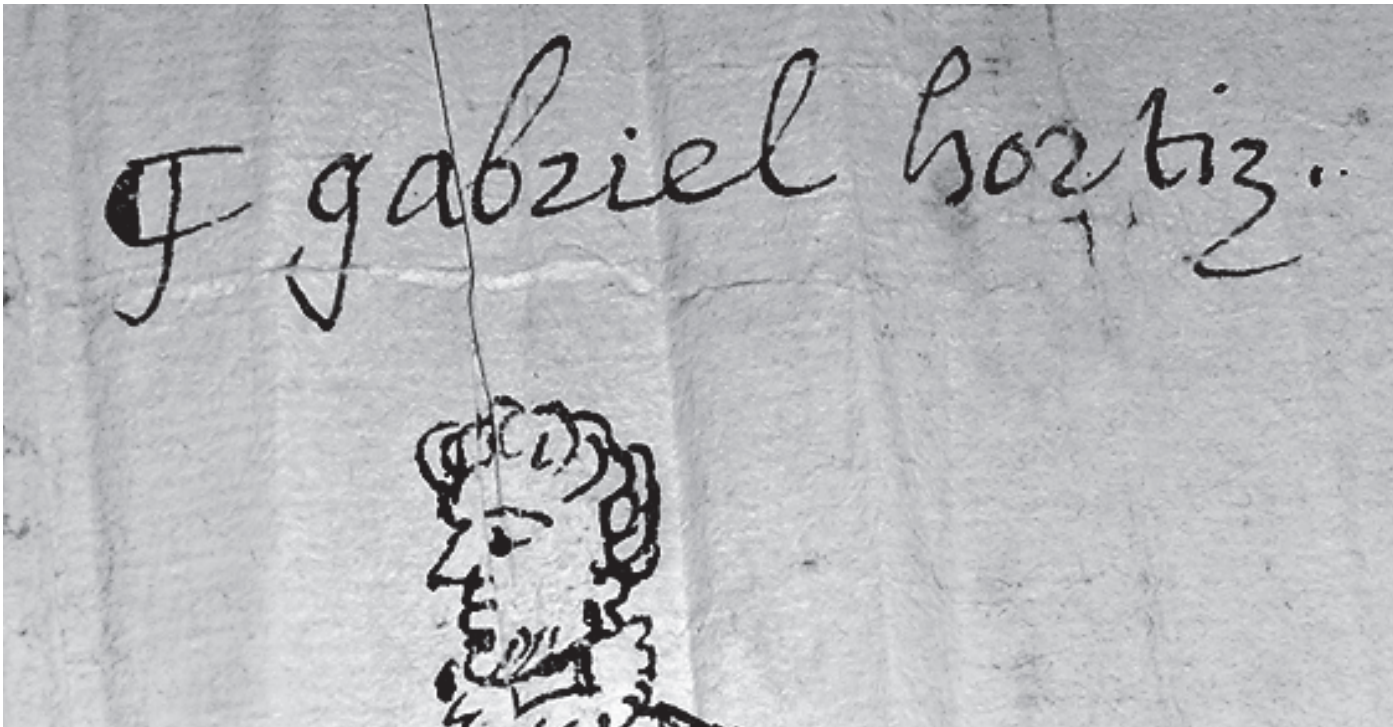




Figura 6. Marcas de pisadas en otros códices mesoamericanos: a) *Mapa de Cuauhtinchan n.º 1* (Yoneda, 1991: 111); y b) *Códice Telleriano-Remensis* (1995: f. 25v).

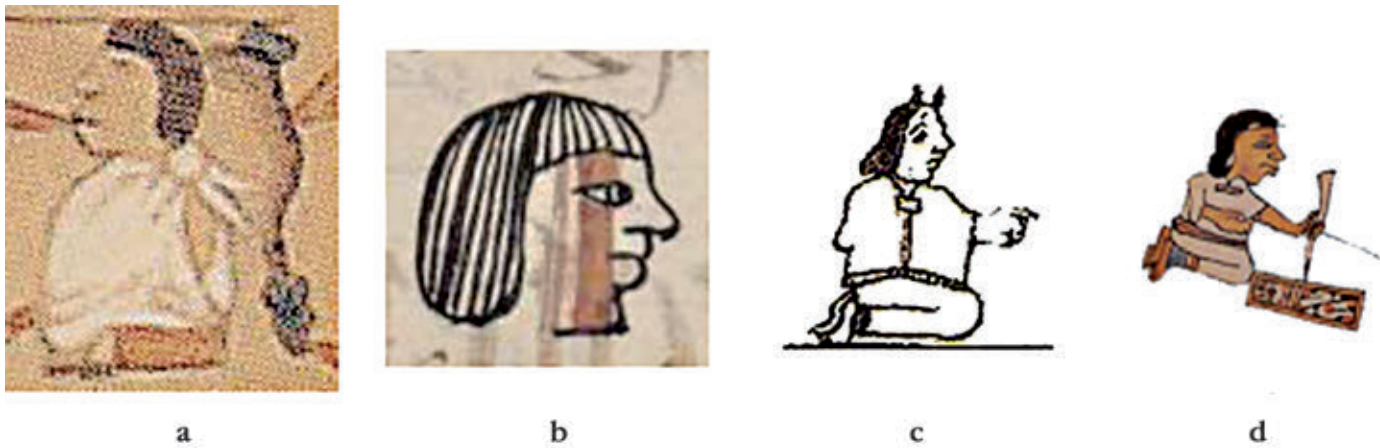


Figura 7. Cabezas de individuos en otros códices mesoamericanos: a) *Mapa de Cuauhtinchan n.º 1* (Yoneda, 1991: 111); b) *Matricula de Huexotzinco* (Herrera y Thouvenot, 2004: f. 698v); c) *Códice de tributos de Coyoacan* (2002); y d) *Códice Telleriano-Remensis* (1995: f. 30r).

Tlacuilo A



Tlacuilo B



Tlacuilo C



Figura 8. Comparación de los tres *tlacuiloque* del *Legajo Chimaltecuhtli-Casco* (tomado de Ruz, 2007: fig. 79).

Escribano

En nuestra Tesis Doctoral, nombramos a este escribano como K (cuadro 2). Escribió las tres glosas que acompañan a algunas de las representaciones de esta pintura (fig. 9 y véase fig. 1). Destaca el uso de calderones a la hora de señalar cada una de las tres que aparecen. Su grafía es clara, no emplea abreviaturas ni nexos (si exceptuamos cómo une la «c» y la «h») y, por su estilo, podría ser coetánea del escribano D del Legajo) (fig. 10), que co-

rresponde a la primera mitad del siglo xvii, ya que son similares, aunque esto no quiere decir que sean el mismo.

III. Estudio del contenido

Creemos que está claro que nos encontramos ante parte de una pintura mayor, como señala el análisis del soporte material, aunque no es posible determinar con exactitud cuánto nos falta. Sin embargo, podría tratarse incluso de un do-

Cuadro 2. Escribanos principales del Legajo Chimaltecuhtli-Casco (tomado de Ruz, 2007: cuadro 13)

<i>Escribano</i>	<i>Folios</i>	<i>Documento</i>	<i>Identificación como Escribano secundario</i>
A (Gabriel Martínez de Arri)	ff. 1r al 16v ff. 18r al 19r	<i>Escritura de venta de las tierras de doña Francisca Casco a don Diego de Cañaverl</i> <i>Auto del corregidor de Cholula (...)</i> <i>Toma de posesión del Rancho de San Pedro Quaubtepec (...)</i>	a (ff. 1r al 16v; 18r y v) Tal vez i (f. 39r) (véase II, IV.2.1)
B (Nicolás de Valdivia)	f. 17r y v	<i>Poder notarial de don Diego de Cañaverl (...)</i>	
C (Diego Martín de Silva)	f. 18r	<i>Petición de Diego Martín de Silva (...)</i>	
D	f. 27r f. 28r ff. 29 r y v ff. 30r y 31r	<i>Pago de tributos por parte de don Pablo Caxco y Antonio Martín</i> <i>Pago de tributos por parte de doña Francisca Caxco</i> <i>Memoria de don Matheo Caxco</i> <i>Memoria de doña Maria Caxco</i>	f (ff. 27r, 28r, 29r al 30r y 31r)
E (¿Cristóbal Ruiz?)	ff. 33r al 34r	<i>Memoria que hizo Antón Martín cuando estuvo enfermo</i>	
F (Joan Franco)	ff. 35r al 37r	<i>Venta de un pedazo de tierra que vendió Diego de Torres y su mujer a Antón Martín</i>	
G	ff. 40r al 41v ff. 43v al 44r	Libro Escrito Europeo de la <i>Pintura de las Posesiones</i> y de la <i>Pintura de la Genealogía</i> Carta en náhuatl dentro del <i>Pleito entre Isabel (...)</i>	
H (Francisco Muñoz)	ff. 42r al 65r	<i>Pleito entre Isabel Eçitzin y Mateo Chimaltecutli</i>	h (f. 39r)
I	f. 66r y v	<i>Carta poder cancelada</i>	
J	ff. 67r al 83v	<i>Pleito entre Totomibuacan y principales de Cholula</i>	k (ff. 68r, 69r, 72r, 73r, 79r y 79v)
K	bifolios sueltos	<i>Fragmento de una pintura</i>	

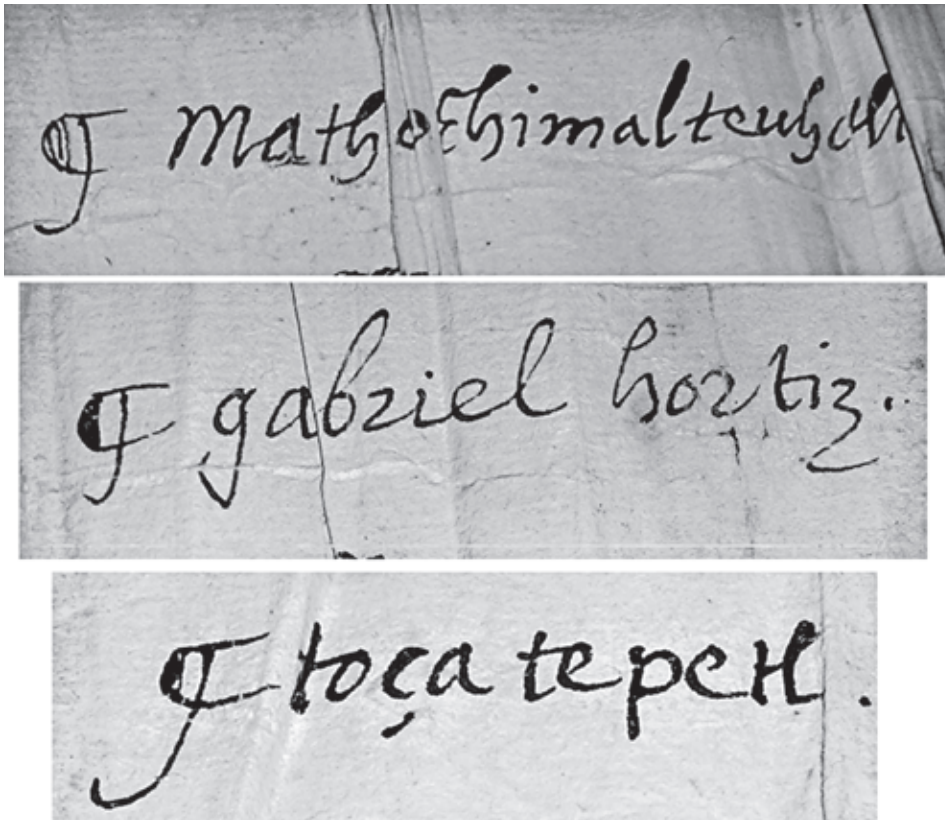


Figura 9. Glosas de la *Tira de Mateo Chimalteuctli* y Gabriel Ortiz (fotografías del autor).

cumento inacabado, pero no hemos hallado datos que lo confirmen.

La pintura que tenemos nos muestra a dos personajes varones, junto a algunos elementos que podríamos definir a nivel general como de «paisaje». A pesar de que muchas representaciones se encuentran ya alejadas del sistema prehispánico, algunos detalles nos permiten clasificarla todavía dentro del conjunto de los códices mesoamericanos y por ello la vamos analizar desde esa perspectiva.

Siguiendo el esquema que consideramos adecuado para el estudio de este tipo de documentos, pasaremos ahora al análisis del contenido. Para ello, separaremos el Libro Indígena y el Libro Escrito Europeo, utilizando la terminología propuesta por Batalla (2002a y 2002b).

Libro Indígena

En primer lugar, debemos recordar que el estilo del *tlacuilo* se encuentra alejado ya del sistema prehispánico en la representación de ciertos elementos como el cerro. Sin embargo, en otros mantiene algunos cánones presentes en códices

tempranos. Por ejemplo, nos referimos a la ausencia de perspectiva. En segundo lugar, un aspecto importante es la ausencia de color, al igual que ocurriría en las otras pinturas del Legajo (Ruz, 2007; véase fig. 8). Únicamente emplea una tinta para delinear cada uno de los elementos. En tercero, creemos que la orientación de la pintura es tal y como la mostramos en la figura (fig. 11). Para afirmarlo nos guiamos por la forma en la que se representan cada una de las figuras y además las glosas también parecen respetarlo. Sin embargo, vemos necesario matizarlo. Como ya hemos dicho muchas veces, se puede tratar del fragmento de una pintura mayor, cuyas dimensiones no conocemos. Esto podría significar que, como ocurre con otros códices mesoamericanos (por ejemplo el *Códice de Cholula*, fig. 12), es necesario ir girando el soporte material, ya que el conjunto no tiene una orientación uniforme. Esto no implica que para nuestro fragmento, esta no sea su orientación, pero queríamos dejar constancia de esta apreciación.

El conjunto de lo representado (véase fig. 11) por el *tlacuilo* está compuesto

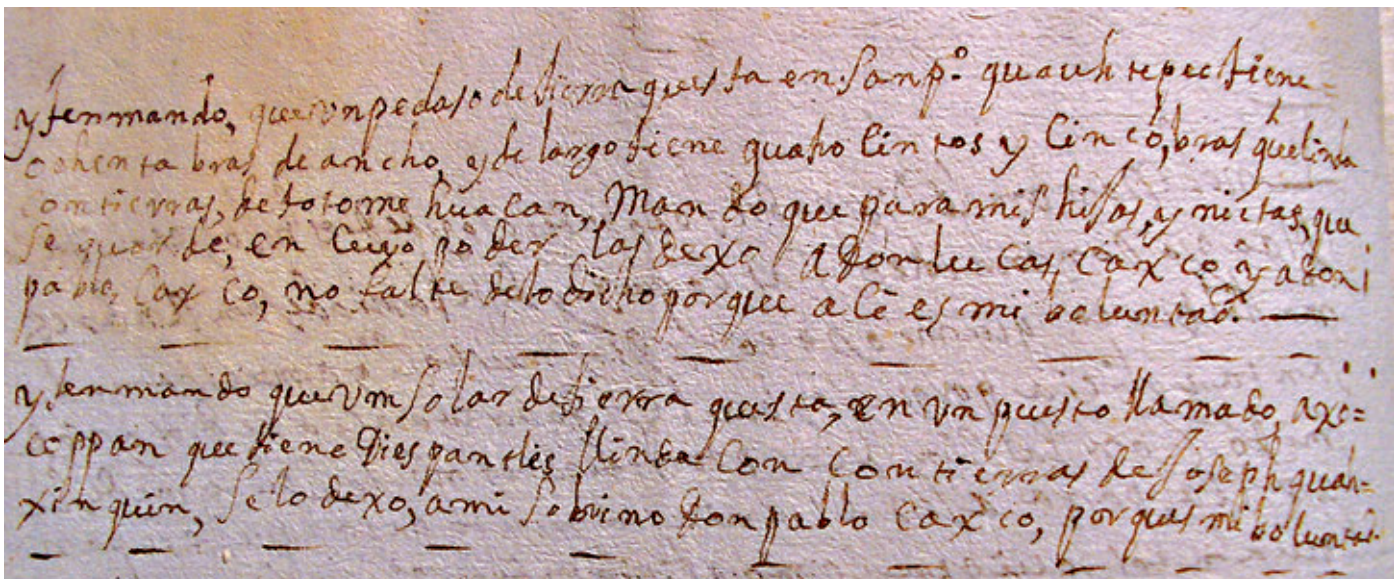


Figura 10. Ejemplo de escritura del Escribano principal D del Legajo Chimaltecuhtli-Casco (tomado de Ruz, 2007: fig. 55).

por dos personajes mirando hacia una iglesia y con un cerro a sus espaldas; a lo largo de toda la franja inferior, vemos los restos de lo que podría ser un camino, claramente identificado gracias a la presencia de las marcas de pisadas (véanse figs. 8 y 11). También se pueden observar unas líneas que parecen dividir el espacio representado además del camino (véase fig. 11). Todos estos elementos vamos a analizarlos a continuación de manera independiente.

Comenzaremos por los dos personajes. Se trata de dos varones adultos, A y B, representados de una manera muy similar (fig. 13 y véanse figs. 1 y 11). Am-

bos van descalzos, con el cabello corto y parecen no tener barba. Están representados de perfil y destaca sobre todo la desproporción de sus brazos respecto al cuerpo. Sus ropas son similares: un pantalón y una especie de camisa ancha y sin botones. Sin embargo, en el Individuo B aparecen detalles en los puños, en la cintura y en el final de los pantalones que tal vez indiquen que se trata de algo distinto o que llevaba otros elementos como, por ejemplo, algún cinturón. También parece que el *tlacuilo* pretendió representar la camisa del Individuo A como más desgastada, ya que está rajada. Los dos miran hacia la iglesia, aunque

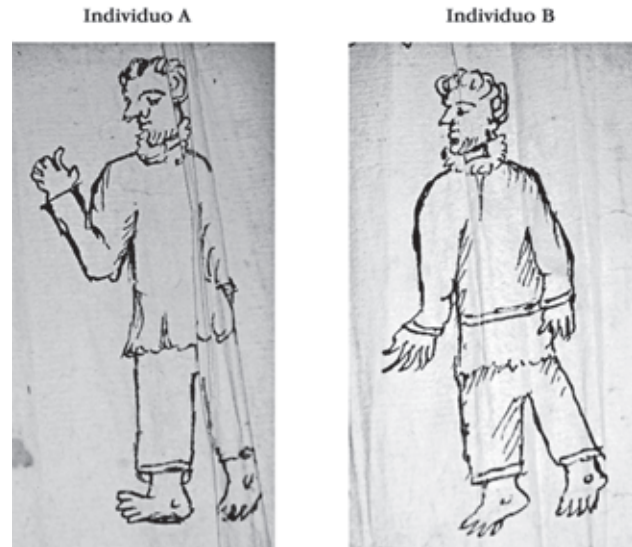
Figura 11. Elementos de la Tira de Mateo Chimaltecuhtli y Gabriel Ortiz (tomado de Ruz, 2007: fig. 176).





Figura 12. Códice de Cholula, original, anverso (tomado de González-Hermosillo y Reyes, 2002: fig. 4).

Figura 13. Individuos de la Tira de Mateo Chimaltecuhtli y Gabriel Ortiz (fotografías del autor).



The «intereaction between two separate “costume systems” (in the semiotic sense as defined by Sonesson, 1988), native and Spanish, took place both in the pictorial conventions and in the social reality» (Olko, 2005: 455-456).

[La interacción entre dos sistemas de vestimenta separados (en el sentido semiótico definido por Sonesson, 1988), indígena y español, apareció tanto en las convenciones pictográficas como en la realidad social.] [Traducción propia.]

no sabemos si tal vez se dirigían hacia ella. Las marcas de pisadas del camino, aunque van en dirección contraria, están demasiado separadas de los dos personajes. El Individuo A tiene una mano levantada hacia arriba y parece que su otro brazo estaría abajo, aunque no lo vemos bien debido al deterioro del soporte. El otro hombre los tiene bajados.

La pregunta que debemos resolver ahora es si se trata de españoles o indígenas. La identificación suele ser complicada, ya que atendiendo a su ropa no siempre es posible. Incluso en nuestra Tesis Doctoral hemos visto el caso de un español que recoge en su testamento una prenda como el *buiopil* (véase Ruz, 2007: cuadro 23). Justina Olko (2005) ha estudiado entre otros elementos el uso de las ropas en la representación de las elites. Ella señala que:

Su análisis se centra en cómo la representación de las elites va cambiando en los códices y cómo poco a poco van adoptando ciertos elementos de las ropas españolas. Esto se convierte para nosotros en un problema a la hora de identificar a los individuos, no sólo en el Libro Indígena, sino también en el Libro Escrito Europeo, ya que comienzan a aparecer nombres y apellidos europeos. Por ejemplo, Olko (2005: 469) señala que en ocasiones personajes como alcaldes y regidores llevan camisas y pantalones españoles, bajo las mantas indígenas y portan sus varas (por ejemplo en el *Códice Osuna* f. 9v) (fig. 14). Muchas veces es la presencia de ciertos elementos como esas mantas o el uso del *icpalli* lo que nos indica que se trata de indígenas. Incluso hay elementos como las barbas, que en muchas ocasiones se toman como definitivos para señalar que es español, que también era utilizado en la representación de indígenas. Tal vez en



Figura 14. Indígenas presentándose ante el virrey en el *Códice Osuna* (1973: f.9-471v).

nuestro caso un buen argumento para afirmar que ambos son indígenas es que van descalzos, al igual que ocurre con los personajes que se presentan ante el virrey en el *Códice Osuna* (1973) (véase fig. 14).

Otro elemento importante sería determinar que posición social ocupaban. Es probable que no fuesen de la elite ni miembros del cabildo, ya que no aparece ningún elemento que así lo indique. Sin embargo, dependiendo de la fecha en que fue elaborado, el uso de ropas españolas por parte de indígenas podría indicar que sí se trata de individuos de la elite indígena.

Pasemos ahora a la iglesia (fig. 15 y véanse figs. 1 y 11). Está representada con una perspectiva frontal y se trata de una esquematización muy común en algunos códices mesoamericanos. En ella destaca lo que podríamos definir como un campanario, con su campana, y sobre él podría estar una señal de la cruz. Este tipo de representación era común para referirse a este edificio, pero también a un pueblo, barrio o estancia (fig. 16).

Respecto al cerro (fig. 17), debemos indicar que también se trata de una representación muy influida por un estilo europeo, lejano ya de la representación prehispánica (fig. 18). Tiene una forma accidentada y el *tlacuilo* se detuvo a re-

presentar lo que podríamos identificar como pasto sobre él.

Finalmente, vamos hablar de las líneas que trazó el pintor en esta pintura (véase fig. 11). Una de ellas corresponde a los restos que se ven de lo que era un camino, que identificamos gracias a las huellas de pisadas. Sin embargo, otras pare-

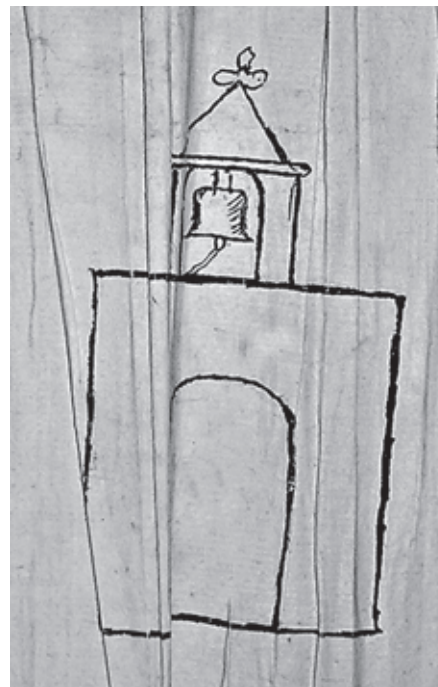
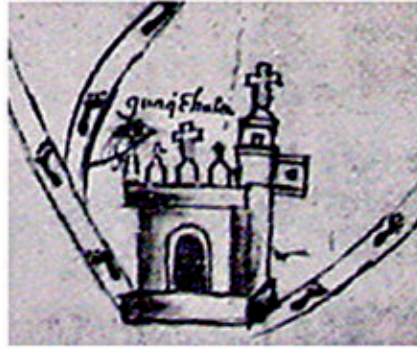


Figura 15. Iglesia representada en la *Tira de Mateo Chimaltecuhtli y Gabriel Ortiz* (fotografía del autor).



a



b

Figura 16. Representaciones de iglesias en otros códices mesoamericanos:
a) Detalle del anverso del *Códice de Cholula* (tomado de González-Hermosillo y Reyes, 2002: fig. 4);
b) Detalle de *Huaquechula y Tepexoxuma. Año 1571* (tomado de *Cartografía de Puebla*, 1958: fig. 1).

Figura 17. Cerro representado en la *Tira de Mateo Chimaltecuhtli* y *Gabriel Ortiz* (fotografía del autor).

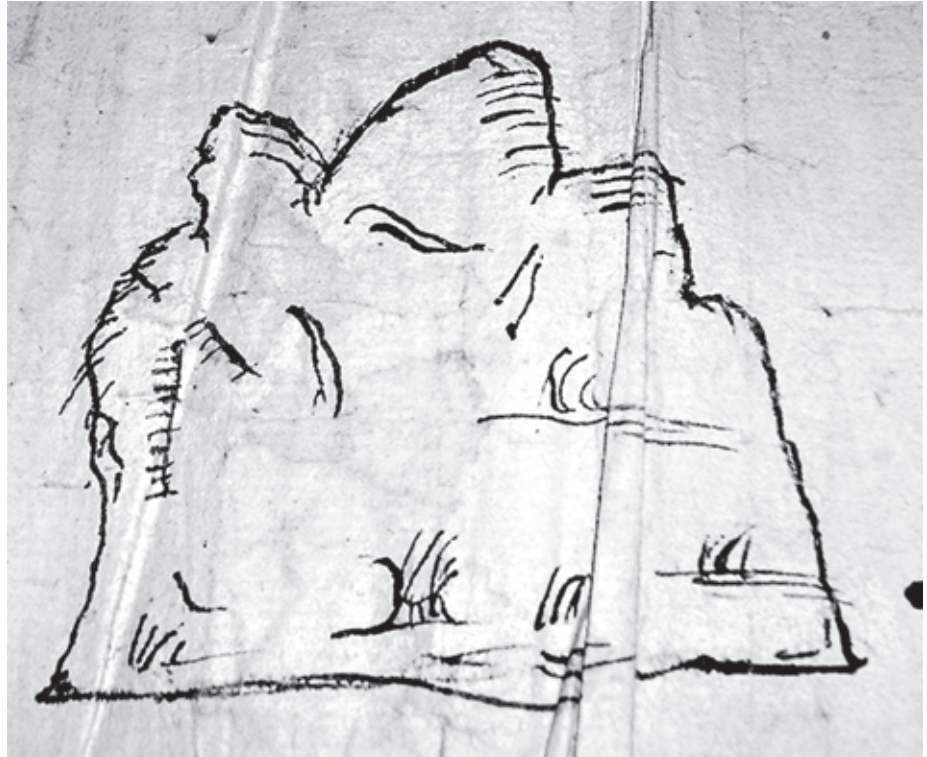


Figura 18. Cerros en códices mesoamericanos:
a) *Historia Tolteca-Chichimeca* (1989: f. 32r, Ms. 46-50, p. 23);
b) *Mapa de Cuauhtinchan n.º 2* (Yoneda, 1991: 124); y c) *Mapa de Cuauhtinchan n.º 1* (Yoneda, 1991: 110).



a



b



c

cen estar marcando, como ya hemos dicho, una división en el territorio representado. Sin embargo, en muchas ocasiones la representación de tierras sólo son unos trazos en una pintura (fig. 19).

Todo este conjunto guarda muchas semejanzas con otros códices mesoamericanos. En concreto, creemos que se trata de la representación de algún hecho relacionado con tierras o al menos eso podría marcarse con los elementos de paisaje que se contienen. Basamos esto en la presencia de esas líneas divisorias dentro del espacio representado (véase fig. 11). Los dos personajes podrían representar la acción de la división de las tierras, o que son sus poseedores o tal vez es una escena

distinta en aquel lugar. Por ejemplo, en el *Códice de Cholula* (véase fig. 12) aparecen personajes en una de sus secciones representando una escena muy similar (fig. 20). En esta zona podemos ver a varios individuos repartidos por el territorio. Esta ha sido interpretada por Francisco González-Hermosillo y Luis Reyes García (2002) como un rito de amojonamiento. La denominan así ya que consideran que en ella aparece un oficial indígena que «con mediación franciscana y sobre la inmediatez divisoria misma, acata el nuevo acuerdo territorial. La escena ilustra la colocación de mojonearas, con un árbol de por medio que materializa la demarcación» (González Hermosillo y Re-

Figura 19. Representaciones de tierras en otros códices mesoamericanos: a) *Códice sobre las tierras nombradas Azompan* (tomado de *Cultura y derechos [...]*, 1996: 37); b) *Mapa de Huexotzinco* (1602) que acompaña a la petición de Merced de Miguel Jiménez Armenteros (tomado de *Cartografía de Puebla*, 1958: fig. VII); c) Copia en papel europeo del *Códice de Cholula* (tomado de González-Hermosillo y Reyes, 2002: Fig. 6); d) Fragmento del *Mapa de Xochimilco* pintado en el *Códice Cozcatzin* (1994: ff. 15v- 16r); e) Detalle del fragmento 3 del *Códice Cuevas* (tomado de Batalla, 2006c: fig. 20).

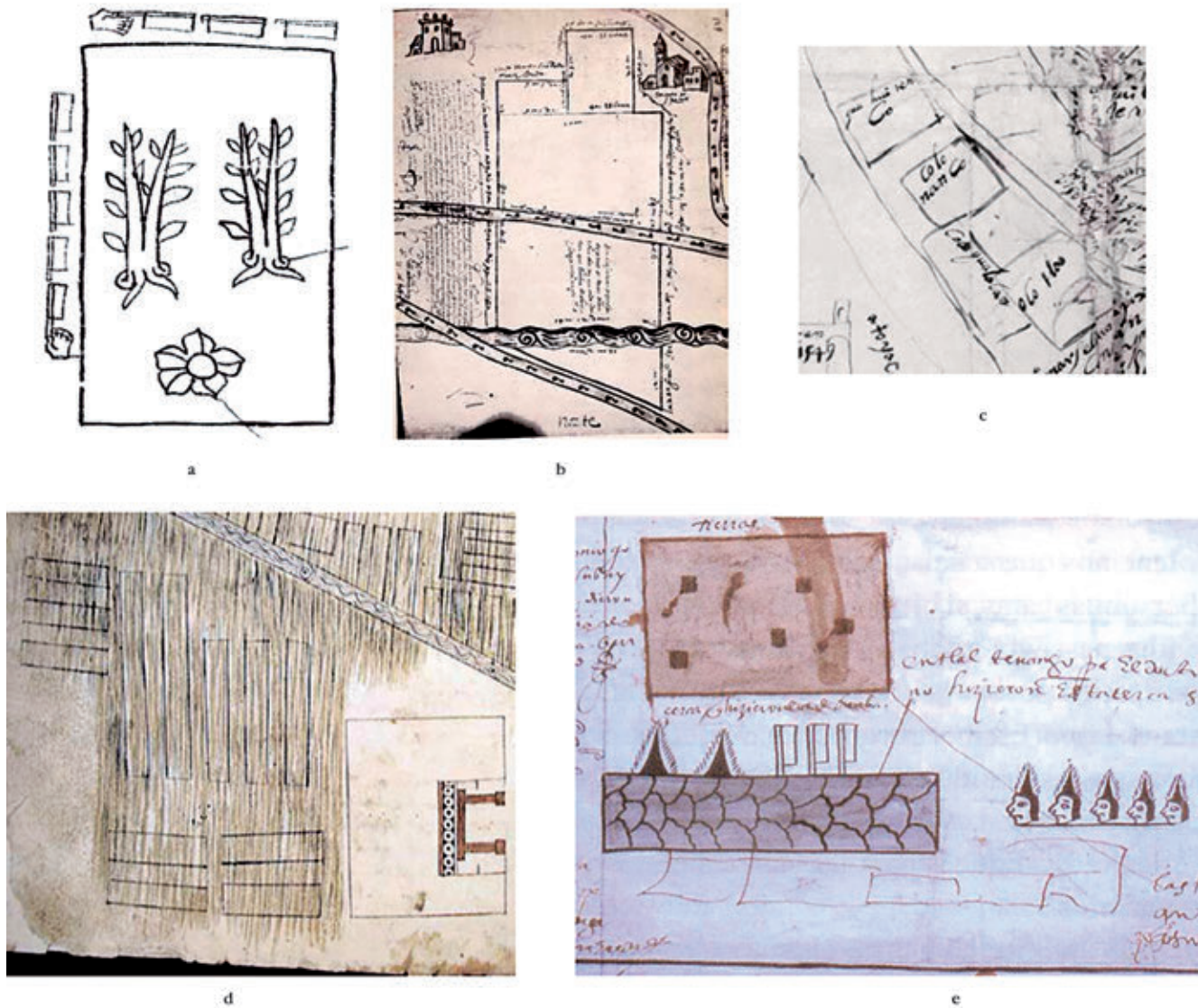




Figura 20. Detalle de la copia en papel europeo del *Códice de Cholula* (tomado de González-Hermosillo y Reyes, 2002: fig. 6).

yes García, 2002: 63). En el caso de nuestra pintura, no parece estar ocurriendo este tipo de «ritual», pero sí creemos que el espacio tiene cierta importancia. No sólo porque se nos representa un suceso dentro de él, sino también debido a que se hace hincapié en la división del espacio en su interior. Por ello, tenemos marcados no sólo accidentes geográficos y construcciones, sino además las líneas que hemos señalado y que puedan dividir parcelas.

El Libro Escrito Europeo

Son sólo tres glosas las que se contienen en esta pintura, todas ellas asociadas a

alguno de los elementos pintados en ella. Dos se relacionan con los individuos. Al A se le nombra como *Math(e) chimaltecubtli* y al B como *gabriel hortiz* (véase fig. 9). Por el apellido, está claro que deberíamos considerar al Individuo A como un indígena, aunque esto también podría ser puesto en duda ya que sería posible que fuese mestizo. Respecto al Individuo B, tenemos un apellido que dentro del conjunto novohispano nos puede indicar que era español, indígena o mestizo. En consecuencia, no nos podemos pronunciar al respecto.

Por otro lado, tenemos la glosa que acompaña al cerro: *toçatepetl* (véase fig. 9). La traducción puede estar relacio-

nada con *toçan*, «especie de topo o rata» (Siméon, 1999: 709). Está claro que se trata del topónimo del cerro. Por el momento, no hemos conseguido localizar ninguno con este nombre en la zona de Cholula, a la que creemos que corresponde el documento, como veremos a continuación en el comentario. Tal vez esté cercano al que hemos visto nombrado en muchos documentos del Legajo, Quauhtepec o Coatepetl, lo que nos lo situaría cerca de los límites entre Totomihuacan y Cholula (fig. 21). Debemos señalar al respecto que en el *Pleito entre Totomihuacan y principales de Cholula* aparece un cerro llamado *Tojualtepeque* (*Legajo Chimaltecutli-Casco*, f. 81v), que podría ser una deformación del nombre náhuatl de *Toçatepetl*, que tenemos en esta pintura.

IV. Comentario

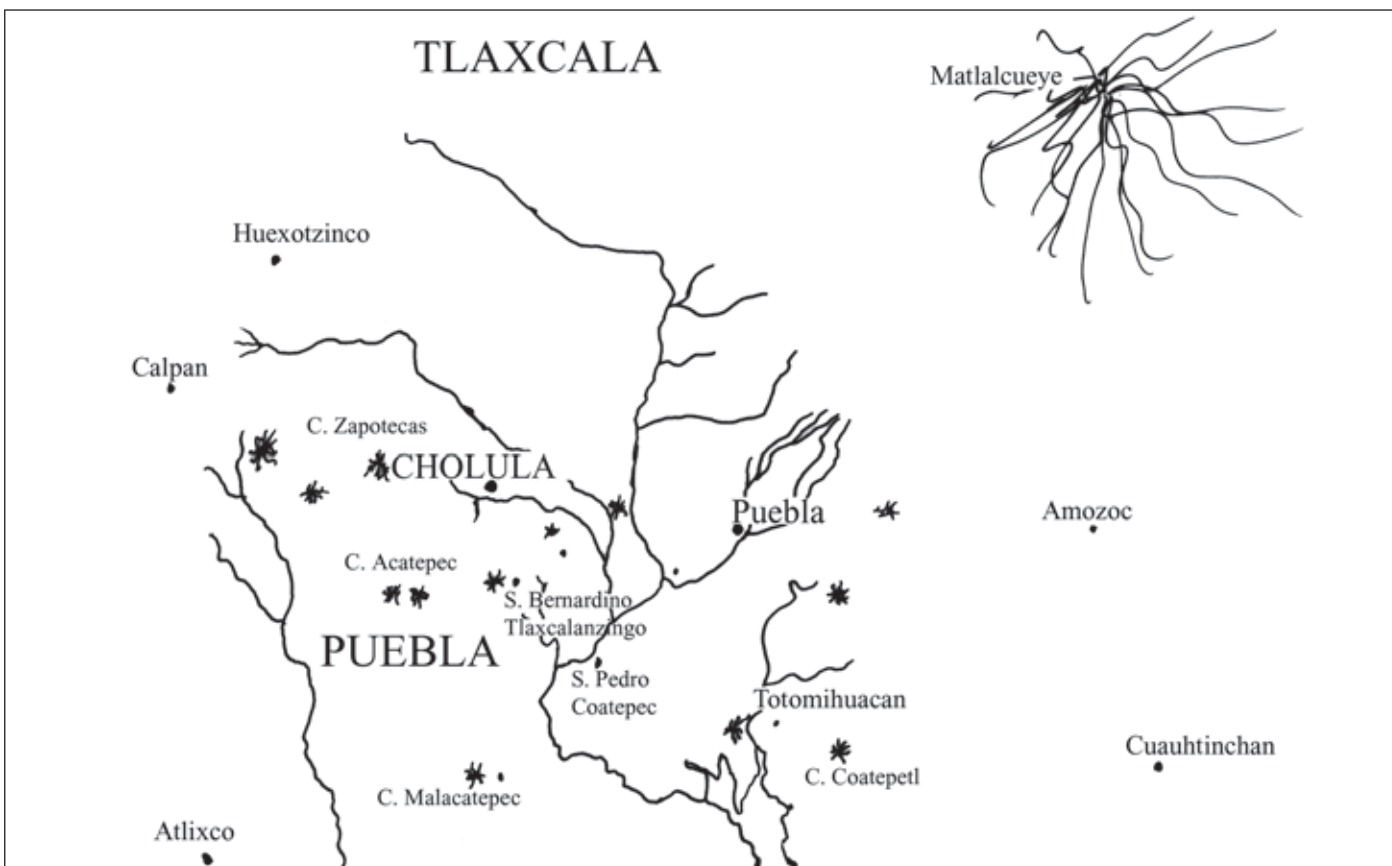
Vamos a realizar ahora un breve comentario del documento. Debido a que este no aporta demasiada información, está

claro que va a ser breve. Trataremos en primer lugar los individuos y después el contenido. Para esto último, realizaremos una pequeña contextualización, sobre todo relacionando esta pintura con otros códices mesoamericanos, con el objetivo de presentar una propuesta para su interpretación.

Individuos

En este documento sólo encontramos a dos personajes. En el cuadro 3 aparecen ordenados por nombre. Uno de ellos es Mateo Chimaltecutli, que creemos que puede tratarse del mismo que se menciona en otros documentos del Legajo Chimaltecutli-Casco (Ruz, 2007). Sin embargo, esto se basa sobre todo en la hipótesis de que al encontrarse en este conjunto documental, podría ser el mismo. Por tanto podríamos estar equivocados y hallarnos ante un individuo llamado igual. Respecto al segundo, tal vez merece la pena hacer un breve comentario sobre su aparición en otra documentación, pues su identificación puede no

Figura 21. Mapa de la región de Cholula (elaborado a partir de González-Hermosillo y Reyes 2002: fig. 3; y Simons, 1962: fig. 4).



Cuadro 3. Individuos de la *Tira de Mateo Chimaltecuhtli* y *Gabriel Ortiz* (tomado de Ruz, 2007: cuadro 28)

<i>Nombre</i>	<i>Descriptor</i>	<i>Otras fuentes</i>	<i>Otro documento del Legajo</i>
Gabriel Ortiz			
Mateo Chimaltecuhtli			<ul style="list-style-type: none"> • <i>Pleito entre Totomihuacan y principales de Cholula</i> • <i>Pleito entre Isabel Eçitzin y Mateo Chimaltecutli</i> • <i>Pintura de las posesiones de Luisa Yectzin y Mateo Chimaltecutli</i> • <i>Memoria de don Mateo Caxco</i>

ser cierta, pero en caso afirmativo sería significativa su presencia. En concreto nos referimos a la aparición de varios personajes con este nombre en la documentación recogida por Cayetano Reyes (1973).

Tal vez en algún caso sea el mismo, pero al no existir referencias claras los hemos separado de la siguiente manera:

- Gabriel Ortiz regidor de Cholula (Reyes, 1973: Docs. 16, 102).
- Gabriel Ortiz propietario de casas cerca de la plazuela al pie del cerro de los Remedios (Reyes, 1973: Doc. 273).
- Propietario de tierras en San Miguel Xoxtlán (Reyes, 1973: Docs. 885-887). Parece relacionado con él un Gabriel Ortiz de la cabecera de San Juan, a quien se presenta por testigo en asuntos vinculados con tierras en ese lugar (Reyes, 1973: Docs. 890, 892, 1015, 1191, 1387, 1531).
- Gabriel Ortiz natural de la cabecera de San Andrés (Reyes, 1973: Doc. 1386).
- Gabriel Ortiz principal de la cabecera de San Pablo (Reyes, 1973: Doc. 1390).

Creemos probable que cualquiera de estos personajes, con fechas entre 1590 y 1600, puede ser el que tenemos representado. Sin embargo, en el listado hay dos personajes que llaman la atención. El primero es el regidor, que al ocupar un cargo en el cabildo podría dar cierto sentido a su presencia en la pintura. El segundo es el natural de San Andrés, y que

podría ser «vecino» de Mateo y poseer tierras que lindan con las suyas, por ejemplo.

Análisis del contenido

En el caso de esta pintura, tenemos poco que decir en este apartado, debido a que realmente es poca la información que nos aporta el documento. Es obvio que si empleásemos una metodología distinta se podría añadir muchísimo más a lo que nosotros hemos hecho. Incluso si recurriésemos al «método tequila-marihuana» (Batalla, 2006a y 2006b) podríamos escribir toda una teoría o novela «histórica» alrededor de una pintura en la que aparecen dos individuos, un cerro, una iglesia y fragmentos de un camino. Sin embargo, no queremos caer en dicha tentación.

Por tanto, sólo queremos añadir a lo que ya hemos indicado en este capítulo algunos puntos. Es muy probable que el documento tenga alguna relación con el resto del Legajo, si tenemos en cuenta la presencia de un individuo identificado en la glosa como Mateo Chimaltecuhtli que aparece en varios de los documentos que hemos analizado (véanse cuadros 1 y 3). En consecuencia, esto nos puede indicar que también puede estar relacionado con el otro elemento que une a los documentos del Legajo, las tierras en *Quaubtepec* o San Pedro *Quaubtepec*, lo que nos permitiría, como ya hemos visto, localizar el cerro de la pintura, *toçatepetl*, en esa región. Asimismo, tal vez este documento tenga algo que ver con dichas tierras.

Dentro de ese contexto y teniendo en cuenta todo lo expuesto, tal vez pueda

estar vinculada esta pintura con el *Pleito entre Totomihuacan y principales de Cholula* contenido en el *Legajo Chimaltecutli-Casco* (Ruz, 2007: 235-255). En él, intervino Mateo Chimaltecutli, aunque no aparece mencionado ningún Gabriel Ortiz. Por ello, esta identificación no puede ser comprobada, pero es necesario marcar esta posibilidad, sobre todo porque dicho pleito parece finalizar con la fijación de límites entre ambas comunidades.

V. Conclusión

En este artículo, hemos presentado el estudio de una pintura que se encuentra en el *Legajo Chimaltecutli-Casco*, que denominamos como *Tira de Mateo Chimaltecutli y Gabriel Ortiz*, debido a que los dos personajes en ella representados se nombran de este modo en las glosas que los acompañan. El estudio codicológico nos ha llevado a datarla entre finales del siglo XVI y finales del siglo XVII. Además, podemos afirmar que se trata del fragmento de una de mayor tamaño, aunque no es posible determinar sus dimensiones. Por su parte, el estudio del contenido, si bien no es demasiado abundante en datos, sí ofrece la vía de relacionarla con el resto de documentos del *Legajo Chimaltecutli-Casco* y entenderlo dentro de dicho corpus. Esto se

debe a que en dicho conjunto aparece en varias ocasiones un individuo nombrado Mateo Chimaltecutli, como el que aparece en la pintura. Esto implica entre otras cosas que esta tira pertenece a la región de Cholula y además da validez a la hipótesis planteada de que se trata algún asunto relativo a las tierras en Quauhtepec. Esto último lo afirmamos debido a que la documentación del Legajo parece estar relacionada con la necesidad de doña Francisca Casco, descendiente de Mateo Chimaltecutli, de demostrar la posesión de unas tierras que pretendía vender y vendió a don Diego de Cañaveral, según se recoge en el último documento cronológicamente hablando del Legajo (véase cuadro 1).

El estudio presentado creemos que demuestra de manera breve, pero a la vez contundente, la importancia del método aplicado para la investigación y análisis de los códices mesoamericanos. Este esquema, que comprende desde el estudio codicológico al estudio del contenido, lo hemos aplicado siguiendo la propuesta defendida en diversas ocasiones por el Dr. Juan José Batalla (2002a y 2002b) y consideramos que frente a otras posturas esta se basa sobre todo en aspectos objetivos y contrastables, que permiten dar validez a nuestro trabajo y que otros investigadores pueden plantear las críticas oportunas al mismo sobre la base de un método científico.

Bibliografía

- BATALLA ROSADO, Juan José (2002a): *El Códice de Tudela y el Grupo Magliabechiano: La tradición medieval europea de copia de códices en América*. Testimonio (Colección Thesaurus Americae), Madrid.
- (2002b): *Códice de tributos de Coyoacan*. Brokarte, Madrid.
- (2006a): «Las falsificaciones de códices mesoamericanos», en *Escrituras silenciadas en la época de Cervantes*, editado por Manuel Casado Arboniés, Antonio Castillo Gómez, Paulina Numhauser y Emilio Sola, pp. 355-377. Universidad de Alcalá de Henares, Madrid.
- (2006b): «Estudio codicológico de la sección del xiuhpobualli del Códice Telleriano-Remensis». *Revista Española de Antropología Americana*, 36 (2): 69-87.
- (2006c): «El Libro Indígena del Códice Cuevas: análisis codicológico, artístico y de contenido». *Anales del Museo de América*, 14: 105-144.
- BRIQUET, Charles M. (1991): *Les Filigranes. Dictionnaire historique des Marques du Papier*. 4 volúmenes. Georg Olms Verlag. Hildesheim, Zürich, New York.
- CARTOGRAFÍA DE PUEBLA EN EL ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (1958): Centro de Estudios Históricos de Puebla, Puebla.
- CÓDICE COZCATZIN (1994): Estudio de Ana Rita Valero de García Lascuráin; paleografía y traducción de los textos nahuas de Rafael Tena. INAH, BUAR, México.
- CÓDICE DE TRIBUTOS DE COYOACAN (2002): Edición y estudio por Juan José Batalla Rosado. Brokarte, Madrid.
- CÓDICE OSUNA O PINTURA DEL GOBERNADOR, ALCALDES Y REGIDORES DE MÉXICO (1973): Estudio y transcripción por Vicenta Cortés Alonso; estudio de las filigranas por M.^a Carmen Hidalgo Brinquis. Ministerio de Educación y Ciencia, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, Madrid.
- CÓDICE TELLERIANO-REMENSIS (1995): Edición y estudio por Eloise Quiñones Keber. University of Texas Press, Hong Kong.
- CULTURA Y DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO. CATÁLOGO DOCUMENTAL (1996): 1996 Secretaría de Gobernación; Archivo General de la Nación, México.
- GONZÁLEZ-HERMOSILLO, Francisco y Luis REYES GARCÍA (2002): *El Códice de Cholula. La exaltación testimonial de un linaje indio*. INAH; CIESAS; Gobierno del Estado de Puebla; Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México.
- HERRERA MEZA, M.^a del Carmen y Marc THOUVENOT (2004): *Matrícula de Huexotzinco. Diccionario de elementos constitutivos de los glifos y personajes*. (Aparecen varias subdivisiones: Huexotzinco, Amolyahuacan, Ocotepec, Tlayacac, Cecalacohuayan y Xaltepetlalpan). CONACULTA-INAH; SUP-INFOR, <http://www.sup-infor.com/>
- HISTORIA TOLTECA-CHICHIMECA (1989): Edición y estudio de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García. FCE; CIESAS; INAH; México.
- LENZ, Hans (1990): *Historia del papel en México y cosas relacionadas (1525-1950)*. Miguel Ángel Porrúa, México.
- OLKO, Justyna (2005): *Turquoise Diadems and Staffs of Office. Elite Costume and Insignia or Power in Aztec and Early Colonial Mexico*. Polish Society for Latin American Studies; Centre for Studies on the Classical Tradition, University of Warsaw; Sowa.
- REYES GARCÍA, Cayetano (1973): *Índice y extractos de los protocolos de la notaría de Cholula (1590-1600)*. INAH; SEP, México.
- RUZ BARRIO, Miguel Ángel (2007): *Un conjunto de documentos inéditos de los siglos XVI y XVII sobre Cholula: El Legajo Chimaltecutli-Casco. Presentación, autenticación y estudio*. Tesis Doctoral dirigida por el Dr. Juan José Batalla Rosado y presentada dentro del programa de doctorado del Dpto. de Historia de América II (Antropología Americana) de la Universidad Complutense de Madrid.
- SIMÉON, Rémi (1999): *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. Siglo XXI, México.
- SIMONS, Bente Bittmann (1962): *The Codex Cholula: a Preliminary Study*. Master's thesis. Centro de Estudios Universitarios of México City College, México.
- SONESSON, Göran (1988): *Methods and Models in Pictorial Semiotics*. Report 3 from the *Project Pictorial Meanings in the Society of Information*, <http://www.arthist.lu.se/kultsem/pdf/rapport3.pdf>
- VALLS I SUBIRÁ, Oriol (1980): *La historia del papel en España. Siglos XV-XVI*. Empresa Nacional de Celulosas, S.A., Madrid.
- YONEDA, Keiko (1991): *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispanica*. FCE, CIESAS, Gobierno del Estado de Puebla y Comisión V Centenario; México.

Los testamentos del cacique don Juan de la Cruz (Tepexi de la Seda, Puebla, siglo XVIII)*

Patricia Cruz Pazos**

Universidad Complutense de Madrid

The wills of chief don Juan de la Cruz (Tepexi de la Seda, Puebla, eighteenth century)

Resumen

Los testamentos son herramientas que nos ayudan a definir qué estrategias desarrollaron los caciques y las cacicas para su perpetuación en una posición de privilegio. En este artículo analizamos los testamentos de dos miembros de la familia de caciques Cruz, originarios de Tepexi de la Seda (Puebla), con un doble propósito: estudiar la situación de la nobleza indígena tepejana del siglo XVIII y dar noticia de dos testamentos que no están incluidos en el índice elaborado en el marco del proyecto *Vidas y bienes olvidados*.

Palabras claves: Juan de la Cruz, testamentos, nobleza indígena, Tepexi de la Seda, siglo XVIII.

Abstract

Wills can be used as tools that reveal the strategies deployed by male and female chieftains to perpetuate their position of privilege. The present article analyzes the wills of two members of the Cruz family, chieftains of the town of Tepexi de la Seda, Puebla, Mexico. A dual purpose is sought: to study the status of the Tepexan indigenous nobility in the eighteenth century and to describe two wills not included in the index drawn up in the context of the *Vidas y Bienes Olvidados* («forgotten lives and goods») project.

Keywords: Juan de la Cruz, wills, indigenous nobility, Tepexi de la Seda, eighteenth century.

I. Introducción

El testamento es lo más parecido a una biografía que podemos encontrar dentro del corpus documental que manejamos para nuestras investigaciones. En él se recoge la experiencia vital de cada individuo, aquella de la que nos nutrimos para caracterizar, en este caso, la morfología de las elites locales novohispanas. Gracias a dichos testimonios, podemos precisar aspectos tan importantes como la calidad social y la condición racial, la familia, las relaciones sociales, el patrimonio y las normas para su transmisión, así como aquellos aspectos más privados, propios de la vida cotidiana, que no siempre son fáciles de desentrañar. En definitiva, son herramientas que en ocasiones nos facilitan respuestas a nuestra inquietud principal: qué estrategias desarrollaron los caciques y las cacicas para su perpetuación y la de su grupo de poder¹ en una posición social, económica y política privilegiada. Y, lo más importante, cuál fue el grado de éxito o fracaso de las mismas.

Por tanto, el carácter polivalente de este instrumento hace deseable para cualquier etnohistoriador su aparición, en el mayor número de casos posible, dentro del corpus documental manejado. En este sentido, para nuestra investigación sobre la nobleza indígena de Tepexi de la Seda², no nos conformamos con los testamentos localizados en las fuentes adscritas a dicha jurisdicción. Consideramos necesario trascender el ámbito local, al igual que lo hacían los caciques en su vida. Los enlaces matrimoniales con personas de otras zonas

* Este trabajo es fruto de nuestra Tesis Doctoral *La nobleza indígena de Tepexi de la Seda durante el siglo XVIII*, dirigida por el Dr. D. José Luis de Rojas y leída en la Universidad Complutense de Madrid en 2007 (Cruz, en prensa).

** Mi agradecimiento al Dr. D. José Luis de Rojas por su orientación y apoyo. Asimismo, a todos los responsables de los archivos citados y a la Mtra. Aurora Hernández, responsable de cultura del municipio de Tepexi de Rodríguez.

¹ Entendemos «grupo de poder» como una asociación de individuos, independientemente de su calidad social o condición racial, en los que las familias nobles ocupaban una clara posición de liderazgo. Es decir, con esta concepción lo relevante son las personas y sus relaciones (amistades y enemistades), así como lo colectivo frente a lo individual.

² Tepexi de la Seda (en la actualidad Tepexi de Rodríguez) está ubicado en el Estado de Puebla.

era una de las principales vías. Y la creación de una gran red familiar a nivel novohispano su consecuencia. En este contexto, el índice de testamentos del Archivo General de la Nación de México (AGN), publicado en el marco del proyecto *Vidas y bienes olvidados* (Rojas, 2004), es un recurso de indudable valor, cuya utilización respondió, por nuestra parte, a una intención muy clara: localizar testamentos de caciques de origen tepejano, que por cambios de residencia, hubieran dictaminado sus últimas voluntades en otra jurisdicción. Aunque los resultados no fueron satisfactorios, nos permitió constatar dos notables ausencias: los dos testamentos de don Juan de la Cruz. Es decir, no encontramos más memorias testamentarias de caciques de Tepexi que las que ya conocíamos, por estar integradas en el corpus documental manejado. Por el contrario, detectamos que en dicho índice faltaba la referencia de dos testamentos de caciques de Tepexi de los que nosotros sí teníamos noticia. De manera que efectivamente se produjo una aportación pero en dirección contraria a la inicialmente planteada.

Este trabajo es, por tanto, una oportunidad para dar testimonio de su existencia y sus contenidos, los cuales nos permitirán una aproximación a la situación de la nobleza indígena tepejana del siglo XVIII; y más específicamente a una de las familias que la integraban: los Cruz³.

Antes de detallar las referencias sobre la ubicación y de analizar los datos que dichos documentos recogen, procede adelantar algunos aspectos sobre la identidad o identidades del o los protagonistas. Esto es, surge la necesidad de responder a la pregunta ¿son dos testamentos de una misma persona o dos personas del mismo nombre que dejan testamento? Aún cuando ambos son de un tal don Juan de la Cruz, cacique principal de Tepexi e hijo del también cacique don Nicolás de la Cruz, estamos hablando de dos personas diferentes que, como veremos, son hermanos por parte de padre, pero no de madre –véase la genealogía de los Cruz (1.^a y 2.^a parte)–. Y es que la tendencia en estas familias de transmitir a su descendencia determinados nombres, alcanza, en este caso, su máxima expresión, al ponerlo en práctica dentro de la misma genera-

ción y en más de una ocasión⁴. Los nombres compuestos y apelativos tales como «el Viejo» y «el Mozo» o «el Joven» son el recurso a través del cual marcar diferencias y, por qué no decirlo, nuestra tabla de salvación. Para el caso que nos ocupa, los apelativos son la clave. Aun cuando no se utilizan en los testamentos que presentamos, otras fuentes nos abren la puerta a dicha distinción al nombrarlos como tal (AHJP, 2696:10). De esta manera, a lo largo de este trabajo nos referiremos a éstos hermanos como don Juan de la Cruz I («el Viejo») y don Juan de la Cruz II («el Mozo»).

Los testamentos se encuentran en el ramo de tierras del Archivo General de la Nación de México. El de don Juan de la Cruz I, en el volumen 3418 y expediente único, entre los folios 231v y 236v. Y el de don Juan de la Cruz II, en el volumen 1586 y expediente 4, entre las páginas 23 y 28⁵. El primero data del 28 de junio de 1726, y el segundo, del 6 de septiembre de 1727. Se hallan insertos en el marco de un pleito por tierras en el que sus testamentos son una prueba de primer orden para demostrar quiénes eran los señores de las propiedades en litigio.

Los descendientes de don Juan de la Cruz I buscan la restitución de las tierras arrendadas al Colegio del Espíritu Santo⁶, las cuales, tras la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, son vendidas, junto con las que los religiosos tenían en propiedad, al mejor postor, en este caso, el Marquesado de Selva Nevada⁷. En cambio, los descendientes de su hermano, don Juan de la Cruz II, pugnan entre ellos por el disfrute del patrimonio familiar⁸.

II. Los testamentos

Tras esta breve introducción, es el momento de analizar, desde un punto de vista comparativo, dichas memorias testamentarias. Para ello organizaremos nuestro discurso en función de las diferentes materias que se recogen en ellos, y que son de interés para nuestro objetivo. Después expondremos algunas conclusiones.

El primer aspecto a destacar es que ambos hermanos se identifican como caciques principales de Tepexi de la Seda. Dicha calidad la habían heredado,

³ Son cuatro las principales familias que forman la nobleza indígena de Tepexi durante el siglo XVIII. Junto con los Cruz, están los Mendoza y Luna, los Cebrián y los Moctezuma y Cortés. De ellas destaca esta última al constituir «la primera casa de todos los caciques» (AHJP, 2742: 3v). Margarita Menegus (2005: 28), sin embargo, obvia en sus referencias a la familia de los caciques Cebrián, contabilizando únicamente a las tres restantes.

⁴ Don Nicolás de la Cruz también da idénticos nombres a dos de sus hijas, ambas de nuevo fruto de su primer y segundo matrimonio respectivamente: doña Angelina de la Cruz Moctezuma (AHJP, 2696:10) y doña Angelina de la Cruz Muñoz (AGN, Tierras, vol. 1586, Exp. 4: 48 p.).

⁵ Ante el constante reinicio en la numeración del documento optamos por paginarlo para evitar referencias duplicadas. El número de páginas corresponde a los folios 12-14v.

⁶ Es una de las instituciones educativas fundadas por los jesuitas en Puebla que alberga, entre otras, diferentes propiedades rurales, ubicadas, entre otras, en la jurisdicción de Tepexi de la Seda. Para profundizar en la labor educativa de los jesuitas en Puebla y en las características de las propiedades del Colegio del Espíritu Santo en Puebla, véase Gonzalbo (1990: 153-173) y Ewald (1976), respectivamente. Y para más detalles sobre la relación entre los Cruz y el colegio jesuita, véase Cruz (2008).

⁷ En tiempos de la venta, el titular del Marquesado es don Manuel Rodríguez Pinillos. Tras su fallecimiento, pasa a serlo su mujer doña Antonia Gómez Rodríguez de Pedroso y Soria (AGN, Tierras, Vol. 3418, Exp. Único: 118). Para entender la relevancia y poder del Marquesado, véanse Aguirre (1995) y Zárate (1993).

⁸ Véase AGN, 1586, Exp. 4: 318 pp.

como hijos legítimos que eran, de su padre don Nicolás de la Cruz y de sus respectivas madres: don Juan I de doña María Beatriz Moctezuma, y don Juan II de doña Francisca Muñoz. Les venía por vía paterna y materna. Sobre don Nicolás sabemos que, asimismo, se lo transmitió su padre don Nicolás de la Cruz «el Viejo» (AHJP, 3592: 1). Doña María era parte del linaje de los Moctezuma, la primera casa de caciques de la jurisdicción, aunque en nuestras investigaciones (Cruz, en prensa) no hemos podido precisar el grado de parentesco con el resto de los integrantes de la familia. Respecto a doña Francisca, los datos no nos permiten ir más allá. El caso es que don Juan I y don Juan II eran caciques, al igual que sus padres, y al igual que sus respectivos hermanos⁹.

Las alianzas matrimoniales

Las alianzas matrimoniales son otro elemento clave para entender la proyección de sus relaciones de poder. En este ámbito, dichos caciques continúan con la práctica de su progenitor. Ambos se casan en más de una ocasión y preferentemente con cacicas.

La primera cónyuge de don Juan I es doña María de Santa María (cacica de Tepexi). Como dote trae al matrimonio las tierras de San Luis [Tehuizotla]¹⁰ y San José de Gracia, ubicadas en los pueblos del mismo nombre, los cuales están sujetos a la cabecera de Tepexi. Éstas, de naturaleza vinculada, pertenecían a su familia desde principios de la colonia¹¹. Por tanto, en términos sociales y económicos, resultó más rentable que el segundo con Catarina María, quien no aportó dote al matrimonio y cuya calidad no hemos podido precisar. En todo caso, la falta de referencias a ésta en el testamento de su esposo parece concluyente para descartar su ascendencia nobiliaria.

Don Juan II llega a pasar por el altar en tres ocasiones, una más que su hermano. Lo habitual es que el primer enlace sea el más significativo en términos estratégicos, principalmente por el capital social y económico que aporta. Sin embargo, el proceso que siguió don Juan II fue al contrario: su primera mujer, María Salomé, es una simple india, vecina de la cabecera, que no trae dote al matrimonio. Por el contrario, la segunda, Juliana Juárez aporta 106 vacas, varias casas

en Tepexi y tierras en el barrio de Aguatitlán, perteneciente al pueblo de San Martín [Atexcatl], que lindan por el norte con tierras de Santa Magdalena¹², por el sur con tierras de don Jerónimo de Moctezuma¹³, por el oriente con tierras de San [ilegible] y, por último, por el poniente con tierras de Santa [ilegible]¹⁴. El tercer enlace destaca por la ampliación que le supone en la proyección de sus relaciones de poder: doña Francisca Pacheco es natural y cacica de San Bartolomé (jurisdicción de Tehuacan), así como por ser el único del que don Juan II obtiene descendientes. Además, le aporta una dote compuesta por cabezas de ganado mayor y menor: 100 vacas y 120 ovejas. De forma global, por tanto, gana en patrimonio y en relaciones.

La descendencia

La descendencia y la calidad de ésta, es decir, su legitimidad, son claves para la transmisión del capital político, social y económico acumulado durante generaciones, que garantiza la posición privilegiada dentro de la sociedad colonial para el núcleo familiar y su grupo de poder. Los testamentos, junto con las partidas de bautismo y las informaciones de testigos, son los instrumentos a los que los caciques recurren en los pleitos para defender sus derechos de acceso y disfrute a un patrimonio determinado. A los investigadores nos ayudan a precisar las normas de sucesión aplicadas en función de la naturaleza de los bienes (vinculados o no). Éste es uno de los aspectos más controvertidos, sobre todo en cuanto a los bienes sujetos a cacicazgo, ya que al contrario que en el caso del mayorazgo, institución en la que se inspira, carecemos de un documento fundacional en el que se estipulen los bienes vinculados y el sistema de sucesión (Menegus, 2005: 15).

Don Juan I tiene tres hijos legítimos de su primer matrimonio: Jacinto Juan y Juana (difuntos) y don Domingo de la Cruz, de 33 años y casado con Paula Francisca, mulata y cacica principal, a quien reconoce que no le dio nada cuando se casó. Del segundo tiene una única hija de ocho años: Inés de la Cruz, es decir, menor al morir su padre y que pocos años después fallece antes de llegar a la pubertad (AGN, Tierras, vol. 3418, Exp. Único: 352 v). Por últi-

⁹ Tenemos referencias específicas para don Francisco de la Cruz (AHJP, 2696: 4), don Bartolomé de la Cruz, don Nicolás de la Cruz –hijo– (AHJP, 2713:13) y doña Angelina de la Cruz (AHJP, 2742: 1). Todos descendientes de don Nicolás de la Cruz y, su primera esposa, doña María Beatriz Moctezuma.

¹⁰ Los corchetes contienen información complementaria que no aparece en los testamentos.

¹¹ Véase copia de los títulos del siglo XVI (AGN, Tierras, vol. 3418, Exp. Único: 1-46).

¹² Pueblo sujeto a la cabecera de Tepexi, también conocido como La Magdalena.

¹³ Cacique principal de Tepexi de la Seda y uno de los líderes, durante la primera parte del siglo XVIII, del linaje de los Moctezuma y Cortés.

¹⁴ Por esos derroteros (oriente y poniente) los pueblos más próximos son San Nicolás Tepoxtitlán y Santa Catarina Tehuixtla.

mo, hace referencia a una hija natural: María de la Cruz (casada con Cayetano Redondo).

De ellos declara como albacea a su único hijo varón y primogénito vivo: don Domingo. Asimismo, éste goza del privilegio de ser el principal heredero de todos los bienes de sus padres. El hecho de ser el único descendiente vivo del primer matrimonio, su condición de legítimo, varón y primogénito, así como la mayoría de edad, son claves para obtener una posición destacada en la herencia del patrimonio paterno frente a sus dos hermanas vivas. La condición de natural de doña María parece determinante para entender su papel en la herencia de su padre. De hecho, la razón por la cual cuenta con el «reconocimiento» de su padre y una mínima herencia (le deja una sala y un aposento en el que vive con su marido, probablemente dentro de la casa familiar) es porque lo ha cuidado. La atribución de dicho rol a las mujeres de la familia y la minoría de edad (8 años) de Inés, su única hija legítima viva, dejaba sin opciones a don Juan I. María se convertía en la principal candidata para asumir el cuidado de su padre. Se plantean dos incógnitas, en estos términos: una, por qué no menciona a su nieta doña María de Zárate (AGN, Tierras, vol. 3418, Exp. Único: 267v), descendiente de su hija difunta Juana María y de don Esteban de Zárate, y, por tanto, heredera legítima de la parte que le hubiera correspondido a su madre. Y, dos, por qué tampoco dejó herencia a Inés, ni nombró un tutor que velará por ella y sus intereses.

Como ya comentamos, de los tres enlaces de don Juan II, solamente el último con doña Francisca Pacheco produjo descendencia. De ésta, sus dos hijos varones (Juan y Diego) mueren en edad pupilar. Así que sólo le quedan tres hijas, de las cuales, Gracia había fallecido en el momento de testar, y según su padre, lo hizo «sin estado»; Agustina, viuda de Sebastián Juan, que vive en el pueblo de Tlacotepec, asimismo lugar de procedencia del español Gabriel Lizama, marido de Petrona, su tercera y última descendiente. De Agustina nos dice que no le ha dado nada de su legítima materna, al contrario que a Petrona. Como se puede observar, si su matrimonio con doña Francisca Pacheco amplió las redes de poder de

don Juan II hasta Tehuacan, los de sus hijas lo hicieron hasta Tlacotepec.

La preferencia del varón en el nombramiento del albacea queda constatado en este caso. don Juan II designa como tal, ante el fallecimiento de sus hijos varones, al único yerno varón vivo: don Gabriel Lizama. Y como herederas universales a doña Petrona y a doña Agustina de la Cruz, sus hijas. Aunque no especifica la distribución, aun cuando sea igualitaria, de sus bienes.

El patrimonio

El patrimonio que don Juan I (mapa 1) deja en herencia es de naturaleza y procedencia diversa, teniendo una presencia destacada, las tierras. Dentro de éstas, las únicas vinculadas, es decir, de cacicazgo, son las que componen la dote que doña María Santa María, su primera mujer, trajo al matrimonio. Ubicadas en los pueblos de San Luis [Tehuizotla] y San José Gracia, son arrendadas a los jesuitas.

Otra parte son heredadas de su padre don Nicolás. Es el caso de las tierras de Santiago Nopala, compuestas por huertas de membrillos y peras, así como un solar de regadío. También el de tres solares ubicados en la otra banda de río Chico, uno con magueyera y los otros dos con eriazos.

Entre la otra parte de las tierras, cuya forma de acceso no se especifica, están las del Duraznillo con magueyal, las cuales, tiene arrendadas al coronel don Miguel Gutiérrez (vecino de la Ciudad de los Ángeles), aunque especifica que los cultivos no están incluidos. Asimismo, cuenta con un solar de tierra regadía en el barrio de San Sebastián (Tepexi). Por último, otro solar, de magueyes, que le compra a don Juan II, su hermano.

La única residencia a la que se refiere es la que denomina la «casa de la cruz», compuesta por cuatro viviendas y un solar, que lindaba con otro que su hermano don Francisco de la Cruz vende a don Domingo Hoyo, compadre de don Juan II. El lugar de ubicación debe de ser la cabecera aunque no es explícito en este aspecto.

El resto del patrimonio lo forman imágenes y cuadros con temática religiosa: un divino crucifijo de bulto de pasta y un Señor San Nicolás de bulto, ambos en su casa, además de un lienzo de dos varas del Señor San Juan, el cual está en manos

de doña Inés de Moctezuma¹⁵ (viuda de su hermano don Francisco), porque se lo había prestado. Y un divino crucifijo pequeño más un lienzo de vara de la Señora de la Limpia Concepción, sobre cuya ubicación o destino no hace referencia.

En el caso de don Juan II (mapa 2), la principal diferencia con los bienes de su hermano es que cuenta con cabezas de ganado mayor y menor. Esto se debe a que proceden de las dotes de su segunda (106 vacas) y tercera esposa (100 vacas y 120 ovejas), es decir, no son parte del patrimonio heredado por su padre don Nicolás. Recordemos que las traídas por doña Francisca Pacheco no se conservan en el momento que se redacta el testamento.

En cuanto a las tierras, inicialmente debemos considerar que su naturaleza no era vinculada ante la ausencia de referencias específicas, aunque esto no siempre es concluyente. Entre ellas están las procedentes de la dote de Juliana Juárez ubicadas en el barrio de Aguatitlan (San Martín Atexcatl), las cuales, al no tener descendencia, pasan a don Juan II, que se convierte en el heredero de su mujer. Gracias a esto accedió también a una caballería y media de tierras con una huerta de riego con aguacates y chirimoyas, que estaba ubicada en una cañada delante de la iglesia del pueblo de San Antonio [Huejonapan]. Esta se la había feriado don [ilegible] y don Domingo de Mendoza¹⁶ a Martín Juárez, suegro del testador, por un pedazo de tierra de riego en el pago del pueblo de San Juan Zacapala.

Otra de las fuentes de su patrimonio es, por supuesto, la herencia de su padre, quien le había dejado un sitio de ganado menor en tierras del pueblo de San Nicolás [Tepoxtitlán], el cual tiene arrendado a don Gaspar de Vera Betancourt por 30 pesos anuales. Otros familiares, como su tío Gabriel Cortés, también contribuyen a engrosar sus bienes, al entregarle como herencia un barrio ubicado en el pueblo de Molcaxac.

Más aquellos bienes a los que accedió en vida: un solar arriba de la iglesia del pueblo de Santiago Nopala que le compró a Mateo y su mujer Justina por 100 pesos y 4 reales. Dicha cantidad se la pagó a don Francisco de San Matías, gobernador, por aquel entonces, de la cabecera de Tepexi¹⁷. Nos dice que el recinto se quemó durante el incendio de su

casa, una desgracia harto frecuente en los hogares de la nobleza indígena.

Por último, cinco partidas de magueyes, cuatro en la cañada del Duraznillo y una en Santiago Nopala, en la parte de arriba de un árbol grande. Junto con dos solares de magueyes, uno en San Jerónimo y otro en la cañada de la Matanza.

La ornamentación religiosa es mucho más reducida que la de don Juan I: la imagen de la Ascensión, de una vara de larga y media de ancho. Los muebles hacen su aparición el legado: dos [ilegible] y una silla. Así como las armas de fuego: una escopeta empeñada que tiene don Juan de los [ilegible] y un cañón que dejó en casa de Jacinto en Tepeaca. Esto evidencia la posibilidad de que se le concediera licencia para portar armas.

Las relaciones de poder

Las deudas y los arrendamientos de tierras reflejan lazos de dependencia entre los individuos. Y en este caso nos ofrecen un marco de las relaciones sociales de los testadores, nos hablan de sus vínculos con la sociedad que les rodeaba. Así sabemos que Juan I tiene, entre sus compadres, a don Domingo Hoyo¹⁸, a quien pide que se le pague 1 peso que le debe. Asimismo, recordemos que su hermano don Francisco de la Cruz le había vendido un solar. Por tanto, la relación es más familiar que personal. Cabe la posibilidad de que éste y el que compra algunos bienes de don Francisco de San Matías, tras su muerte sean el mismo¹⁹. El hecho de que su hijo José Hoyos contrajera matrimonio con doña María Simona de la Cruz, una de las hijas de don Francisco de la Cruz, parece, en un principio, bastante concluyente (FS-IGI, Col. Santo Domingo, Film. 711953 Bn. M616358, 1730).

Sobre su único deudor, Mateo Juan, del pueblo de Molcaxac, quien le debe seis pesos por un solar que le vendió, volvemos a poner sobre la mesa las posibles coincidencias. Éstas nos llevan a una nueva suposición: que éste y el cabecilla (AHJP, 3396: 3), regidor de Molcaxac y vocal en las elecciones al gobierno de Tepexi en 1744, sean el mismo. En cuyo caso deberemos tener en cuenta que es aliado de don Juan de Moctezuma, el cacique más poderoso de la jurisdicción y, lo que es más relevante, en este caso, cuñado de su hermano don Francisco de la Cruz (AGN, Vínculos, vol. 71, Exp. 1: 3v y 38).

¹⁵ Es una de las hijas de don Jerónimo de Moctezuma, al que ya hemos hecho referencia (AHJP, 3112: 2).

¹⁶ Ascendiente de los Mendoza y Luna. Véase genealogía en Jäcklein (1978: 168).

¹⁷ Este cacique y principal ocupó el gobierno tepejano al menos en un par de ocasiones: 1687 y 1701 (Jäcklein, 1978: 284). Durante este último año, entre los meses de mayo y junio, fallece, quedando el gobierno local en manos de Juan Diego hasta la celebración de las siguientes elecciones. Véase AHJP, 2609: 34 ff.

¹⁸ Varios individuos residentes en Tepexi ostentan este apellido, algunos de los cuales se reconocen como caciques y ocupan diferentes puestos en el gobierno local. Algunos ejemplos son: Manuel Hoyo, cacique, vecino de Tepexi y soltero en 1762 (AGN, Tierras, vol. 887, Exp. 2:24v-25); y Juan Hoyo, alcalde de Tepexi en 1731 (ANP, Protocolo n.º 1, Tepexi de Rodríguez (1731-1754): 2 p.). En general, no hemos podido construir una genealogía específica que represente sus lazos de parentesco, al contrario que con otras familias, debido a su posición secundaria en las fuentes, lo cual deriva en datos muy puntuales (véase Cruz, en prensa).

¹⁹ Don Francisco de San Matías fallece con deudas de tributos, por lo que, finalizado el proceso de división de sus bienes, se sacan parte a la venta para cubrir el descubierto. Un individuo llamado Domingo Hoyo compra:

- Una hechura de San Antonio por 4 pesos y 2 reales.
- Una hechura de Santo Cristo pequeña por 1 peso.
- Un arcabuz con su funda por 15 pesos y 6 reales.
- Una sabana vieja por dos pesos (AHJP, 2609: 30).

Si pasamos a los arrendatarios, nos encontramos a don Miguel Gutiérrez (vecino de Puebla) y a los jesuitas. Éstos y españoles procedentes de Puebla fueron los potenciales clientes de los caciques locales en el arrendamiento de sus propiedades.

Las referencias en el caso de don Juan II son mayores, sobre todo debido a que la nómina de deudores es más amplia. En ella encontramos a Pedro del Castillo (2 pesos y 2 reales), natural y vecino de Tepexi. Las fuentes nos hablan de dos españoles con este nombre, probablemente padre e hijo, por su distinción como «el Viejo» y «el Mozo». La diferencia de edad, entre uno y otro, es de 30 años, lo cual aumenta la probabilidad de que éste fuera el lazo de parentesco entre ambos, así como la coincidencia en muchos de los escenarios que describiremos a continuación. Nos centraremos en los vínculos directos con la familia Cruz. Aparecen como testigos a favor en informaciones dadas por hermanos, por parte de padre, de don Juan II. Uno de ellos, no añade apelativo, en una información dada por don Francisco de la Cruz en 1709 (AHJP, 2696: 5v); y ambos en otra fechada en 1713 por don Nicolás de la Cruz hijo (AHJP, 2713: 13v-14). Asimismo, un Pedro del Castillo, seguramente «el Viejo», es el suegro de doña Angelina de la Cruz Moctezuma, hermana por parte de padre de don Juan II, al casarse su hija Antonia con Diego, descendiente de aquélla (FS-IGI, Col. Santo Domingo, Film. 711953 Bn. M616358, año 1727).

Otros de los deudores son unos hermanos de Tlacotepec llamados don José (4 pesos y 2 reales) y don Miguel Isidro de la Cruz (3 pesos y 3 reales). Don Juan II tenía relaciones con Tlacotepec, de allí procedían sus yernos y era el lugar de residencia de sus hijas Agustina y Petrona, como ya hemos visto. Pero no eran los únicos familiares que tenía allí. Uno de sus sobrinos, casualmente llamado Miguel de la Cruz, también estaba vinculado a Tlacotepec como cacique y ejerce, en el pleito por sus tierras, como apoderado de su hija Agustina (AGN, Tierras, vol. 1586, Exp. 4: 28 p.). Si éste y el deudor son la misma persona es algo que de momento no podemos concluir. El testamento de un tal don Miguel Isidro de la Cruz, cacique principal de Tlacotepec para 1760, al que Perkins (2001: 57) hace referencia, tal vez nos dé, en su momento, la respuesta.

Sobre Felipe de Santiago, vecino de Santiago Nopala (4 reales) y Francisco, indio de la Magdalena (4 reales), las fuentes no nos proporcionan datos concluyentes que nos permitan profundizar en su identidad, más allá de la propiedad de tierras en Santiago Nopala y otras que lindan con las de La Magdalena por parte de don Juan II. Así que, por el momento, simplemente podemos dar noticia de su vínculo por deudas con éste. En la misma situación nos encontramos con Catarina María [ilegible], Juan de los [ilegible] y la casa de [ilegible]. Los arrendatarios, al igual que en el caso de su hermano, vuelven a ser españoles: Gaspar de Vera Bencourt, y religiosos: los jesuitas.

Actitudes ante la muerte

Don Juan II deja constancia de cuáles son los hábitos ante la muerte y, tal y como corresponde, establece el lugar donde quiere ser enterrado. En este aspecto coincide con su hermano, la elección está clara: la Iglesia de Santo Domingo²⁰, sede de la Parroquia de Tepexi. Sin embargo, mientras el menor, don Juan II, especifica que sea en «el altar de Santa Rosa» y establece el programa de misas en su honor tras su muerte, las cuales se concretan en una misa cantada a los nueve días de haber fallecido, una segunda a los seis meses y otra al año, todas ellas con vigilia, y por último, en que el día de conmemoración de los difuntos se ponga siempre pólvora, ofrenda y velas, don Juan I traspasa dichas decisiones a su hijo don Domingo de la Cruz, en calidad de heredero y albacea.

En esta línea, otra diferencia entre ambos radica en las mandas forzosas. don Juan I destina a «las mandas forzosas acostumbradas» un real a cada una. Para la beatificación del siervo de Dios Gregorio López²¹ y del señor don Juan de Palafox²², otros dos reales, uno para cada uno. Don Juan II, sin embargo, se ciñe a otorgar el mínimo obligado: dos reales.

III. Conclusiones

En resumen, las biografías de estos dos hermanos nos permiten alcanzar algunas conclusiones sobre la situación de los caciques De la Cruz durante el siglo XVIII caracterizada por los siguientes aspectos:

²⁰ La construcción del Convento e Iglesia de Santo Domingo de Guzmán fue iniciada por los franciscanos en 1550 y continuada por los dominicos a partir de 1591, cuando asumieron la administración de la doctrina de Tepexi.

²¹ Erudito español que ha trascendido por su obra científico-humanista y religiosa en la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVI. En ella destaca su trabajo *Tesoro de medicinas*, un compendio de las recetas y remedios que utilizaban los naturales de la región central novohispana para curar enfermedades. En 1620, 24 años después de su muerte (1596), se inicia un proceso para su beatificación, el cual encontró una de sus grandes fuentes de financiación en las aportaciones que sus seguidores, entre ellos don Juan de la Cruz I, destinaban a la causa. Unas contribuciones que eran recolectadas por el encargado de las limosnas de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México a lo largo de todo el período virreinal. Para profundizar más en la figura de Gregorio López véase el artículo de Rodríguez-Sala y Tena-Villeda (2003).

²² Obispo de Puebla durante el siglo XVII.

- La generalización en el uso del título de cacique por más de uno de los descendientes. La categoría de principal (de nacimiento) y la correspondiente jerarquía entre ambas desaparece del escenario.
- Ser cacique no implica la posesión de un cacicazgo.
- Estrategias matrimoniales que se orientan preferentemente, aunque no exclusivamente, a personas de idéntico rango (cacicas), con un patrimonio que las respalde (dote) y originarias de Tepexi o algunas de sus jurisdicciones vecinas (Tlacotepec y Tehuacan).
- Nombramiento de albaceas testamentarios varones: el hijo primogénito o, en su defecto, uno de los yernos, quedando desplazadas las hijas de dicha distinción. En este como en el resto de los ámbitos públicos son representados por sus esposos, que ejercen en calidad de sus maridos y conjuntas personas.
- La herencia recae en todos los herederos, legítimos y naturales. La diferencia radica en la distribución de los bienes, planteándose dos opciones: la mejora de uno de los descendientes frente a los demás (caso de don Juan I) o la distribución igualitaria entre los interesados (caso de don Juan II). La declaración de bienes vinculados en el primero, a diferencia del segundo, es la principal causa de dicha variación. La naturaleza de las propiedades es el principal condicionante en la determinación de cuáles deben ser las normas para su transmisión.
- Patrimonios integrados por tierras, ganado mayor y menor, y bienes muebles e inmuebles, en orden de importancia. Las tierras se dedican al cultivo, sobre todo de maguey, y al pasto de los ganados, el cual, casi siempre, era el único destino posible para unas tierras de mala calidad, según reconocen los caciques tepejanos (AHJP, 2742: 3-3v). Asimismo destaca la distribución geográfica de las propiedades por diferentes pueblos de la jurisdicción, principalmente el suroeste, que distan entre 4 y 6 leguas de la cabecera, lugar de residencia de la nobleza. Y el hecho de que el arrendamiento se revela como el

principal uso al que son destinadas las tierras para la obtención de rendimientos.

- Relaciones sociales con individuos circunscritos al entorno local (jurisdicción de Tepexi) y, puntualmente, a Puebla de los Ángeles.
- La actitud ante la muerte de estos dos caciques se circunscribe a los rituales propios de todo buen cristiano. Sin embargo, y eso es lo relevante, observamos que las decisiones sobre el lugar de enterramiento, misas posteriores y pago de mandas forzosas no siguen un esquema común dentro del linaje de los Cruz. Por tanto, no prima lo colectivo, sino lo individual. Una personalización que lleva a don Juan I a ser más minucioso que don Juan II en esta parte de sus últimas voluntades. Dicho de otra manera, a destinar más fondos de su patrimonio a su vida *postmortem*.

En definitiva, son una familia de caciques cuyo poder estaba asentado en dos pilares: el patrimonio y las relaciones sociales. El tercer ámbito de poder representado por el ejercicio de cargos en el entorno local y el de la administración colonial queda desplazado. Ninguno de los dos hermanos ocupó directamente algún oficio de república, cargo en la iglesia u otro similar.

Por último, señalar cómo ha vuelto a quedar patente la relevancia de los testamentos como fuentes de información y como armas defensivas u ofensivas, según los casos, en los pleitos por tierras. Unos enfrentamientos que, por otro lado, han garantizado su conservación y trascendencia en la actualidad, al generar la elaboración de copias para originales, en la mayoría de los casos, desaparecidos. Así, como la liebre puede saltar en cualquier momento y lugar, el testamento, ante la ausencia de títulos de propiedad, puede aparecer en contextos inesperados. Durante el siglo XVIII estos procesos judiciales se traducen en extensos volúmenes y expedientes que, en ocasiones, dificultan la ubicación del testimonio de un testamento con un mero paso, que no lectura, de los folios que los conforman. En la medida que dos ojos ven más que uno, la comunicación entre investigadores parece nuestra mejor opción.

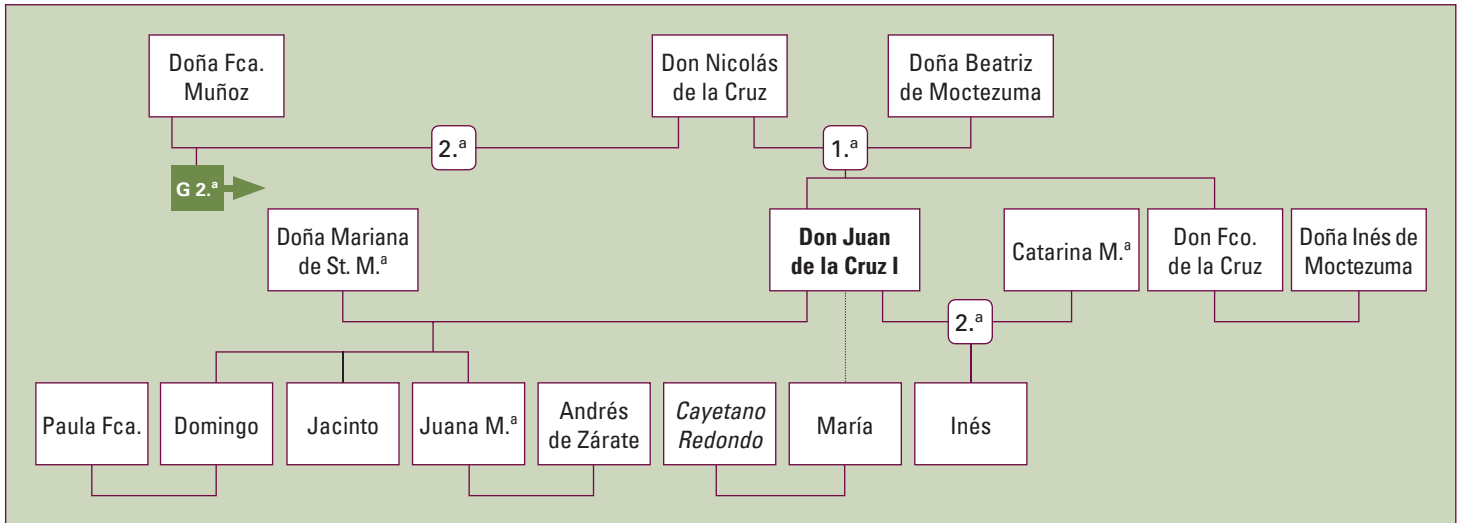
IV. Anexos

Mapa 1. Localización de las tierras de don Juan de la Cruz I (el Viejo)

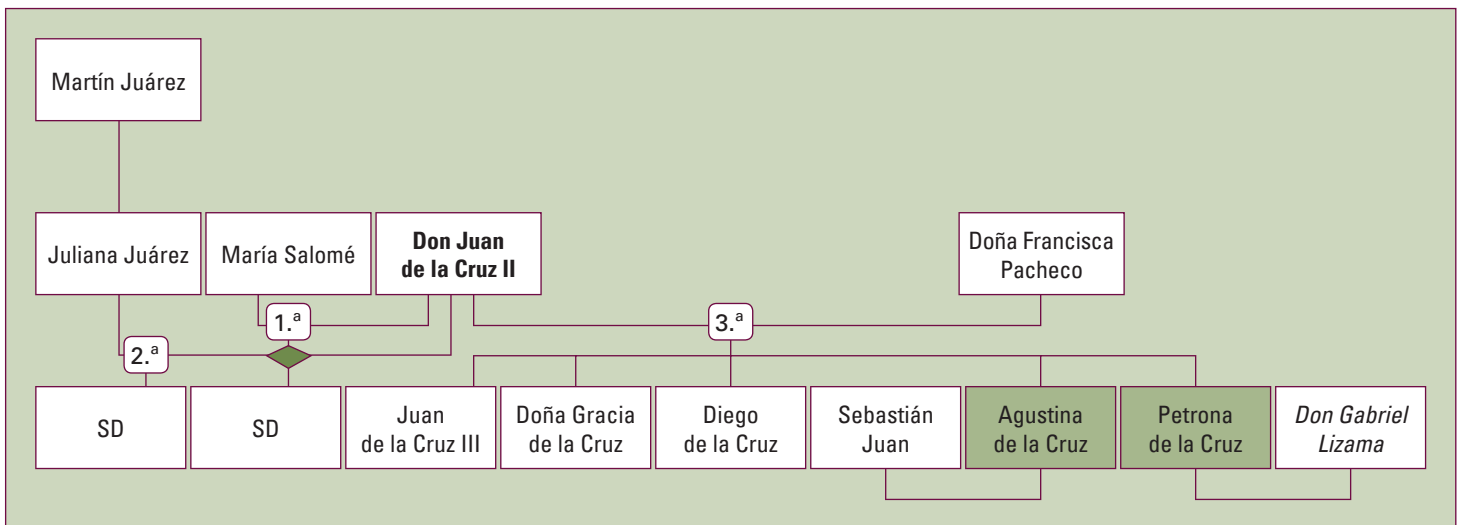


Fuente: En internet <http://www.maps-of-mexico.com/puebla-state-mexico/puebla-state-mexico-map-main.shtml> (consulta, 17 de octubre de 2005) y http://www.e-local.gob.mx/wb2/ELOCAL/EMM_Puebla (consulta, 11 de julio de 2005); Mapa: *Dominio territorial de los caciques de Tepexi (1520)*, en Jäklein, 1978: 191.

GENEALOGÍA DE LOS CRUZ (primera parte)



GENEALOGÍA DE LOS CRUZ (segunda parte)



Leyenda genealogías²³

- G 2.a** → Vínculo entre genealogías
- Negrita** Persona de referencia entre genealogías
- Cursiva* Español o española
- Nobles de otras jurisdicciones
- Descendencia ilegítima
- 1.a** Orden de matrimonios
- ◆ Líneas que se cruzan
- SD** Sin descendencia
- I, II, III...** Diferencia de personas que se llaman igual

²³ En las genealogías tan sólo aparecen representadas las personas mencionadas en los testamentos de D. Juan de la Cruz I («el Viejo») y don Juan de la Cruz II («el Mozo»).

Bibliografía

AGUIRRE, Gonzalo (1995): «Los Marqueses de Selva Nevada *versus* Zongolica en lucha por la tierra», en G. AGUIRRE, *Cuatro nobles titulados en contienda por la tierra*, 183-246. CIESAS. México.

CRUZ, Patricia (2008): «Del arrendamiento al despojo de tierras: los caciques Cruz y la hacienda de San Jerónimo (Tepexi de la Seda, Puebla-México, 1728-1805)». *Memoria Americana-Cuadernos de Etnohistoria* (15): en prensa.

(en prensa): *La nobleza indígena de Tepexi de la Seda (Puebla) durante el siglo XVIII. La cabecera y sus sujetos, 1700-1786*. Fundación Universitaria Española. Madrid.

EWALD, Ursula (1976): *Estudios sobre la hacienda colonial en México: las propiedades rurales del Colegio Espíritu Santo en Puebla*. Franz Steiner Verlag GMBH- Wiesbaden. México.

GONZALBO, Pilar (1990) *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*. El Colegio de México. México.

JÄCKLEIN, Klaus (1978): *Los popolocas de Tepexi (Puebla). Un estudio Etnohistórico*. Franz Steiner Verlag GMBH- Wiesbaden. México.

MENEGUS, Margarita (2005): «El cacicazgo en Nueva España», en M. MENEGUS *et al.* (coord.), *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, 13-69. Centro de Estudios sobre la Universidad, UNAM y Plaza y Valdés, S. A. México.

PERKINS, Stephen M. (2001): «Tepeaca y Tlacotepec. Dos contextos divergentes de la nobleza indígena en el valle de Puebla durante la época virreinal tardía». En F. GONZÁLEZ, *Gobierno y economía en los pueblos indios del México Colonial*. México: 49-60. INAH. México.

RODRÍGUEZ-SALA, M.^a Luisa y Rosalía TENA-VILLEDA (2003): «El Venerable Varón Gregorio López, repercusiones de su vida y obra a lo largo de cuatrocientos años, 1562-2000». *Gaceta Médica de México*, 139 (4): 401-408.

ROJAS, Teresa (dir.) (2004): *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos. Índice de los testamentos en el Archivo General de la Nación*, vol. 5. Historias CIESAS y AGN. México.

VV. AA. (1988): *Enciclopedia de Municipios de México*. Centro nacional para el desarrollo municipal. Puebla [en línea], en internet: http://www.e-local.gob.mx/wb2/ELOCAL/EMM_Puebla (consulta, 11 de julio de 2005).

ZÁRATE, Verónica (1993): «Estrategias matrimoniales de una familia noble: los marqueses de Selva Nevada en la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX». En P. GONZALBO (Coord.) *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*: 227-254. Colegio de México-UNAM. México

Fuentes documentales

AGN²⁴, Tierras, Vol. 887, Exp. 2 (1762): *Los naturales republicanos y el común del pueblo de San Pedro Coayuca, Jurisdicción de Tepexi de la Seda sobre que se les midan sus 600 varas*, 33 ff.

AGN, Tierras, vol. 1586, Exp. 4 (1735-1764): *Agustina de la Cruz, Cacica del pueblo de Santa Cruz Tlacotepec, contra Gabriel de Lezama, sobre posesión del sitio de San Nicolás*, 318 pp.

AGN, Tierras, vol. 1586, Exp. 4 (1727): *Testamento de D. Juan de la Cruz II («El mozo»)*. Tepexi de la Seda, 23-28 pp.

AGN, Tierras, vol. 3418, Exp. Único (1520-1780): *Temporalidades. Autos Promovidos por los caciques de la Cruz, del pueblo de Tepexi de la Seda, sobre que se les restituyan las tierras que arrendaron al Colegio del Espíritu Santo de la compañía de Jesús, quien posteriormente vendió esas tierras, junto con la hacienda de San Jerónimo y sus anexos, al Marqués de Selva Nevada. Se mencionan los siguientes ranchos: Santa Inés, Atiopa, Santa Isabel, San Salvador, San José de Carneros y la hacienda de Buenavista*. Puebla, 520 ff.

AGN, Tierras, vol. 3418, Exp. Único (1726): *Testamento de D. Juan de la Cruz I («El viejo»)*. Tepexi de la Seda, 231v-236v

AGN, Vínculos, vol. 71, Exp. 1 (1744): *Autos hechos sobre la contradicción de la elección de Gobernador de la jurisdicción de Tepexi de la Seda en don Juan Moctezuma*. Tepexi de la Seda, 179 ff.

AHJP²⁵, 2609 (1701): *Testamento del cacique don Francisco San Matías y juicio divisorio de sus bienes*, 34 ff.

AHJP, 2696 (1709): *Proceso promovido por don Jerónimo Moctezuma y Cortés y don Francisco de la Cruz, caciques de este pueblo, contra Carlos de Lizama, vecino de esta jurisdicción, por compra de tierras, propiedad de dichos caciques*, 1-11 v.

AHJP 2713 (1710): *Información de utilidad y provecho que presenta don Juan de San Martín, cacique y principal de este pueblo, en nombre y con poder de doña Petrona y doña Josefa Ciprián sus hermanas, para que le autoricen las ventas de unas casa que son independientes de su cacicazgo*, 27 ff.

AHJP, 2742 (1712): *Diligencias hechas por el Licenciado don Francisco de Valenzuela Venegas, juez privativo en el distrito y jurisdicción para recaudación de tierras, aguas y baldíos, venta, composición e indulto de ellos y lo demás tocante al Real Patrimonio, conforme a la Real Cédula expedida en Madrid en 15 de agosto de 1707 y refrendado por don Gaspar de Pinedo, para que sea cumplida*

²⁴ Archivo General de la Nación, México.

²⁵ Archivo Histórico-Judicial de Puebla.

y ejecutada en esta Nueva España, en los diferentes partidos y barrios de ella, para que dentro de su término averiguasen los poseedores que debían manifestar sus títulos de tierras, con declaración de su cantidad, linderos y de las aguas que poseyesen; contra don Jerónimo de Moctezuma y Cortés, cacique principal; don Juan de la Cruz, el Viejo; don Nicolás de la Cruz, don Juan de la Cruz, el Mozo, don Bartolomé de la Cruz, don Francisco y doña Angelina de la Cruz, caciques principales; don Lorenzo de Mendoza y doña María de Luna; el Doctor don José Martínez de la Parra (Presbítero), doña Petrona y doña Josefa de San Martín Ciprián, cacicas y principales; el capitán Nicolás de Figueroa Yaguere, don Antonio Martín Siliceo, don José Zurita, doña Magdalena de Mendoza, cacica y principal; don Juan de Orduña y don Antonio Gutiérrez, todos vecinos de la jurisdicción de Tepexi, 16 ff.

AHJP, 3112 (1730): Información presentada a favor de los naturales del pueblo de San Juan Zacapala, sobre 600 varas de tierra que Su Majestad les concedió, y que están en posesión de los bereberos de don Jerónimo de Moctezuma, cacique que fue de esta jurisdicción, 18 ff.

AHJP, 3396 (1741): Petición que hace don Juan de Moctezuma Cortés, gobernador de los naturales de esta jurisdicción, y Martín López, regidor del pueblo de Santa María Molcaxaque, para que le otorgue su libertad a Melchor Antonio, indio preso por Don Juan del Castillo, Comisario de dicho pueblo, 4 ff.

AHJP, 3592 (1757): Autos ejecutivos promovidos por don Pedro de la Cruz Moctezuma, cacique principal de este pueblo, contra don Rafael Moctezuma, quien se introdujo en las tierras que llaman Moscotepeque y Comalthepeque, otorgando además arrendamiento a los indios de dicho pueblo, 8 ff.

FS-IGI²⁶, col. Santo Domingo, Film. 711953 Bn²⁷. M616358 (1727): Acta de matrimonio de Diego de Mendoza y Antonia del Castillo (en línea). En Internet: <http://www.familysearch.org> (consulta, 25 de enero de 2006).

FS-IGI, col. Santo Domingo, Film. 711953 Bn. M616358 (1730): Acta de matrimonio de José Hoyo y María de la Cruz (en línea), en internet: <http://www.familysearch.org> (consulta, 25 de enero de 2006).

²⁶ Family Search – International Genealogical Index (FS-IGI).

²⁷ Bn: Batch number.

Viajes en la frontera colonial. Historias de una expedición de límites en la América Meridional (1753-1754)

Maria de Fátima Costa

Universidad Federal de Mato Grosso
(Brasil)

Journeys to the colonial frontier. History of a boundary expedition in Southern America (1753-1754)

Resumen

En 1750, España y Portugal firmaron en Madrid un tratado mediante el que se proponían resolver las cuestiones de límites en sus territorios coloniales. Poco después fueron enviadas las Comisiones Demarcadoras a las zonas en litigio en América del Sur, con el objetivo de reconocer y demarcar las fronteras. En este artículo se estudia una de estas empresas, a saber, la Tercera Partida de Límites, acompañándola en el viaje que realizó río arriba por el Paraguay, hasta la desembocadura del río Jaurú. Se intenta recrear el universo móvil de esta expedición, retratando diversos aspectos de su quehacer cotidiano. Y también se discute la relación que los demarcadores establecieron con los indígenas, así como la forma como vieron y describieron el paisaje.

Palabras clave: Viaje de demarcación, Tercera Partida, indios, paisaje.

Abstract

In 1750, Spain and Portugal signed a treaty in Madrid designed to solve the issues around the boundaries between their colonial territories. Shortly thereafter, their Demarcation Commissions were sent to the areas in dispute in South America to survey and stake out the borders. The present article describes one of these undertakings, namely the Third Party of Borders, in a journey up the Paraguay River to the mouth of the Jaurú River. The mobile world of this expedition is re-created, with portraits of

everyday life. The commission's relations with the indigenous peoples are also discussed, along with its members' views and descriptions of the landscape.

Keywords: boundary expedition, Third Party, Indians, landscape.

I. Introducción

Después de la llegada de Colón al continente que recibiría el nombre de América, castellanos y lusitanos, con la bendición del Papa Alejandro VI –y despreciando cualquier territorialidad preexistente–, dividieron entre sí las tierras y los océanos conquistados y por conquistar. Fueron hilvanados algunos acuerdos preliminares, pero será el Tratado de Tordesillas, en 1494, el que regulará esta división. A través de un documento breve se creaba una línea imaginaria que se extendía de un polo al otro, pasando 370 leguas al oeste del Cabo Verde; al oriente se encontrarían las posesiones del monarca portugués y, en el sentido opuesto, las de los Reyes Católicos.

Pero ya en el curso del siguiente siglo, los propios signatarios de este tratado fueron dando muestra de que la cuestión era bastante más compleja. En Oriente se desentendieron a causa de las islas Molucas o, más bien, de las *Islas de las Especias*, y en América la línea divisoria variaba en la cartografía, a depender de la procedencia de los mapas. La Unión Ibérica (1580-1640) dio una nueva fisionomía al asunto. De hecho, hubo un relajamiento de los pre-

ceptos de Tordesillas. Pero al acabar el período filipino, los conflictos recrudecieron: en la América Meridional, los portugueses avanzaron en la Amazonía, en el sur –en la margen oriental del río de la Plata– fundaron la Colonia de Sacramento (1680) y en el oeste encontraron oro y crearon los núcleos de población en Cuiabá y Mato Grosso. Sin embargo, oficialmente estos territorios aún eran españoles.

Empeñados en resolver las cuestiones pendientes, en 1750 los reinos ibéricos firmaron, en Madrid, un tratado sobre las fronteras de sus dominios coloniales, anulando los acuerdos precedentes y estableciendo nuevas propuestas de límites. Regía el principio de reconocer «lo que se tiene ocupado», conocido como *uti possidetis*. Como puntos de referencia serían tomados los monumentos de la naturaleza, tales como ríos y montañas.

Pero se trataba de una convención de gabinete, basada en informaciones de segunda, a veces incluso de tercera mano. En la América Meridional, el trazado se refiere a toda la región que, desde la perspectiva de Brasil, atañe al norte, oeste y sur del territorio. Ante estas circunstancias, ya en el texto del acuerdo se preveía que fuesen constituidas dos Comisiones Demarcadoras de Límites. A éstas cabría realizar lo que estipulaba el artículo XI del Tratado de 1750, o sea, realizar «las observaciones necesarias para formar un mapa individual de toda ella» [la frontera]¹. Una debería reconocer y demarcar la región norte; por el lado portugués estaría al mando el capitán de fragata Francisco Xavier de Mendonça Furtado –hermano del Marqués de Pombal–, y por la parte española, el capitán de escuadra José de Iturriaga. La otra tendría como destino la región sur y sería comandada por Gomes Freire de Andrade y por Gaspar Tello y Espinosa –el Marqués de Valdelirios–, dos altos funcionarios de Portugal y España, respectivamente. Éstos serían los *Comisarios Principales* de la empresa montada para reconocer la línea de límites.

Debido a que el territorio a ser demarcado era muy extenso, cada una de estas comisiones fue subdividida en tres *tropas* o partidas. Éstas estaban constituidas por astrónomos, ingenieros, geógrafos, capellanes, cirujanos, escoltas y gente de servicio, todos bajo el coman-

do de *Comisarios Subalternos*; eran las tropas que, de hecho, viajarían por el interior sudamericano realizando el difícil trabajo de reconocer y demarcar la frontera.

Este artículo centra su atención en uno de estos equipos demarcadores, concretamente, las Terceras Partidas de Límites, que recorrieron ríos de la cuenca platina en los años de 1753 y 1754². La tarea que les había realizar había sido estipulada en el artículo VI del Tratado: «Desde la boca del Iguerey continuará, aguas arriba, hasta encontrar su origen principal, y desde él buscará en línea recta, por lo más alto del terreno, la cabecera principal del río más vecino que desagua en el Paraguay por su ribera oriental, que tal vez será el que llaman Corrientes; y bajará, con las aguas de este río, hasta su entrada en el Paraguay; desde cuya boca subirá, por el canal principal que deja el Paraguay en tiempo seco, y por sus aguas, hasta encontrar los pantanos que forma este río, llamados la Laguna de los Xarayes, y atravesando esta laguna, hasta la boca del río Jaurú» [subrayado en el original]³.

La intención es estudiar estas Partidas, recreando las condiciones del viaje realizado a lo largo del río Paraguay, y a continuación centrar la atención, por una parte, en la relación de los demarcadores con los indígenas y, por otra, en la forma en que el paisaje fue observado y registrado.

En la elaboración de este artículo se trabajó con documentos –manuscritos e impresos– de la propia demarcación, además de bibliografía complementaria. Se prestó especial atención al *Diario de la Tercera Partida de Límites*, por tratarse del relato oficial de la expedición, escrito de forma conjunta por portugueses y españoles al final de cada jornada; se utilizaron dos versiones manuscritas de este documento, una en castellano y otra en portugués, además de una versión publicada en portugués en el siglo XIX⁴.

El *Diario* fue escrito en el tiempo considerado de descanso, cuando los representantes de las dos coronas pasaban al papel una descripción de los trechos recorridos y registraban las observaciones astronómicas de acuerdo con los datos obtenidos mediante los instrumentos, según reza el artículo 29.^º de las *Instrucciones*.

¹ *Tratado de Madrid*: 1750. Aquí y en las demás citas tomadas de documentos que fueron incluidas en este texto, la ortografía fue actualizada y las abreviaturas explicitadas.

² La referencia a las Partidas está en plural, debido a que, si bien portugueses y españoles viajaban juntos, formaban de hecho dos equipos distintos, cada uno con su respectivo jefe, siendo denominadas, por separado, de Tercera Partida portuguesa y Tercera Partida española.

³ La Laguna de los Xarayes fue el nombre dado por los conquistadores españoles a la región inundable del interior sudamericano que en la segunda mitad del siglo XVIII se transformará en el Pantanal luso-brasileño. Traté de este asunto en Costa (1999).

⁴ Para la versión española se consultó el *Diario de la Tercera Partida de Límites*, Ms. Doc. 3 (1) 1753, Museo Naval, Madrid; para la versión portuguesa, la *Cópia do Diário feito por ordem de Suas Magestades F e C que compreende a Demarcação da Linha de Divisão desde o Salto grande do Rio Paraná até a boca do Rio Jauru na América Meridional, executada pelas Terceiras Partidas, que subiram pelo Rio Paraguay. Anno de 1753*. Ms. Yan 11, 1759. Instituto de Estudos Brasileiros-IEB / USP, São Paulo. El texto publicado forma parte de la *Colleção de notícias para a História e Geografia das Nações Ultramarinas que vivem nos Domínios Portugueses ou lhes são vizinhas*. Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1841. Para este artículo, las referencias fueron tomadas de la versión en español (Ms. Doc. 3 (1) 1753) y serán señaladas apenas como *Diario*. Se observan errores en la paginación de este documento, en vista de lo cual se optó por indicar en las citas el día en el que fueron registradas las anotaciones. Cuando se utilizan citas tomadas de las versiones en portugués, éstas serán indicadas explícitamente.

*Que todos los días, en las boras de descanso, se reúnan y compilen las mencionadas noticias de los dos diarios que se han de remitir a las dos Cortes, firmadas y certificadas por los dos Comisarios Astrónomos y Geógrafos de ambas naciones*⁵.

Analizando comparativamente las distintas versiones de este documento, se observa que apenas existen pequeñas diferencias entre ellas, sin que esto comprometa su contenido. En el *Diario* no caben las discordancias, cada palabra y cada línea fue escrita de común acuerdo por los comisarios de los dos imperios ibéricos. Da, pues, la impresión de que los demarcadores realizaron el reconocimiento de la frontera de forma armoniosa, a tal punto que, al final, los astrónomos y los geógrafos sellaron el documento con sus firmas.

Esto, sin embargo, no significa que los equipos tuviesen una relación de total confianza y complicidad. Si bien el trabajo realizado por las Terceras Partidas se desarrolló en buenos términos, la relación amigable era tan solo protocolar, y pertenecía al ámbito de las apariencias. Enemigos seculares, España y Portugal aprovecharon esta extraordinaria oportunidad para conseguir importantes informaciones sobre las tierras que pertenecían al adversario. Y en cuanto viajaban, unos y otros efectivamente utilizaron los más modernos instrumentos de medición para la recíproca inspección.

Tanto es así, que Gomes Freire de Andrade y el Marqués de Valdelirios habían recibido instrucciones secretas sobre cómo proceder para obtener informaciones sigilosas, no obstante esto significase un incumplimiento de lo que establecía el propio tratado de límites. Estos comisarios, a su vez, transmitían a los jefes de cada Partida, en el caso de las Terceras Partidas, a José Custódio de Sá e Faria y a Manuel Antonio de Flores, las normas, igualmente secretas, indicando lo que debía ser observado y cómo crear subterfugios para obtener más datos sobre el territorio vecino. El hecho es que durante toda la jornada, portugueses y españoles se espiaban recíprocamente. Bajo la apariencia de estar realizando observaciones para poner fin a un serio problema de frontera, los representantes de los dos imperios reunieron informa-

ciones precisas sobre las tierras de su vecino para, llegada la hora, poder tomar decisiones estratégicas. Ésta es una cuestión que no puede perderse de vista cuando se analiza el *Diario*.

II. Las Terceras Partidas de límites

Igual que las otras comisiones demarcadoras destinadas a la América a mediados del siglo XVIII, también ésta, que recorrió el río Paraguay, se compone de una partida portuguesa y otra española. Al mando estaban los primeros «comisarios subalternos», en este caso, el español Manuel Antonio de Flores y el portugués José Custódio de Sá e Faria. En sus equipos, cada uno traía un cosmógrafo, responsable por los trabajos de astronomía y cartografía⁶, un alférez al mando de la tropa de soldados, un capellán para los remedios espirituales y un cirujano para las enfermedades del cuerpo. A éstos se sumaba, tanto en la parte portuguesa como en la española, un gran contingente de hombres compuesto por soldados indios, negros de servicio, pilotos y demás trabajadores⁷. El encuentro de estos equipos tuvo lugar en la isla Martín García —en la desembocadura del río de la Plata— en mayo de 1753. Fue allí que Sá e Faria y Antonio de Flores recibieron, de manos de los Comisarios Principales, las *Instrucciones* que orientarían todos los pasos del largo viaje fluvial⁸. Se trata de un compendio normativo que complementaba y elucidaba las indicaciones del tratado de 1750, detallando las cuestiones prácticas. Junto con éstas, cada comisario recibió también una copia del mapa de la región que debía demarcar, el *Mapa de las Cortes*, de 1751. Este documento cartográfico había sido mandado hacer por el representante de Portugal en las negociaciones, Alexandre de Gusmão, con el fin de orientar las discusiones sobre la línea divisoria.

Y ya el 2 de junio la expedición se encuentra en marcha. Nuestros viajeros suben por el río de la Plata, de ahí al Paraná, para después llegar a las aguas del Paraguay. El trabajo de reconocimiento de la frontera propiamente tan sólo se iniciaría cuando las Terceras Partidas llegasen al río Corrientes y a través de él alcanzasen el Iguereí, conforme lo dispuesto en aquellas *Instrucciones* de

⁵ *Tratado pelo qual os Ministros Plenipotenciários de S. S. M. M. Fidelíssima e Catholica ajustarão, e determinarão as Instrucções, que havião de servir de governo aos Comissários das duas Coroas na Demarcação dos limites respectivos na América meridional, em execução do Tratado de Limites, assignado em Madrid a 17 de Janeiro de 1751.* En *Collecção de noticias...*, 1841; Aquí, Instrucciones 1751 (*passim*; traducido del portugués al español).

⁶ Sabemos que en el siglo XVIII no se utilizaban las palabras «cartografía» y «cartógrafo», mucho menos el verbo cartografiar, ya que, tal como informa Martín Merás (s/d, p. 13) «la palabra *cartografía* es un neologismo puesto en circulación por el estudioso portugués Manuel Francisco de Barros e Souza, vizconde de Santarém, en la segunda mitad del siglo XIX, para referirse al estudio de los mapas antiguos. El significado de la palabra se ha ampliado desde entonces, pues incluye también el arte y la ciencia de construir mapas contemporáneos». La empleamos aquí para facilitar la construcción y comprensión del texto.

⁷ La tropa española estaba compuesta por: Manuel Antonio de Flores, capitán de fragata de la Real Armada, Primer Comisario; Athanasio Varanda, teniente de fragata de la Real Armada, Segundo Comisario y cosmógrafo; Alonso Pacheco, alférez de navío de la Real Armada, cosmógrafo; Manuel de la Quintana, teniente de infantería; José Quiroga, de la Compañía de Jesús, capellán, y Pedro García, cirujano del ejército. Llevaban además 40 soldados para la guarnición de la tropa. La partida portuguesa estaba compuesta por: José Custódio de Sá e Faria, sargento mayor de infantería con práctica de ingeniero, Primer Comisario; el doctor Miguel Ciera, cosmógrafo; Gregório de Moraes e Castro Pimentel, Segundo Comisario, capitán de infantería y ayudante de orden del Primer Comisario; João Bento Pinthon, ayudante de infantería con práctica de ingeniero y cosmógrafo; Manuel da Silva, teniente de infantería y Tercer Comisario; Antonio Alvez Machado, capellán, y José Poliani, cirujano. Por su parte, los portugueses viajaban con 62 soldados y 47 marineros, éstos para el servicio de las canoas.

⁸ *Instrucções que nós os Commissarios Principaes de S. M. F. e de S. M. C. Gomes Freire de Andrade, e Marques de Val de Lirios temos acordado, e firmado para governo dos Commissarios da terceira Partida de demarcação, o Sargento Mor Engenheiro José Custodio de Sá e Faria e D. Manuel Antonio*

de Flores Tenente Coronel, e Capitão da Fragata Real Armada para que se executem como aqui se prescrevem. Ilha Martins Garcia, 30/05/1753. Passim: Instruções, 1753. En *Colecção de notícias...*, 1841.

⁹ *Instrumento de declaração sobre se não achar notícias do rio Correntes, que devia servir de principio ao lanço de demarcação que cabe sobre o rio Paraguay.* Firmado por Sá e Faria y Manuel de Flores, en el río Paraguay, a 11/11/1753. En *Colecção de notícias...*, 1841. En los documentos, este Instrumento se encuentra únicamente en las versiones en portugués del *Diario*.

¹⁰ La afirmación se refiere al viaje de demarcación; hasta llegar a Asunción, los portugueses utilizaron falúas, pero debido a su inadecuación en las aguas platinas, en el corto plazo estas embarcaciones fueron sustituidas por canoas apropiadas para la región.

1753. Pero como esto no fue posible, puesto que las informaciones de gabinete no pudieron ser confirmadas *in loco*, Sá e Faria y Antonio de Flores redactaron y firmaron el «Instrumento de declaração sobre se não achar notícia do rio Corrientes». En él, explicando la necesidad de *adelantar las diligencias* –considerando que debían atravesar la Laguna de los Xarayes antes de que las aguas transbordasen– resolvieron: «[...] *de común acuerdo comenzar a demarcar del trópico para arriba, porque el propio tratado dice que se localiza al norte del Trópico de Capricornio; y al sur del río Tepoci, de acuerdo con el mapa que fue entregado a los primeros comisarios; para después, cuando vayamos demarcando el territorio intermedio entre los ríos Paraguay y Paraná, unir la mencionada demarcación con su primer punto, vale decir, el comienzo del mencionado río Paraguay, bajando por el antes mencionado Corrientes o por otro que corresponda*»⁹.

III. El viaje

Habiendo tomado esta decisión, iniciaron el viaje de demarcación el 11 de noviembre de 1753. Ésta fue una gran jornada fluvial que duró tres largos meses, hasta que los expedicionarios alcanzaron la boca del río Jaurú el 9 de febrero del año siguiente, cumpliendo con éxito la misión que les había sido encomendada. En total, contando con la primera etapa, fueron ocho meses de viaje continuo. Durante este tiempo, los dos equipos enfrentaron el desafío de reconocer y cartografiar un mundo que les resultaba totalmente extraño.

Todo el viaje fue realizado por las aguas del Paraguay, o de sus tributarios, utilizando siempre embarcaciones de tecnología indígena: las canoas¹⁰. Éstas, sin embargo, fueron adaptadas a las exigencias del trayecto y a las necesidades que debían satisfacer. Había canoas grandes, medianas y pequeñas. Las primeras, de mayor tamaño y casi siempre llamadas de balsas, estaban armadas con dos piezas de artillería, los pedreros, y poseían un mástil al centro, en el que se sustentaba una vela redonda. En sus bordes llevaban también *puntales de quitar*, y *poner*; que en casos de necesidad sustentaban toldos de cuero para proteger

la carga y los instrumentos de las *injurias del tiempo, y a los remeros de los rigores del sol*. Las más pequeñas, más ligeras, eran utilizadas para la pesca y para rápidas incursiones de reconocimiento.

Cuando había viento de popa, las canoas navegaban a vela. A falta de éste, se navegaba a remo y, cuando el río lo exigía, a sirga, sirviéndose de la fuerza de los indios remeros. Sin lugar a dudas, las canoas eran el *locus* de la demarcación; constituían el lugar de trabajo y de vida de esta empresa. Los viajeros pasaban la mayor parte del día en su interior. Y era también en ellas que se llevaba todo lo que era necesario para el viaje, desde los modernísimos instrumentos de observación y medición, hasta los alimentos, tales como el charqui y la harina, además de las boticas de los cirujanos y los altares portátiles para que los religiosos celebrasen misa. Cuatro canoas, las de porte mediano, estaban destinadas a la carga principal: los cuatro bloques de mármol labrado, traídos de Lisboa, que serían montados en la desembocadura del río Jaurú, formando el marco monumental que definiría de forma visible los límites.

La jornada coincidía con la temporada de la crecida de las aguas, cuando las corrientes comienzan a subir; consecuentemente, el aumento de volumen de los ríos –considerando que viajaban río arriba– exigió un gran esfuerzo de los expedicionarios. Lluvias, truenos y relámpagos eran compañeros constantes, obligándolos a detenerse jornadas enteras. Y con las lluvias llegaban las enfermedades y los infernales mosquitos. Así pues, el tiempo era precioso y no se podía desperdiciar. Y esto los colocaba frente a dilemas sin solución: si por un lado los trabajos exigían rapidez, por otro, las condiciones atmosféricas, las enfermedades y los insectos imponían un ritmo más lento. Como elementos de esta ecuación deben considerarse, además, la estructura y tamaño de la expedición, así como la incerteza del camino.

La línea de la frontera había sido trazada de forma abstracta y era justamente por eso por lo que las expediciones demarcadoras fueron enviadas a América. Se viajaba, pues, sin informaciones seguras sobre cuáles eran los caminos que se deberían seguir. Es cierto que existían los mapas de los misioneros jesuitas,

pero en aquella época incluso estos religiosos poco sabían sobre cómo navegar por el curso superior del río Paraguay¹¹. También es efectivo que los comisarios habían recibido una copia del Mapa de Demarcación –el *Mapa de las Cortes*–, en el que la línea roja indicaba los límites y el camino a ser reconocido. Pero esto apenas servía de ayuda. Durante el transcurso del viaje, los expedicionarios fueron constatando los numerosos errores contenidos en esta carta¹².

Cada verificación que se hacía mediante los instrumentos de medición ponía en evidencia los errores de aquella carta. Por ejemplo, al llegar a la boca del río Jaurú, donde colocaron el marco de límites, los demarcadores observaron: «*Y aunque hallemos que por nuestras observaciones de Latitud que la boca del Jaurú está en mayor que aquella en que se ve colocado en el Mapa de la Demarcación que nos dieron los Señores Comisarios Principales[,] no puede servir de embarazo porque este mismo error hemos ballado en todos los parajes conocidos como bocas de Ríos y Pueblos y más siendo evidente que por estos sitios no anda quien tenga la Inteligencia suficiente para este genero de labores*»¹³. Por lo que se desprende de la documentación, de hecho, estos demarcadores dispusieron de poquísima información segura sobre los lugares por donde deberían circular, lo que hizo del viaje una gran aventura.

Al iniciar su recorrido, los expedicionarios imaginaban que podrían encontrar datos sobre los caminos a seguir en los archivos de Asunción. ¡Craso error! En esa ciudad ni siquiera consiguieron contratar un práctico que los guiase hasta la boca del Jaurú: «[...] *después de exquisitas diligencias [anotaron en el Diario], no se halló en toda Provincia quien hubiese echo esta navegacion, ni noticia de que español alguno de los que los mas viejos carecieron diese razón de lo que se solicitaba[;] solo se encontró un viejo que ejerció aquí el empleo de Maestre de Campo[,] el cual en persecucion de los Indios enemigos se alejó lo mas hasta la boca del Río Embotetei*» [hoy río Miranda].

Pero fue poco lo que este hombre pudo ayudar: *estaba sumamente caduco, y enfermo*, además de ciego. Para su suerte, consiguieron localizar un portugués que había vivido un tiempo en

Cuiabá y había trabajado como *piloto de las Canoas, que bacen el Comercio de San Pablo, Cuyaba, y Matogroso*. Era, pues, un fugitivo que, como tantos otros, había entrado en territorio español para huir de la justicia. Pero, dadas las circunstancias, poco importaba su pasado; fue acogido por el comisario portugués y asumió la función de práctico en aquella Partida¹⁴.

Remediado el problema, la tropa se puso en marcha. Los desplazamientos eran difíciles; la escuadrilla de canoas navegaba contra la corriente subiendo por las abundantes aguas del Paraguay. Se encontraban en el Pantanal, una región fluvial-lacustre, entrecortada por centenas de cursos de agua de pequeño y mediano tamaño, con numerosas bahías y lagunas. Una y otra vez ocurrían pequeños accidentes, barcos que encallaban en bancos de arena o que raspaban en las piedras, derivando todo en peligros y en más demoras.

Siempre debemos tener en cuenta que se trata de un arduo viaje de trabajo, que exigía enorme resistencia de los participantes. Regularmente las jornadas se iniciaban hacia las cinco de la mañana y se extendían hasta la puesta del sol, es decir, hasta aproximadamente las siete de la tarde. Era entonces cuando se buscaba un puerto para pasar la noche. Existían otras paradas indispensables, para que se realizasen las mediciones y, siendo día de guardar, para que los capellanes celebrasen la misa; pero todo dependía de las condiciones climáticas, de modo que muchas veces el mal tiempo contribuía a que se impusiese un ritmo muy lento.

Lo más importante en este viaje eran las mediciones (fig. 1). Había que registrar la latitud y la longitud, consultar sistemáticamente termómetros y barómetros, en fin, las tareas esenciales para componer mapas precisos. Estas tareas debían realizarse dos veces al día. Y además, era necesario realizar continuamente levantamientos topográficos y cartográficos, y dibujar mapas, quehaceres que sólo podían ser ejecutados a la luz del día, imponiendo siempre viajes diurnos. Y aun antes de dormir –como vimos–, los comisarios debían escribir el diario.

Así, poco a poco, avanzaban. El 11 de diciembre registraron el paso por la gran desembocadura del Taquarí; dos días después vieron al río Paraguay dividir su

¹¹ Para la cartografía jesuita, consultar Furlong (1936) y (1946). Para la representación cartográfica de la región del Pantanal, v. Costa (1999). Debe tenerse en cuenta, también, que los españoles contaban en su Tercera Partida con la presencia de José Quiroga. Este jesuita viajaba en calidad de capellán, y no se puede olvidar que era uno de los más competentes matemáticos y cartógrafos. Pero el propio mapa que Quiroga publicó en 1749 también pone en evidencia que los propios jesuitas no conocían el curso superior del río Paraguay.

¹² Los errores contenidos en el *Mapa de las Cortes* han sido analizados por varios autores. Para Cortesão (2001) se trata de deformaciones puestas intencionalmente por los portugueses, a modo de un artificio para sus negociadores. Carneiro de Mendonça (1985), por su parte, disiente de Cortesão. Esta cuestión fue tratada más recientemente por Clemente Ferreira (2007).

¹³ *Diario* 1753-1754, Conclusión de la Demarcación, enero 1754; subrayados de la autora.

¹⁴ Todas las referencias a esa cuestión fueron tomadas de la *Introducción del Diario*, septiembre de 1753.

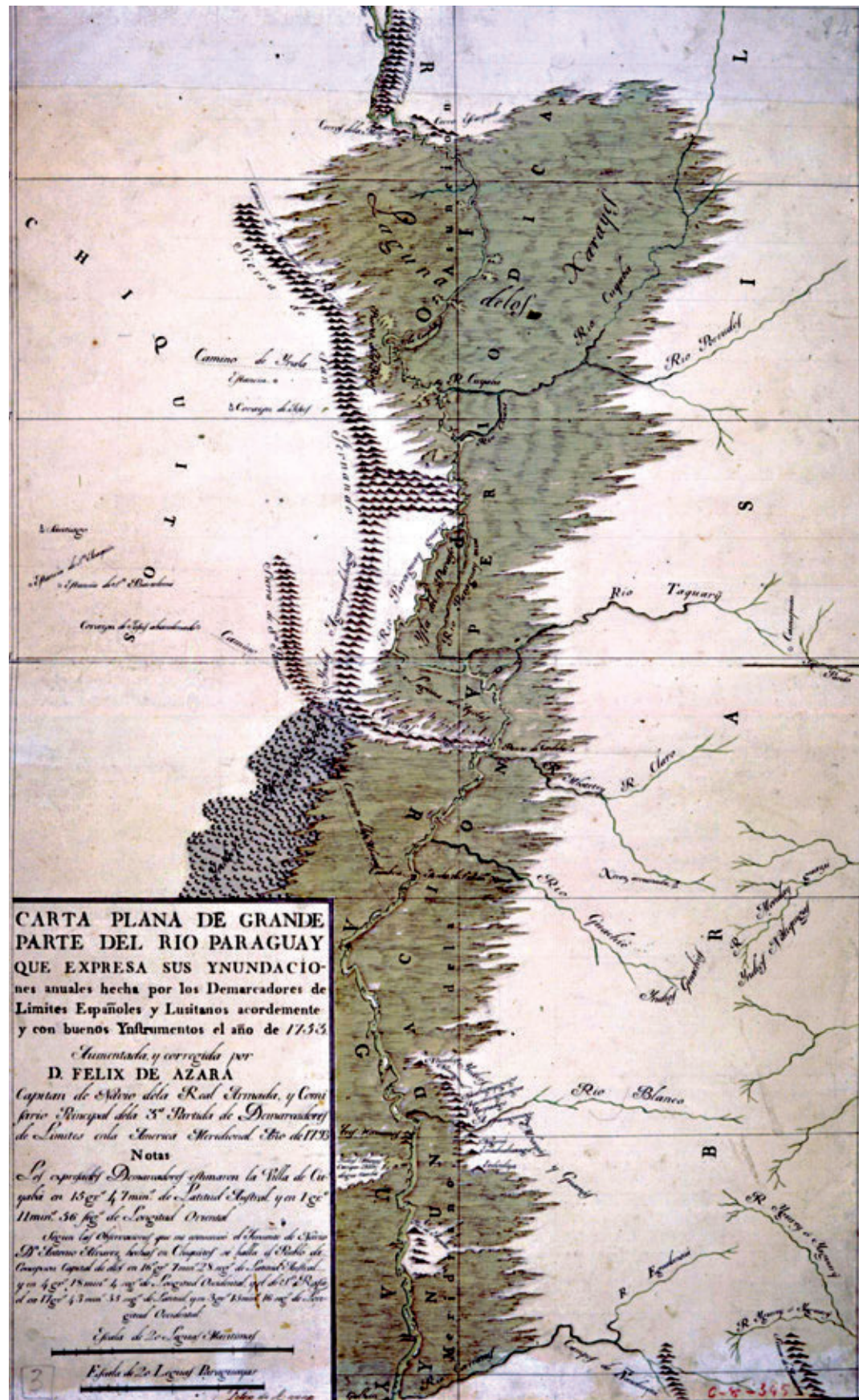


Figura 1. «Carta Plana de parte del río Paraguay que expresa sus inundaciones anuales hecha por los Demarcadores de Límites Españoles y Lusitanos acordadamente y con buenos instrumentos el año de 1753, Félix de Azara, 1793». Museo Naval, Madrid.

curso: al oriente quedaba el Paraguay-Mini, del otro lado seguía el Paraguay-Açu. Llegaban finalmente a las proximidades de los tan esperados *pantanos llamados La Laguna de los Xarayes*, de acuerdo con las indicaciones del artículo VI del Tratado de Madrid. Ahí tuvieron la grata sorpresa de encontrar un convoy de canoas con víveres y noticias. El gobernador de Mato Grosso, Antonio Rolim de Moura Tavares, había enviado una tropa para auxiliar a la expedición cuando ésta pasase por ahí, respondiendo así a un pedido hecho anteriormente por Gomes de Freire de Andrade (Artículo 3.º *Instrucción*, 1753).

Desde la salida de Asunción, el 21 de septiembre, con la única excepción del embate que tuvieron con los indios –del que se hablará más adelante–, éste era el primer encuentro de las Partidas con el mundo exterior. Ella dará aliento a los viajeros e imprimirá un nuevo ritmo a la jornada. Los inexpertos expedicionarios se reunieron con los *Prácticos del Cuiabá*, hombres fogueados en el arte de navegar por aquel laberinto de aguas. Era como si los cartógrafos y astrónomos europeos hubiesen conseguido acceder a una enciclopedia viva que los instruía sobre las singularidades de ese lugar de tierra adentro. A partir de ese momento, los *Prácticos* serán los personajes más citados en el *Diario*.

Conocedores de los secretos de esos caminos, los prácticos diagnosticaron rápidamente las dificultades de la comisión. Habían demorado demasiado en llegar al Paraguay-Mini y ya los ríos estaban casi desbordando; las incomodidades y los peligros eran grandes, puesto que además del crecido volumen de agua, existía el riesgo de los troncos que frecuentemente «rodaban» río abajo. Si querían llegar al Jaurú, debían actuar con rapidez. Esto los obligaría a disminuir el número de hombres y a navegar en barcos de menor tamaño. Efectivamente, así lo hicieron. De común acuerdo, Sá e Faria y Antonio de Flores siguieron los consejos que les proporcionaba el saber empírico y reorganizaron sus tropas, reduciéndolas a lo sustancial. Junto a ellos viajarían hasta la desembocadura del Jaurú, por la parte de España, el geógrafo y el capellán, y por la parte de Portugal, el astrónomo y el cirujano, más 16 hombres en armas y los remeros. Los demás, es decir, el grueso de la tropa, per-

manecerían acampados, a la espera, en la boca del Paraguay-Mini.

Las piezas de mármol fueron trasladadas a cuatro canoas más pequeñas y, cumplida esta tarea, continuaron viaje a una velocidad bastante mayor. Pero el 31 de diciembre de 1753 se registró la presencia de otro personaje: «[...] y *estos días han molestado mucho los Mosquitos[,] particularmente ha sido tal la multitud, que no daban lugar a otras ocupaciones que la precisa de sacudirlos[;] la gente ocupada en el remo padece mucho por la necesidad de que tienen en tener las dos manos para el trabajo*».

Se iniciaba el nuevo año y con él llegaban, además de los mosquitos, las enfermedades. Los remeros y los soldados, más vulnerables por el exceso de trabajo y la pobre alimentación, fueron los primeros en sufrirlas. Era verano y el calor se hacía insostenible. Todo iba configurando una verdadera orquestación de molestias.

Al fin, el 9 de febrero avistan la boca de un río desaguando en el Paraguay; eran las tres y media de la tarde cuando un *Práctico del Cuiabá* lo identificó: era el río Jaurú. Es fácil imaginar cuál sería el alivio que sentirían esos viajeros.

Y no había tiempo que perder. Después de su llegada hicieron las debidas mediciones y se pusieron manos a la obra para montar y «plantar» el Marco de Límites en la boca del río Jaurú. Pero (fig. 2), tal y como escribieron en el *Diario*, los demarcadores no colocaron el marco exactamente en la desembocadura, pues «[...] *reconocido el Terreno o punta que forman los dos Ríos[,] quedando toda la boca del Jaurú libre hacia arriba o al Norte en cuyo sitio se debía colocar el Marco referido[,] pero se halló anegadizo de Tierra Floja y baja que anega las crecientes y así por no exponerlo a que se enterrase y caiga[,] se no se determino la colocación en él sino en el mismo acampamento sobre unas Ruinas de una casa en donde vivió algunos años un Portugués con su familia natural de Cuyabá, persuadidos por este de que estaba seguro de inundaciones[,] el Terreno era duro y en alta Barranca*» (*Diario: Conclusión de la Demarcación*).

El 15 de enero, finalmente, estaba ya todo dispuesto, y en la tarde de ese día, en aquel desierto de aguas, pudieron oír-

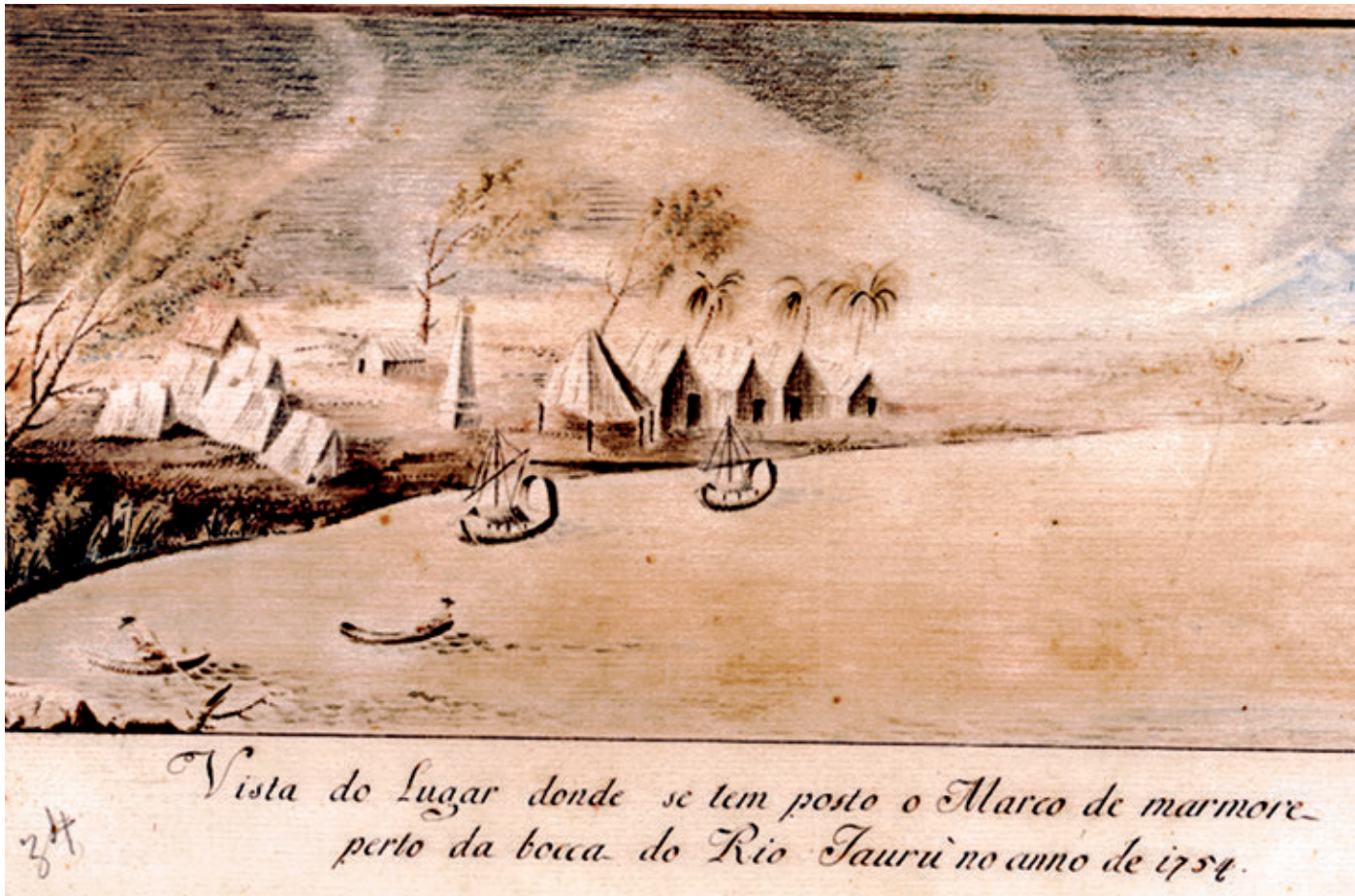


Figura 2. Miguel Ciera, 1758.
Vista del lugar donde los demarcadores «plantaron» el Marco de Limites.
Biblioteca Nacional, Río de Janeiro.

se repetidas salvas de ¡Vivan los Reyes!. El jesuita matemático celebró misa y bendijo el monumento¹⁵. En ese momento se daba por concluida la misión. Faltaba ahora emprender el viaje de retorno.

Liberados, por fin, del peso psicológico de la misión y del peso físico de las cuatro grandes piedras, la vuelta fue bastante más rápida: ya no era necesario consultar instrumentos ni cartografiar, lo que permitía que también se navegase de noche. Aun así, la jornada no fue tranquila. Muchos habían enfermado y todos eran perseguidos por una enorme «plaga de mosquitos», *tábanos y abispas* que no dejaban a nadie dormir, ni siquiera comer, *solo había algún descanso junto a las hogueras*, que eran encendidas incluso en el interior de las embarcaciones. *Éstas hacían mucho humo y el calor, pero para los expedicionarios el fastidio del humo en una estación tan rigurosa en la Zona Tórrida era más sufrible*

que la mortificación de los insectos [...] (*Diario*, 13 de enero de 1754). En medio de estos infortunios, el teniente de infantería y Tercer Comisario de la tropa portuguesa, Manuel da Silva, no resistió a las enfermedades y murió. Así, esforzándose por vencer las distancias y las aflicciones, la tropa se apresura y ya el 8 de febrero llega a Asunción.

Concluye la misión, pero no los trabajos de las Terceras Partidas. De vuelta en Paraguay, este equipo aun deberá hacer otros viajes de reconocimiento por el río Paraná. Pero, como se sabe, todo el esfuerzo realizado por las Comisiones Demarcadoras en América del Sur fue desechado después que las coronas ibéricas firmaron en 1761 el Tratado del Prado, que anuló lo acordado once años antes en Madrid. Sabemos, eso sí, que las coronas ibéricas acumularon un sólido conocimiento sobre las tierras del interior de la América Meridional.

¹⁵ Este monumento se encuentra hoy en la plaza de la ciudad brasileña de Cáceres (Mato Grosso), siendo el único de los marcos de demarcación que se conserva.

IV. La Demarcación y los indios

La mayor parte del recorrido hecho por la comisión luso-castellana en el interior de la cuenca hidrográfica del Alto Paraguay tuvo como escenario territorios en los que vivía una numerosa población indígena. Ya en los relatos del siglo XVI se verifica que la región por donde las Terceras Partidas llevaron a cabo sus jornadas abrigaba a decenas de diferentes naciones y pueblos indígenas que rivalizaban entre sí, procurando definir el dominio de sus territorios. Ya a mediados del siglo XVIII, sin embargo, nada se sabía de muchos de ellos como, por ejemplo, de los agricultores xarayes, tan presentes en los relatos de los siglos XVI y XVII. Primero fueron las encomiendas españolas, después las entradas de los bandeirantes paulistas, y el proceso colonizador en el Cuiabá también contribuyó fehacientemente en este exterminio cultural y humano. Aun así, en la década de 1750 vivía ahí por lo menos una decena de pueblos indígenas.

En el *Diario*, los demarcadores dejaron numerosas referencias sobre los payaguá, los guaikurú y los guaná, naciones que siempre ofrecieron resistencia a la presencia colonizadora. Son mencionados también otros pueblos, como los porrudo y los caracará. Éstos, sin embargo, aparecen apenas como topónimos. Porrudo da su nombre a un río, el río de los Porrudo: *dos naciones de Indios que habitaban y de que ahora no ay vestigios [...]*¹⁶. Los caracará, por su parte, son citados en relación a *una boca de una Laguna grande que según los prácticos se llama de Caracarás, nación de Indios que ahora no se sabe si permanecen (Diario, 26 de diciembre de 1753)*. Para los viajeros del siglo XVIII, Porrudo y Caracará representaban apenas vestigios sonoros de territorialidades aniquiladas, que la cartografía evocaba como un punto más en la línea limítrofe a ser demarcada entre las tierras de los imperios ibéricos. Ganan protagonismo, en cambio, los mencionados payaguá, guaikurú y guaná; éstos sí aparecen en carne y hueso desempeñando belicosos papeles en el escenario de la frontera.

Los payaguá eran indios que se pasaban la vida encaramados en sus canoas navegando en su río, el Paraguay. Desde el siglo XVI habían ofrecido una resis-

cia activa a la presencia colonizadora de los españoles y, después, de los luso-brasileños. Sus tácticas defensivas hicieron de ellos un pueblo de indios enemigos, ganándose los epítetos de falsos y traicioneros. Eran considerados como un flagelo de la colonización. Son muchos los relatos sobre sus ataques fluviales, en los que ponían en evidencia una absoluta sintonía con el elemento agua, llegando a ser considerados como indios anfibios, según observó el jesuita Martín Dobrizhoffer: «[...] *podía venir abajo montañas de agua unas sobre otras, bramar tempestades hasta el cansancio, que el Payaguá, de pie sobre la yunta extrema de su embarcación, proseguirá remando completamente impávido frente a ellas, mientras que la canoa que en su mayor parte emerge por sobre agua y mira hacia arriba, cruza veloz cual viento las olas. Así como jamás un pez se aboga debajo del agua, lo mismo no se aboga tampoco un Payaguá, pues él nada tan fácilmente como un pez*». (Dobrizhoffer, 1967, I: 214).

Tampoco faltaban las historias sobre expediciones «punitivas» que salían de Asunción y después también de Cuiabá, en la tentativa de impedir sus acciones. Pero para 1740, los payaguá habían establecido un acuerdo de paz con los asunceños, de manera que en tiempos de la demarcación podían ser considerados como «amigos» de los españoles. La guerra continuaba, en cambio, con los lusitanos (Vangelista, 1993). La relación de este pueblo anfibio con los expedicionarios comienza ya a la salida de Asunción, cuando la tropa fue abordada por canoas de los payaguá, y algunos indios, incluso un jefe, se ofrecieron para guiarlos hasta el río Jaurú.

Esta aproximación nos induce a pensar que los indios estaban conscientes de las dificultades que enfrentaban los viajeros, como consecuencia del desconocimiento de la ruta que debían seguir y también de la falta de guías capaces en Asunción. Probablemente es en vista de esto por lo que se dirigirían al comisario español ofreciéndose para tal función. Sin lugar a dudas, los payaguá eran los mejores conocedores de aquellos caminos acuáticos. Pero para los peninsulares —principalmente para los portugueses— el temor a posibles emboscadas fue mayor que el recelo de rutas incógnitas. No aceptaron la oferta y, más aún, crearon

¹⁶ *Diario*, 25 de diciembre de 1753. El río Porrudo recibe hoy el nombre de São Lourenço; en el siglo XVIII fue de gran importancia para la colonización portuguesa, ya que era a través de él que las flotas comerciales —las *monções*— realizaban el trayecto fluvial entre São Paulo y las Minas del Cuiabá. En relación a los Porrudo, algunos antropólogos piensan que pertenecían al gran grupo de los Bororo.

subterfugios para alejarlos, según registraron en el *Diario* el 13 de noviembre de 1753: «[...] *el Comandante de Su Majestad Católica le dio una carta [al indio] para que llevase al gobernador de la Asunción por despacharlo*».

Con los Guaikurú y los Guaná la relación fue distinta. Los mbayá-guaikurú son indios oriundos del Chaco, que habían aprendido a dominar el caballo introducido por los españoles. Ya ecuestres, en el siglo XVI se trasladaron a la cuenca hidrográfica del Alto Río Paraguay, llegando a dominar la región. Ahí se apropiaron del ganado bovino abandonado por los misioneros jesuitas de Itatim, cuando estos religiosos huyeron de los bandeirantes paulistas. En su compañía vivían los txané-guaná, un pueblo agricultor y de índole menos guerrera. Estos dos grupos habían establecido una alianza en la que los guaná –a cambio de protección– dividían sus cosechas, cerámicas y tejidos con los mbayá.

El encuentro de los demarcadores con estas dos naciones tuvo lugar a finales de noviembre de 1753, cuando los viajeros avistaron algunos caballos e indios ecuestres en ambas márgenes del río Paraguay, en la región próxima al morro Pan de Azúcar. El *Diario* demuestra que los peninsulares ya conocían algunas de las costumbres de estos indios, en particular que los guaikurú vivían asociados a grupos guaná, pues el 21 de noviembre registraron: «[...] *Vimos en la playa mazorcas secas de Maíz, y algodónales. Se sabe por varias noticias que estos Bayas [mbayá-guaikurú] son 3 tolde-rías, y dos de los Guanás, sus aliados[:] éstos sirven de labrar la tierra en donde siembran Maíz, calabazas y otras semillas[:] plantan algodón y tabaco y los otros crían vacas, caballos y ovejas y hacen la guerra a los Indios sus enemigos y de los Guaná que confinan con estas dos naciones y que viven en el interior del chaco, por lo cual dicen que se sirven de los Guaná como si se hubieran sometidos a ellos por pusilánimes e incapaces defenderse de sus enemigos. Estas 5 tolderías están situadas por ambos lados del Río y cogen algunas leguas a lo largo de el [...]*».

A diferencia del comportamiento que habían tenido con los payaguá, ahora es la propia comisión de límites la que procura establecer contacto. Pero la tentativa de aproximación no aspiraba a estre-

char lazos ni buscaba ayuda para el viaje; lo que pretendían era convencer a los mbayá para que les vendiesen algunas vacas de su bello rebaño.

La tropa demarcadora ya llevaba días de viaje, alimentándose de charqui y, de vez en cuando, de alguna pieza de caza o de pescado; así, ciertamente, al ver el ganado suelto, pensaron en la posibilidad de conseguir algunas reses que les proporcionasen un buen pedazo de carne fresca para enriquecer su dieta. Los indios, a su vez, no veían con buenos ojos una expedición de esa envergadura, bien pertrechada de hombres y armas, adentrándose en su territorio; menos aún los complacería ver que sus dos grandes enemigos –portugueses y españoles– aparecían ahí reunidos en la ejecución de una empresa común. Así pues, el apetito que despertaban las vacas en el paladar de los viajeros bien podría ser transformado en una excelente oportunidad para llevar a cabo un ataque bien pensado.

Y fue efectivamente así cómo actuaron los indios. Aceptaron la transacción y pasaron a afinar los detalles del negocio. Ése fue el momento que los Guaikurú aprovecharon para acabar con la vida de un marinero de la Partida española, desencadenando una situación de abierta beligerancia.

Según se desprende del *Diario*, los mbayá armaron una emboscada, para lo que contaron con la ayuda de los payaguá. Los demarcadores dedujeron que había una alianza entre ellos [payaguá y guaikurú] «*para destruir las Partidas, así por tierra como por río [...]*». Llegado ese punto, los Primeros Comisarios ordenaron, de común acuerdo, «*que se haga todo el mal posible a los indios que se vean como enemigos declarados*» [*Diario*, 23 de noviembre de 1753 (ambas citas); subrayado de la autora].

Y esto fue llevado a la práctica rápidamente. Ya al día siguiente, cuando los mbayá y los demarcadores se vuelven a encontrar, estos dispararon «*matando un indio y hiriendo dos, que según la posición en que estaban juzgamos por imposible que escapasen*» (*Ídem*, 24 de noviembre de 1753). En el tercer día de la contienda se les presentó otro grupo que identificaron como guaná; éstos «*gritaban diciendo paz*. Pero para los expedicionarios todo aquello era *engaño de ellos para hacer otra infamia como la pasada y nosotros procurába-*

mos volverles la paga con otro tanto» (*Ídem*, 25 de noviembre de 1753).

Una vez que consiguieron vencer el bloqueo indígena por la fuerza de las armas, la comisión de límites olvida las vacas y sigue su camino río arriba por el Paraguay.

Es interesante observar, sin embargo, que en toda la documentación sobre este viaje existe una constante preocupación con la presencia de los indios, siempre mencionados como un factor de peligro. Esto está patente ya en el artículo 1.º de las *Instrucciones* que los comisarios Freire de Andrade y el Marqués de Valdelirios habían pasado a los jefes de las Terceras Partidas, con ocasión del encuentro en la isla Martín García, en mayo de 1753. Considerando que «*los naturales de este país no permiten, por sus costumbres, y genio, ser gobernados con las reglas*», ponen en evidencia que en «*caso de guerra con los indios bárbaros*», los europeos podían aplicar la pena de muerte. Y así lo hicieron en el conflicto con los guaikurú y los guaná, abriéndose camino para que la expedición pudiese realizar su trabajo.

A fin de cuentas, para los demarcadores se trataba de «bárbaros». Y los registros que dejaron los expedicionarios reflejan esa imagen de los payaguá, guaikurú y guaná como «bárbaros», tal como existía desde el siglo xvi.

Verificamos, además, que si bien el artículo 25.º de las *Instrucciones de 1751* orienta a los «*comisarios, geógrafos y demás personas inteligentes*» para que observen las «*cualidades naturales del país, los habitantes y sus costumbres*» (*Instrucciones*, 1751), en el *Diario* no se encuentra ningún registro en ese sentido. Estos viajeros, algunos de ellos educados bajo las luces de la Ilustración europea, no manifiestan ningún indicio de curiosidad o preocupación por conocer y registrar los rasgos culturales de aquellos pueblos. Los indios sólo ganaron protagonismo en su relato cuando fueron capaces de interferir en el buen resultado de la expedición.

Debemos tener en cuenta, no obstante, que eran precisamente las tierras habitadas por payaguá, guaikurú y guaná las que españoles y portugueses intentaban reconocer, viéndolas como suyas; era ahí que se proponían demarcar las fronteras de las potencias coloniales ibéricas en Sudamérica. En este sentido, de-

bemos entender que los «ataques» tenían, pues, una connotación estratégica. Eran los artificios militares utilizados por los indios contra la presencia de la expedición invasora. De hecho, los guaikurú, payaguá y guaná no estaban atacando, sino defendiendo sus vidas y su territorio de los pretendidos nuevos dueños.

La cuestión adquiere incluso otro cariz si tenemos en cuenta el principio del *uti possidetis* que los peninsulares estaban aplicando. Basado en ese presupuesto, las tolderías, las plantaciones y los rebaños indígenas que los demarcadores vieron y registraron en su *Diario* constituían señales inequívocas de que aquellos territorios estaban efectivamente ocupados. Pero tratándose de «bárbaros» indígenas, esas señales no tenían el mismo significado; el *uti possidetis* era válido únicamente para los nuevos pobladores europeos. De este modo, declarando como enemigos a los indios que defendían su territorio y su existencia, los comisarios ordenan que «*se les haga todo el mal posible*». Así lo hicieron y, una vez más, se configuraba una «guerra justa», como había sido la práctica de los conquistadores en todos los tiempos.

V. Vistas de paisaje como construcción cartográfica

Por lo que se ha visto, la comisión demarcadora de hecho procuraba reconocer y apropiarse del territorio fronterizo. Con este objetivo, además de imponerse militarmente sobre los señores de la tierra, es decir, los indios, también se apropiaban simbólicamente de la geografía, haciendo uso de sus modernos instrumentos científicos, con los que reducían los lugares a proporciones que permitiesen una lectura a la distancia, mediante el poderoso instrumento que eran y continúan siendo los mapas. Cabe recordar aquí que «[...] *La causa principal del poder de los mapas radica en que, gracias al mecanismo reductor de la escala que introducen, permiten la representación gráfica de realidades espaciales que el hombre no podría percibir sin su ayuda. Es esa capacidad la que hace posible que sean utilizados como instrumentos para conocer el espacio real y, en cierto modo, como medio para sustituir o reemplazar a éste.*» [Fundación Carlos Amberes (ed.), 1995:11.]

De este modo, haciendo uso de la cartografía, los expedicionarios trazaban sobre el papel los recovecos y las particularidades de cada lugar, con sus ríos, montañas y pueblos. Además de definir la localización, esto permitía un control efectivo sobre el espacio.

Pero también cabe llamar la atención de que la jornada de límites tuvo como escenario las tierras interiores bañadas por el río Paraguay, un espacio que cobija algunos de los más bellos y singulares ecosistemas de nuestro planeta: el Pantanal. En sus registros, no obstante, lo que los expedicionarios retenían era solamente la fisonomía cartográfica.

Las anotaciones del *Diario* dan la impresión de que los comisarios de límites sólo vieron el paisaje a partir de la perspectiva de los mapas. Aunque se quejen de los mosquitos y del calor y se atemoricen con la presencia indígena, fueron incapaces de cualquier tipo de adjetivación con respecto al espectáculo que diariamente les proporcionaba la naturaleza. Nada se dice sobre la belleza y la enorme diversidad de aves que habita ese espacio, ni tampoco se encuentran referencias a otros tipos de animales. La única excepción es una anotación del 18 de noviembre sobre los «*muchos pescados que andan saltando*» contra la corriente del río. Ciertamente, con estas pocas palabras los demarcadores estaban registrando un fenómeno que hasta hoy constituye un gran espectáculo de movimiento, sonido y vigor en las aguas del Paraguay y sus afluentes: la migración de los peces hacia las nacientes, para la reproducción, la *piracema*. Y aparece otra mención a una gran cantidad de yacarés que vieron el 3 de diciembre en un barranco.

La vegetación, por su parte, tampoco merece ningún tipo de tratamiento especial por su singularidad; ven invariablemente árboles, bosques o palmeras, sin ningún comentario cualitativo que los individualice. En verdad, en la narrativa prima una inacabable relación de ríos, bocas de ríos, islas, riachuelos, lagunas, cerros, barrancos, en fin, referencias geográficas que, sin duda, formaban parte del paisaje, pero que no atienden a su individualidad. De acuerdo con el *Diario*, la jornada se caracterizó por una total monotonía. Por ejemplo, el 20 de diciembre escriben: «*Salimos a las 5 de la mañana al remo[,] ambas costas van*

con mediana barranca y bosques[;] encontramos dos bocas[,] tomamos la Occidental por ser mayor. Estas forman una Isla cubierta de árboles y baja. En la entrada del brazo que tomamos se dejó una boca de arroyo en la parte Occidental que sale de una Laguna. Más adelante en la misma parte Occidental de este brazo que seguimos queda una boca ancha con una Islita en medio[,] dentro tiene dos bocas al lado derecho y otra al lado izquierdo si se entra por ella. En el brazo chico ay poca agua, y muchos bancos de arena. Quedaron a la parte Occidental del río cerros cubiertos de árboles y poco viados de la orilla[;] se halló un cerro mediano también cubierto de bosques que lleva con pie a la orilla occidental del río [...]».

En esta como en otras descripciones, el espacio va siendo calibrado, pero siempre con una preocupación cartográfica; es como si estuviesen realizando un mapa en palabras.

La ausencia de una valoración del paisaje puede estar asociada a la propia naturaleza del documento: un diario en el que se narra un viaje de demarcación de fronteras y cuyos autores son empleados de imperios rivales. Qué duda cabe que éste es un dato que debe ser considerado; los territorios debían ser resguardados y no adjetivados. Este hecho gana aún más consistencia cuando comparamos el relato de las jornadas con algunas de las instrucciones secretas que Sus Reales Majestades de España y Portugal enviaron a sus respectivos Comisarios Demarcadores.

Esas *Instrucciones* permiten identificar cuáles eran de verdad los criterios que orientaban la mirada de los viajeros; y al leerlas observamos esencialmente que éstas iban en dos direcciones: interesaban los puntos estratégicos y los recursos naturales, asuntos que siempre aparecen de forma complementaria. Debían prestar atención a los cursos de las aguas, observar las sinuosidades de los ríos, su navegabilidad, reconocer las áreas que éstos bañaban y la naturaleza de los suelos a su alrededor. De la misma manera, debían observar las montañas, estudiándolas con perspicacia, puesto que eran lugares estratégicos. Pero ellas también interesaban como recurso natural: ¿contenían minerales?, ¿o quizá cavernas? Es en ese mismo sentido que

observan la vegetación, si es rala, si alta, si densa y qué maderas aparecen, ¿servirían para construir embarcaciones, para la fabricación de muebles o para la construcción de casas? Todos estos asuntos fueron bien especificados en la carta que Manuel Antonio de Flores envió al Marqués de Valdelirios en 1756, es decir, poco después de que las Terceras Partidas concluyesen el viaje. De nada menos que ochenta ítems consta la respuesta del Primer Comisario español a las instrucciones secretas que había recibido antes de iniciar la jornada (Publicada en Cortesão, s/d). Al comparar rápidamente el contenido de esta carta con las anotaciones del *Diario* queda en evidencia que fue mucho lo que se observó, más allá de la interminable lista de ríos, lagos, bahías, etc.

Los registros cartográficos son elementos esenciales de este viaje; todas las informaciones escritas sólo adquieren consistencia cuando son confrontadas con su traspaso a los mapas. Es en ellos donde se definen las localizaciones con sus respectivas coordenadas. Esto explica por qué se realizó tanto trabajo de cartografía en estos viajes. El rico acervo de mapas legado por las tropas demarcadoras –que hoy se encuentra disperso en archivos de instituciones portuguesas,

españolas e iberoamericanas– pone de manifiesto el inmenso trabajo realizado por estas comisiones y muestra el empeño que aplicaron para proporcionar datos fehacientes sobre esas tierras interiores. En ellos está registrado cada uno de los ríos, montes, lagos, pueblos indígenas, los mismos a los que los demarcadores hicieron referencia tanto en su *Diario* como, y sobre todo, en los documentos secretos.

No cabe duda de que para las coronas ibéricas el viaje realizado por las Terceras Partidas de Límites se cubrió con éxito. Llevando en sus canoas los más modernos instrumentos de medición producidos en Europa, este equipo venció barreras, reconoció la frontera y cartografió. Era conocido el hecho de que estaban en territorios habitados por diversos pueblos indígenas. Pero éstos son protagonistas sólo cuando aparecen como un impedimento para la demarcación. Y entonces fueron identificados como indios enemigos y recibieron de los peninsulares todo el mal que se les podía hacer; sus territorios pasaron a ser considerados como parte del dominio de las potencias coloniales ibéricas, integrándose al proceso de toma de posesión –efectiva y cartográfica– que llevaba a cabo la empresa de demarcación.

Bibliografía

CARNEIRO DE MENDONÇA, Marcos (1985): *Rios Guaporé e Paraguai primeiras fronteiras definitivas do Brasil*. Xerox do Brasil. Rio de Janeiro.

CLEMENTE FERREIRA, Mário (2007): «O Mapa das Cortes e o Tratado de Madrid, a cartografia a serviço da diplomacia». *Varia História*, 23 (37): 51-69.

CORTESÃO, Jaime (org.) (s/d): *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid (1750)*. Ministério das Relações Exteriores. Rio de Janeiro.

CORTESÃO, Jaime ([1953a]. 2001): *O Tratado de Madrid*. Senado Federal. Brasília (edición facsimilar).

COSTA, Maria de Fátima (1999): *História de um país inexistente. Pantanal entre os séculos XVI e XVIII*. Estação Liberdade/ Kosmos. São Paulo.

DOBRIZHOFFER, Martin ([1783-1784^a. Viena] 1967): *Historia de los Abipones*. Traducción. Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia (Chaco), vol. 2.

FUNDACIÓN CARLOS AMBERES (ed.) (1995): *De Mercator a Blaeu. España y la Edad de Oro de la Cartografía en las Diecisiete Provincias de los Países Bajos*. Catálogo de la Exposición. Fundación Carlos de Amberes. Madrid.

FURLONG, Guillermo (1936): *Cartografía Jesuítica del Río de la Plata*. Buenos Aires.

(1946): *Los Jesuitas y la Cultura Rioplatense*. Editorial Huarpes. Buenos Aires.

MARTÍN MERÁS, Luisa (s/d): «Aspectos artísticos de la cartografía europea»: *Cartografía marítima hispana. La Imagen de América*. Lunweg Editores/ CSIC. Madrid.

VANGELISTA, Chiara (1993): «Los guaikurú, españoles y portugueses en una región de frontera: Mato Grosso, 1770-1830». *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani»*. Tercera serie, 8 (2.º semestre): 55-76.

Fuentes documentales

Manuscritos

DIÁRIO DA TERCEIRA PARTIDA DE LIMITE, Ms. Doc 3 (1) 1753 . Museo Naval, Madrid.

CÓPIA DO DIÁRIO FEITO POR ORDEM DE SUAS Magestades F E C QUE COMPREENDE A DEMARCAÇÃO DA LINHA DE DIVIZÃO DESDE O SALTO GRANDE DO RIO PARANÁ ATHÉ A BOCA DO RIO JAURU NA AMÉRICA MERIDIONAL, EXECUTADA PELAS TERCEIRAS PARTIDAS, QUE SUBIRAM PELO RIO PARAGUAY ANNO DE 1753. Ms. Yan 11, 1759. Instituto de Estudos Brasileiros-IEB/ USP, São Paulo.

Impresa

ACADEMIA REAL DAS SCIENCIAS DE LISBOA (1841). *Collecção de notícias para a História e Geografia das Nações Ultramarinas que vivem nos Domínios Portugueses ou lbes são vizinbas*. Lisboa.

ANGELIS, Pedro de (1836): *Colección de Obras y Documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del río de la Plata*. Imprenta del Estado. Buenos Aires.

TRATADO DE MADRID (1750): Imprenta del Mercurio Joseph de Orga. Madrid.

Del *funche* al *ajiaco*: la dieta que los amos imponen a los esclavos africanos en Cuba y la asimilación que éstos hacen de la cocina criolla

Ismael Sarmiento Ramírez*

Centre de Recherche sur l'Amérique
Espagnole Coloniale (CRAEC)
Université Paris III - Sorbonne
Nouvelle

From *funche* to *ajiaco*: The diet imposed on African slaves by masters in Cuba and Afro-Cuban assimilation of Creole cuisine

Resumen

Teniendo como referencia el *funche*, la principal variante alimenticia del esclavo de plantación, y el *ajiaco*, el plato por excelencia del pueblo cubano, se establece un paralelo entre la dieta que los amos imponen a los esclavos africanos y la asimilación que éstos hacen de la cocina criolla. Un estudio donde se analizan desde los apartados que los códigos negros y los reglamentos dedicaron al cuidado de los esclavos; los principales renglones alimenticios, los costes, el abasto y la calidad; el valor energético-alimentario de un esclavo y los aportes considerados ancestrales y originarios de África, hasta el aprovechamiento que tanto ellos como sus descendientes hacen de determinados hábitos hoy en día en la población cubano.

Palabras clave: Cuba, colonia, alimentación, esclavos, negros.

Abstract

Taking *funche*, the staple of plantation slaves' diet, and *ajiaco*, the Cuban people's dish *par excellence* as a reference, parallels are drawn between the diet imposed on African slaves by their masters and Afro-Cuban assimilation of Creole cuisine. The study analyzes: the provisions of the slave codes and regulations on how slaves were to be treated; the cost, supply and quality of the main foodstuffs; the nutritional value of a slave's diet; ancestral

contributions regarded to be of African origin; and the appropriation by both slaves and their descendants of certain habits prevailing in Cuban society.

Keywords: Cuba, colony, food, slaves, blacks.

I. Introducción

Con el crecimiento de la economía de plantación, principalmente en el área del Caribe y en Brasil, llegan a América miles de africanos; tanto es así que, ya desde finales del siglo XVIII y más aún en el transcurso de la primera mitad del siglo XIX, cuando se intenta frenar tan abrumador flujo, se evidencia que tal presencia incide –de manera relativamente rápida– en el cambio de la composición étnica del continente, aportándole nuevos valores culturales.

A los residentes de origen europeo, a los indios residuales y a los mestizos se suman, a causa de la trata negrera, los esclavos procedentes de África, que en las colonias británicas, francesas y españolas del Caribe se convierten en el sector de la población con mayor ritmo de crecimiento.

En Cuba, una sociedad todavía en formación, hasta finales de la década de 1850, en que se llega a una estabilización de los porcentajes, los esclavos y sus descendientes superan el 50% de la población total de la isla, lo que constituye un elemento central en la obtención de las bases para una

* Este artículo es un adelanto del libro *La alimentación de los negros esclavos en la América española*. Resultado del Proyecto de Investigación: «Teoría, metodología y fuentes para el estudio de la cultura material: itinerario de la esclavitud africana y la negritud en la América Hispánica (siglos XVIII-XIX)». Financiado por la Secretaría de Estado de Universidades e Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia de España.

estratificación social y clasista (Sarmiento Ramírez, 2003: 111-146).

A juzgar por las estadísticas del período 1787-1862, la población blanca, aun cuando mantiene un alto índice de desarrollo, llega a ser menos numerosa que la llamada población «de color». Dentro del mosaico poblacional, la tendencia proporcional de los habitantes blancos es de disminución y la de los de color, de incremento. Al comparar los censos de 1787 y 1841 se aprecia que la población crece casi seis veces con respecto a los tres siglos y medio anteriores. Su totalidad, que en 1787 era de 176.167 habitantes (Cuba, Dirección General de Hacienda, 1881: 461), en 1841 alcanza la cifra de 1.007.624. Crecimiento que en casi 50 años llega a ser de 831.457 personas, y una composición poblacional que, comparada con el primer año citado, significa un aumento de 321.681 habitantes blancos, el 38,70%; 123.621 de color libres, el 14,86%; y, 386.155 de color esclavos, el 46,44% (Cuba, Comisión Estadística, 1842). La existencia de esclavos, que en 1787 es de 50.340 brazos, el 28,57% de la población, en 1841 se eleva a 436.495, un 43,32%; y el total de la población conceptuada como no blanca pasa de 79.557 personas a 589.333, el 58,49% de los habitantes.

Y aun así, si se comparan las proporciones de negros y blancos, los esclavos y sus descendientes cubanos no se aproximaron jamás a los porcentajes que se alcanzaron en el Caribe dominado por otras naciones de Europa. J. Andrés-Gallego, en *La esclavitud en la América española*, hace referencia a estas minúsculas cifras de blancos: «sólo un 2,5% en la Granada británica en 1817; el 4,4 en Surinam hacia 1830; el 11 en la Martinica francesa en 1789; el 13,3 en la Trinidad británica en 1817...» (Andrés-Gallego, 2005: 314-315).

Desde la óptica de esta realidad caribeña, fácilmente comparable con la situación de otros pueblos de la llamada América negra continental, es que analizo la alimentación y los hábitos alimentarios¹ de los esclavos africanos y sus descendientes en la isla de Cuba. A mi juicio: uno de los denominadores comunes, de mayor visibilidad, que más distinguen a los aportes de tan importante núcleo poblacional y que verdaderamente han incidido, en el caso específico del Caribe, en la forja de su identidad colectiva.

Los negros que fueron arrebatados a África y trasladados a América sin ningún medio material, gracias a su prodigiosa memoria colectiva, pudieron reproducir muchas de las manifestaciones de sus culturas autóctonas, pero, en su nuevo hábitat, de la misma manera que encontraron elementos materiales y espirituales afines a sus civilizaciones ancestrales, tuvieron que aceptar y adaptarse –desde el inicio mismo en que se fomenta la esclavitud– a otras costumbres impuestas por tratantes y compradores, que no siempre fueron las practicadas por la población criolla y que terminaron, muchas de ellas, marcando el destino cultural de los más desposeídos.

Partiendo de esta interrelación, las comidas de los esclavos respondía a lo aportado por los amos, aunque en lo individual se agregaran otros componentes del entorno y en la forma de elaboración predominaran las distintas costumbres regionales africanas. Esa y no otra fue la base alimentaria de una parte considerable de los habitantes de la mayor isla de las Antillas, que variaba en dependencia de los precios en el mercado y de la disponibilidad real del sector agrícola, situación similar a la presentada por los demás esclavos del entorno caribeño y del resto de América.

Son tres las líneas cognitivas en que me apoyo para encauzar el presente estudio: *a)* la dieta impuesta por los amos, principalmente en las plantaciones; *b)* los aportes considerados ancestrales u originarios de África, y *c)* la asimilación que tanto los esclavos como sus descendientes hacen de determinados hábitos alimentarios imperantes en la población cubana, más otras comidas que surgen propiamente del imaginario colectivo. En los párrafos *b)* y *c)* se incluyen entradas explicativas de determinados platos africanos o vinculados con el vivir de los esclavos.

II. La dieta que los amos imponen a los esclavos en las plantaciones

A juzgar por los artículos contenidos en las ordenanzas, códigos negros y reglamentos de esclavos, más otros documentos que revelan la verdadera distribución que hicieron los amos de los bienes materiales facilitados a sus esclavos, existie-

¹ La definición más simple: lo que comemos habitualmente. Una explicación más desarrollada: el conjunto de costumbres que determinan el comportamiento del hombre en relación con los alimentos y la alimentación. Desde la manera como se seleccionan los alimentos hasta la forma en que los consumen o los sirven a las personas cuya alimentación está en sus manos (*vid.* Beehar e Icaza, 1972).

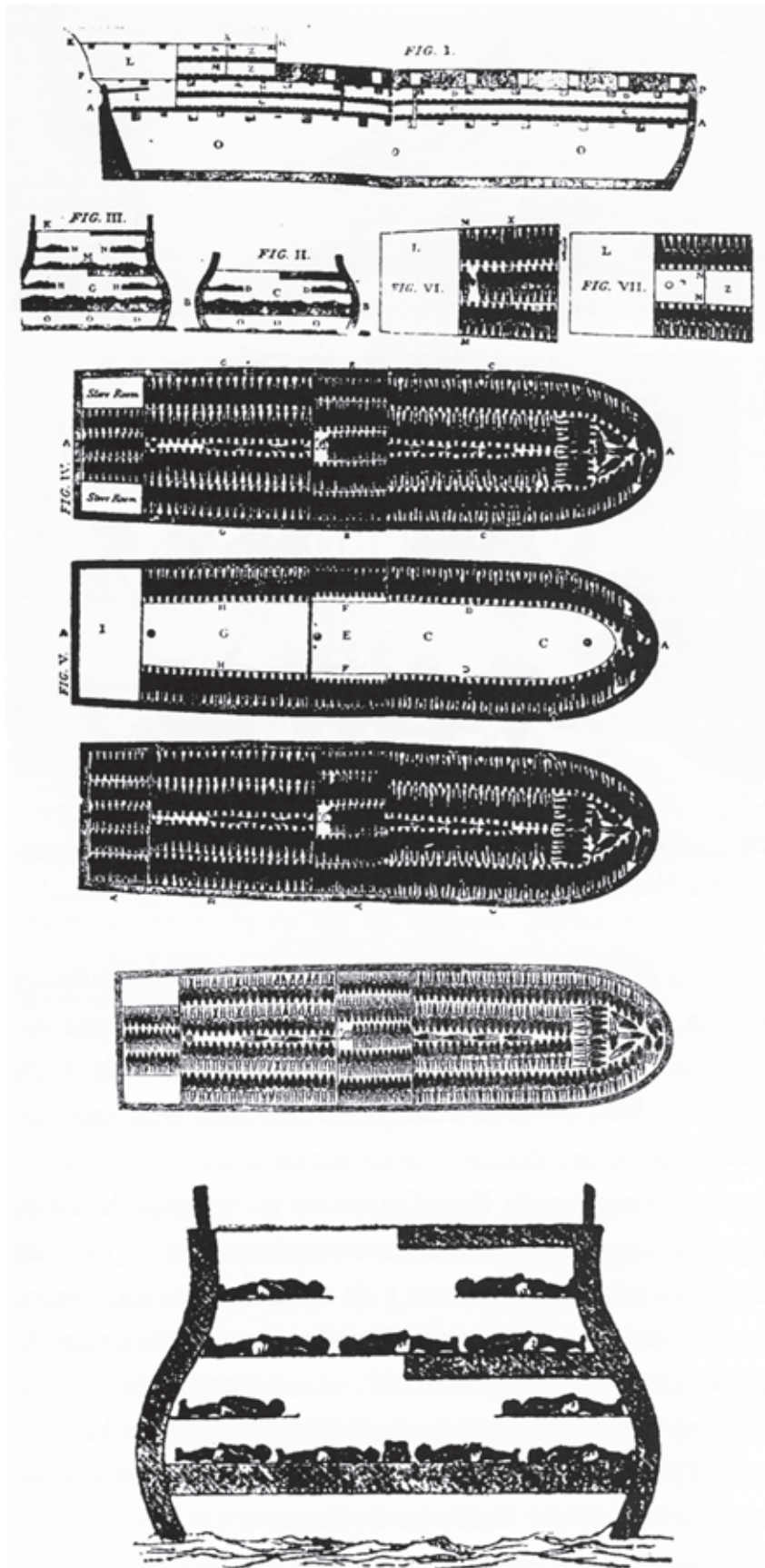


Figura 1. Plano interno de un buque negrero. Corte longitudinal, en F. Ortiz (1975).

ron muy pocas variantes respecto a la alimentación, el vestuario y la vivienda entre todas las colonias españolas, francesas, inglesas y portuguesas de América.

Respecto a la alimentación, en una ordenanza dominicana, de fecha 6 de octubre de 1528, se dice que el mantenimiento de los negros debía incluir: casabe, maíz, ajíes y carne en abundancia (AGI, fdo. *Santo Domingo*, leg. 1.034)²; y estos alimentos, con muy pocas diferencias, son los que se recogen en dos de los tres Códigos Negros y en los Reglamentos de esclavos elaborados entre 1768 y 1842 por el reino de España.

El primer Código Negro español, elaborado por el Cabildo de Santo Domingo en 1768 (AGI, fdo. *Audiencia de Santo Domingo*, leg. 1.034) y realizado sobre la base del Código Negro francés, 1824 (BP, fdo. *Manuscritos de América*, leg. 277, flos. 17-17v, *apud* Lucena Salmoral, 2000: 30)³, aunque no llegó a aprobarse, establecía (ordenanza 14.^o), para los mayores de 16 años, una alimentación consistente en tres libras de carne semanales (197,14 g al día), seis libras de casabe (394,28 g al día) u otra cosa equivalente (plátanos, batatas, etc.); y para los niños, hasta esa edad, la mitad de dichos alimentos. En el segundo Código, el de Luisiana (BP, fdo. *Manuscritos de América*, leg. 277, flos. 82r.-92v., *apud* Lucena Salmoral, 2000: 49-59), también adaptación del primer Código Negro francés y legalizado por las autoridades españolas en 1769, al incorporarse la colonia francesa al territorio español, se estipulaba, sin especificarse tipo y cantidad, que los víveres se suministrarían cada semana (ordenanza 18.^a). El tercer Código Negro, llamado Carolino y formado por la Audiencia de Santo Domingo en 1784, no obstante haber sido inhabilitado igual que el Código de 1768, no incluía ningún artículo expreso dedicado a la alimentación; y en la Instrucción sobre educación, trato y ocupaciones de los esclavos aprobada en Aranjuez, el 31 de mayo de 1789, la Corona española dejaba en manos de las Justicias del distrito de las haciendas el señalar y determinar la cantidad y calidad de los alimentos, en forma similar a los libres o jornaleros (Lucena Salmoral, 2000: 197-278 y 280).

En el Reglamento de Puerto Rico (1826) se recoge (Capítulo III, artículo 1.^o): «Los amos deben precisamente dar a sus esclavos dos o tres comidas al día,

como mejor les parezca; pero que sean suficientes no sólo para la conservación del individuo, sino para reponer sus fatigas. Se regula como alimento diario, y de absoluta necesidad para cada uno, seis u ocho plátanos (o su equivalente en batatas, ñames u otras raíces), ocho onzas [229,60 g] de carne, bacalao o macarelas y cuatro onzas [114,80 g] de arroz o de otra menestra ordinaria» (Lucena Salmoral, 2000: 286).

Y en el Reglamento de Cuba, 1842, (*Bando de Gobernación...*, *apud* Pichardo, 1977: I, 318-326), aun con algunas peculiaridades adaptadas a su entorno, fue una simple versión resumida y poco corregida del Reglamento de Puerto Rico. En el artículo 6.^o se sustituye batatas por boniatos, se agrega la yuca, entre las citadas raíces alimenticias, y aparece la harina, que en la práctica fue principalmente de maíz. Como pescado sólo queda el bacalao.

En uno de los artículos comunes a ambos Reglamentos se estipulaba: «Los negros recién nacidos o pequeños, cuyas madres vayan a los trabajos de la finca, serán alimentados con cosas muy ligeras, como sopas, atoles, leche u otras semejantes, hasta que salgan de la lactancia y de la dentición⁴. También, se precisa: «En los domingos y festivos de ambos preceptos, y en las horas de descanso los días que fueren de labor, se permitirá a los esclavos emplearse dentro de la finca en manufacturas u ocupaciones que cedan en personal beneficio y utilidad, para poder adquirir peculio y proporcionarse la libertad».⁵

Sin embargo, ni en el Reglamento de Puerto Rico (1826) ni en el de Cuba (1842) se describe la forma concreta en que los esclavos obtendrían tal beneficio. Otros documentos confirman que en la práctica se apeló a las mismas especificaciones dadas en el Código Carolino (1784): cultivando una parcela otorgada por el amo en su hacienda (conuco), criando aves u otros animales, principalmente puercos, o ganando jornales; y también, en el caso de las mujeres, vendiendo comestibles, dulces y frutas. Conjunto de privilegios que en los tres Códigos se advertía no podía sobrepasar la cuarta parte del valor inicial del esclavo y de donde se pagaba una suma determinada al dueño.

Para la gran mayoría de los esclavos una meta casi inalcanzable que, aunque

² Según afirmación de Lucena Salmoral (2000:31) de esta ordenanza parte la elaboración del Código Negro francés.

³ Traducido del francés al español en Biblioteca del Palacio Real, Madrid (BP).

⁴ Artículo 3.^o del capítulo III del Reglamento de esclavos de Puerto Rico (*apud*. Lucena Salmoral, 2000: 287). Artículo 8.^o del Reglamento de esclavos de la Isla de Cuba (*apud*. Pichardo, 1977: t. I, 319).

⁵ Artículo 2.^o del capítulo IV del Reglamento de esclavos de Puerto Rico (*apud*. Lucena Salmoral, 2000: 287). Artículo 13.^o del Reglamento de esclavos de Cuba (Pichardo, 1977: t. I, 320).

permitió a unos pocos lograr su libertad, vinculó a muchos –ya como vendedores– con la economía de mercado, y esto, por minúsculo que se considere, desde el punto de vista participativo-productivo, les ayudó en la transición al trabajo libre (Scott, 1989).

Comparado con Puerto Rico, el Reglamento de esclavos de Cuba fue más excesivo. De interés en el tema que aquí analizo subrayo: la supresión de la obligación de los amos de alimentar a los niños; el aumento de la jornada laboral, en tiempos ordinarios una hora más y tres durante la zafra; y la autorización de emplear a las mujeres como jornaleras, con igualdad a los hombres en las labores de hacienda. Y lo único tal vez que merece destacar de este Reglamento, aun cuando en la práctica se intensificó la vida hostil de los barracones, es que sugería a los amos, según sus posibilidades, la construcción de habitaciones separadas para cada matrimonio; porque la insensibilidad fue tal que perjudicó al esclavo hasta en sus derechos más elementales.

En resumen –y valiéndome del razonamiento hecho por H. Pichardo–, «el único derecho esclavista que imperó en Cuba fue el de los dueños de los esclavos» (Pichardo, 1977: t. I, 316). El Reglamento de 1842, el último de la América española, siendo el único que realmente rigió en la isla de Cuba, en la práctica fue letra muerta al no cumplirse muchos de sus preceptos. En esto coincido con M. Lucena Salmoral (2000: 159) en que «sirvió, como sus antecesores, para robustecer la sujeción de los esclavos que habían quedado atrapados en la isla tras el cese de la Trata. No fue nada testimonial, ni humanitario, sino un instrumento de represión de esclavos, que quedaron entregados de pies y manos a sus propietarios para que usufructuaran su mano de obra, y con las leyes en la mano».

Es por todo esto que, más que en los escritos «legales» (ordenanzas, códigos negros y reglamentos de esclavos), donde mejor se mide el comportamiento de la alimentación esclava es al estudiar los altibajos económicos de la América negra y la variabilidad de la política internacional. Problemática que es mucho más compleja y arriesgada si sólo se trata de analizar partiendo de las individualidades llegadas hasta nuestros días, a través de los testimonios documentales.

Hasta el momento de redactar esta ponencia, no he podido contar con información suficiente y precisa del coste de los alimentos esclavos a finales del siglo XVIII y primera década del XIX. Los datos obtenidos son pocos, fragmentarios y desiguales. Ejemplo: en la obra de Barreira y Domingo (1953) y en la comunicación reservada de Juan Procopio Bassecourt, citada por M. Moreno Fraginals en *El ingenio* (1978: t. II, 58), nada se dice al respecto. En lo recopilado por E. Torres-Cuevas (1995: 292 y nota final n.º 57), al analizar la sociedad esclavista cubana y sus contradicciones, se señala que, en este período, en el mantenimiento esclavo se invertían tres centavos diarios; revelación que obtuvo de un *Informe al Rey* realizado por el tratante y esclavista Joaquín Gómez, en 1844. A juzgar por los criterios de Torres-Cuevas, en ese *Informe...* se ofrecen cálculos mucho más exactos a los aportados por F. Armas y Céspedes (1866).

Armas y Céspedes, teniendo como muestra un ingenio de 42,34 caballerías de tierra, lo equivalente a 568.626,20 hectáreas, y de 1.889 cajas de azúcar de 17 arrobas al año –producción promedio del país entre 1859 y 1860, según los datos de C. Rebello (1860)–, calcula en 1.554,90 pesos al año la alimentación de 142 esclavos de todas las clases, en la que incluye, entre otros, los ubicados en la fábrica, el tiro de azúcar, los sitios y potreros. La refacción del tasajo, el pescado salado, etc., él la ajusta en 12 reales, a razón de media libra diaria por cabeza; esto, como aclara, sin incluir si el ingenio cuenta con sitio de viandas, lo que disminuye el gasto que ocasiona el sostenimiento esclavo.

Otra información válida es la que brinda J. Pérez de la Riva (1978: 32), quien asegura que, a mediados del siglo XIX, se calculaba el coste de la alimentación de un esclavo de campo en cuatro pesos al mes.

Al analizar las anteriores aportaciones, sin mayor profundización en los datos que aporta Armas y Céspedes, considero que lo expuesto por Torres-Cuevas responde a los momentos de bonanza de la alimentación esclava, cuando las importaciones tenían bajos costos; y lo revelado por Pérez de la Riva a los últimos años de las décadas de 1850 y 1860, momentos de elevadas importaciones, pero también de altos precios en las compras,

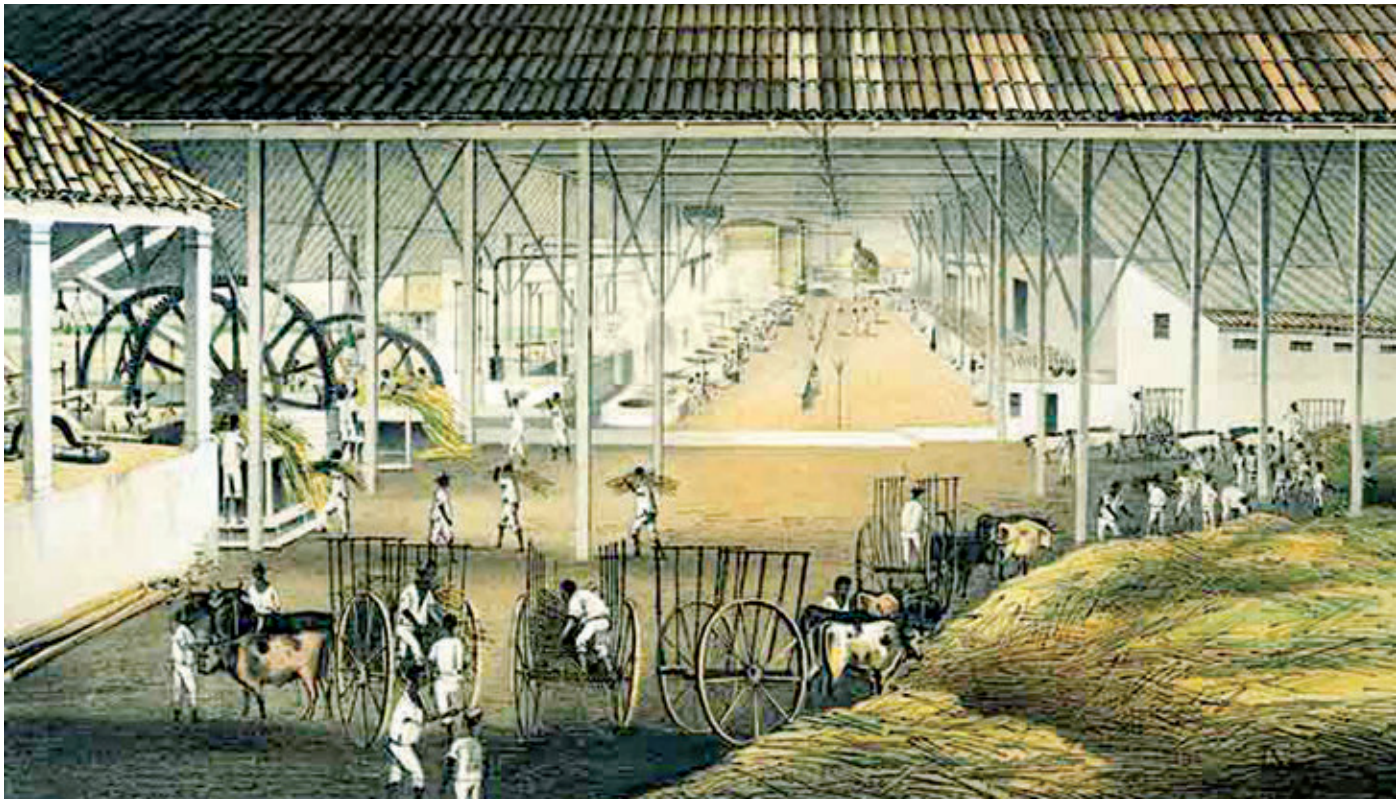


Figura 2. Ingenio «Progreso» propiedad del marqués de Arcos. De la serie *Los ingenios. Colección de vistas de los principales ingenios de azúcar de la isla de Cuba*. Grabado de Eduardo Laplante, Habana. Impreso en la Litografía de Francisco Luis Marquier, 1855-1857.

aranceles y, sobre todo, de onerosas cuantías para los propietarios de esclavos. Una simple deducción que hago después de leer un escrito de José Antonio Saco incluido por F. Ortiz en *Los negros esclavos* (1975: 204) a juzgar por los cálculos de Saco: «Hasta 1856 el costo de alimentar, vestir y curar a los negros de los ingenios ascendía por término medio a \$3 y medio al mes, o sea, \$42 al año; pero de 1856 acá, habiendo aumentado el precio de algunos comestibles, el costo se computa de \$4 a \$4 y medio lo más, mensuales, que serán al año \$60 o \$72».

En el abasto de los alimentos y en la manutención dada por los amos a los esclavos cubanos primaban en primera instancia los productos de más fácil adquisición en el entorno limítrofe de las dotaciones, principalmente las viandas, las más el plátano y el boniato; en segundo lugar, la salazón (tasajo y bacalao); y por último, la harina de maíz, el arroz y entre otros granos, los frijoles. Exceptuando las viandas, los demás alimentos eran casi todos importados. La subsistencia de las plantaciones quedaba vinculada a los mercados internacionales. Una

muestra lo es la importación de tasajo, que en el año 1859 fue de 1.642.423 arrobas, es decir, 18.000 toneladas métricas, alcanzando un per cápita de 13 kg. Cantidad considerable que, sumada a la importación de carne de vaca y de puerco, se elevó a 25 kg per cápita (Pérez de la Riva, 1981: 176, nota n.º 22).

Por lo que se aprecia, los alimentos destinados a los esclavos fueron bastante simplificados, es decir, poco variados y sobrios. Por regla general, variedad, cantidad y calidad no siempre fueron factores equivalentes en sus comidas. Singularidad que no fue exclusivamente propia de Cuba y del resto del Caribe, sino que predominó en los restantes sistemas de plantaciones de América.

Se partía de una dieta base, implantada en África, desde el mismo momento que encerraban a los esclavos en los barracones o factoría de la costa del mar, repetida durante la larga e inhumana travesía atlántica y mantenida de por vida en las plantaciones. Al decir de P. de Vaisière (1909: 158), se cambiaba de lugar sin cambiar de dolor. Por este autor se conoce que desde finales del siglo XVIII a los esclavos se les dio carne a bordo

(Vaissière, 1909: 158) y por L. Peytraud (1897: 108) que la comida en estos buques negreros incluía ñame, maíz, arroz y, una o dos veces por semana, un poco de aguardiente para reanimarles.

De igual período es la siguiente descripción que F. Barrera y Domingo, hace de los alimentos suministrados a los negros durante la navegación de África a América, a los que atribuía el origen primario de sus súbitos enflaquecimientos y extenuaciones:

«El principal alimento que le dan es comúnmente el arroz, los chícharos o guisantes [*sic.*], las habichuelas negras, y las habichuelas blancas, y también caritas, como llaman en las Américas; algún poco de carne salada en salmuera, y un mollejón de harina cocida con estas legumbres, la que para cocerla la ponen dentro de una bolsa, o talego de cañamazo, y les dan cuando han de comer un mollejón, de una media libra cada uno.» (Barrera y Domingo, 1953: 123.)

Un estudio relativamente reciente, realizado por A. Arnalte, agrega que hasta mediados del siglo XIX estos mínimos alimentos se mantuvieron a bordo de los buques negreros. Valoración que el autor realiza, en su casi totalidad, apoyado en los testimonios del estadounidense nacionalizado brasileño José E. Cliffe, médico de los transportes de la trata. Cliffe se sumó a quienes confirmaban que la mortalidad en el cruce del océano era muy grande y que los horrores del transporte reducían a los esclavos a un estado casi vegetativo, con apenas un hilo de vida en el momento de desembarco. Atribuyó la causa de esta situación a la escasa comida, al confinamiento en las entrañas de los buques y a las altas temperaturas que había en las bodegas, donde se hacinaban cientos de personas. Y explicó que, como había poca disponibilidad de alimentos en la costa de África, se mantenía a los esclavos con raciones minúsculas hasta el momento en que subían a bordo de los buques. Luego, un hombre les pasaba una calabaza con arroz o judías, dando una pequeña porción a cada uno⁶.

En tierra firme, cuando desembarcaban a los esclavos por los puertos habilitados, los negreros procuraban limpiarles de las enfermedades contraídas durante el viaje y sobrealimentarlos. Era lo más que hacían por los recién llega-

dos y todo para lograr, a la hora de la venta, un mejor precio en los mercados locales. Ya vendidos, los amos, a la hora de planificar sus suministros alimenticios, los particularizaban de acuerdo a lo que querían gastarse en su manutención; casi siempre sin un análisis previo del valor nutricional de los alimentos, aunque sí con precisos cálculos matemáticos en cuanto a las rentabilidades.

M. Moreno Friginals (1978: t II, 57-63) ofrece un esquema bastante completo de las comidas de los esclavos en Cuba y de los diferentes medios de obtención. Analiza, en sucinta síntesis y dándole la misma importancia, la crisis de la producción alimenticia interna, la irregularidad de las importaciones y el incremento de la población consumidora; para luego volver a concretar: «Los parámetros económicos de la plantación encuadraron el balance nutricional del esclavo. Su alimentación estuvo determinada, aparte de las imprescindibles razones dietéticas (dentro de los conceptos de la época y la realidad empresarial de la plantación), por los precios en el mercado de los distintos renglones alimentarios, la facilidad de transporte de los mismos, y la resistencia que representaban los largos almacenamientos» (Moreno Friginals, 1993: 38).

Engranaje económico-social que terminó por regir no sólo el balance nutritivo del esclavo sino los hábitos alimentarios de gran parte de la población cubana, con largas consecuencias más allá de los siglos coloniales; por ejemplo, los campesinos y los más humildes en ciudades y pueblos no escaparon a estos determinantes (Sarmiento Ramírez, 2005: 145-290).

Como sucedía con el resto de la población cubana, en los núcleos esclavos existieron diferencias entre los que habitaban los campos y las ciudades, y, dentro de las mismas regiones, dependiendo de los sectores productivos. Es por esto que los tipos de alimentos, siendo básicamente los mismos para toda la isla, presentaban sus variaciones, que podían ser motivadas por las limitaciones geográficas existentes, las capacidades productivas de los diferentes sectores, el poder adquisitivo de los amos, y hasta por la división que éstos hacían de los esclavos por oficios y rentabilidades económicas.

Al ser la esclavitud rural un instrumento de producción de mayor prove-

⁶ *An exposition of the African Slave Trade from the year 1840 to 1850, inclusive. Prepared from official documents, and published by the direction of the representatives of the religious society of friend, Nueva York, The Black Heritage Library Collection, 1971, apud Arnalte, 2001: 88.*

cho que la urbana, requería de más alimentación. Los trabajos en los ingenios azucareros, los cafetales, las vegas de tabaco, la mina de cobre y hasta los de construcción del ferrocarril demandaban mayor energía esclava.

Entre todos estos sectores rurales, sólo destaco a los ingenios, porque fue donde se concentró el mayor número de negros en los campos y también porque la documentación existente es más extensa. Si bien aclaro que en los cafetales, con dotaciones considerables, el mecanismo de abasto y la manutención fue similar al de los ingenios⁷. Donde las provisiones de alimentos y la manutención dada por los amos a los esclavos pudieron ser más flexibles o al menos diferentes fue en las vegas de tabacos, los sitios de labor, las estancias y los potreros con menos efectivos humanos.

A los ingenios se condujo una parte importante del tasajo y del bacalao de importación y en todo el siglo XIX el arroz no fue tan predominante en la dieta esclava como sucedió a finales del siglo XVIII. Este último alimento con que se inician las relaciones Cuba-Estados Unidos en 1778 y que se sitúa en el período 1800-1868 entre las primeras importaciones alimenticias de la Isla —a partir de 1850 el arroz llega desde los países asiáticos—, sólo se consumía en los ingenios cuando se adquiría a bajo costo; lo mismo que sucedía con la harina de maíz y las legumbres, resultando ser de ínfima calidad. En cualquier caso, ha de decirse que el vínculo del hacendado con el comerciante era casi directo y el negocio tanto para uno como para otro salía redondo. El primero era al mismo tiempo negrero y refaccionista del sacarócrata y le suministraba a la vez que al esclavo su alimentación, «y así obligaba al hacendado, su cliente “endeudado”, a comprarle grandes cantidades de “víveres secos”». El segundo, mientras su negocio rentabilizaba grandes sumas, veía la operación como ventajosa y «no protestaba porque el azúcar daba para todo» (Pérez de la Riva, 1978: 32); siendo la comida al por mayor y a precios razonables, acumulaba grandes cantidades de estos productos, a sabiendas de que llegarían a ser guaridas de gusanos y gorgojos.

Al imponerse el tasajo en los ingenios, la poca carne fresca que consumieron los esclavos fue la de los bueyes muertos. Existieron muy pocas unidades pro-

ductivas en las que para la dieta diaria de la dotación se continuara sacrificando reses. Sólo en el Departamento Central del país, donde se concentró el mayor número de ganado vacuno y porcino de Cuba, hacia la década de los sesenta del siglo XIX, determinados propietarios de los ingenios de Sancti Spíritus, Trinidad y Cienfuegos preferían darles a los esclavos carne fresca de res. Uno de estos ejemplos recae en el ingenio «Las Coloradas», de la familia Valle Iznaga, con 260 esclavos, donde se llegaron a consumir dos reses y media por semana (Moreno Fragnals, 1978: t. II, 61).

En cuanto a las viandas, el principio de autoabastecimiento imperante en las propiedades azucareras cubanas, fundamentalmente en la década de los sesenta del siglo XVIII, se perdió en el siglo XIX o al menos se redujo al mínimo. Lo más que se cultivaron fueron plátanos, porque cumplían una doble función: productiva, al servir las hojas de tapón a las hormas de azúcar, y alimenticia, por ser un fruto que se come de cualquier manera. La sacarocracia consideraba mejor comprar las viandas, a cualquier pequeño cultivador cercano a los ingenios, que sembrarlas en sus propiedades; creían necesario invertir todo el esfuerzo esclavo en la producción de azúcar porque de hacerlo con estos cultivos resultarían al final poco rentables por sus escasas durabilidades.

Otra de las variantes utilizadas por los amos para librarse del suministro de viandas, aunque no en todo momento ni en la totalidad de los ingenios del país, fue dejarlas a merced de la producción de los conucos donde se cultivaba un poco de todo, si bien en los sembrados lo que más predominaba era el boniato, el tubérculo de mayor rendimiento por área. A partir de 1840 fue cuando más se permitió a los esclavos trabajar los conucos para el aprovechamiento individual, incluida la venta libre de los productos obtenidos. Y gracias a los cultivos salidos de estas minúsculas parcelas y a la crianza de animales domésticos, muchos esclavos pudieron sobrevivir a los años de crisis, y mientras se le permitió explotar ambos recursos tuvieron garantizada parte de su dieta alimentaria y en ocasiones la de los amos.

En cuanto al número de comidas al día y al tiempo dispuesto por los amos para que los esclavos se alimentaran,

⁷ En el Archivo Histórico Provincial de Santiago de Cuba (AHPSC), existe un vale de compra con una amplia relación de alimentos para el cafetal, la hacienda y el ingenio «Sta. Teresa Suen a el Agua», propiedad de doña María Loreto de Hechavarría, en 1832, y que corrobora lo aquí expresado. (AHPSC, fdo. *Juzgado de Primera Instancia de Santiago de Cuba*; subfdo. *Esclavitud*, leg. 579, exp. 2 del año 1832).



Figura 3. Plantación en la Manigua. En *La Ilustración española y americana*. Colección de Manuel Fernández Santalice.

siempre hubo sus variaciones, y éstas han de verse como específicas de cada sector productivo y en dependencia de sus complejidades internas.

Como norma, se daban dos comidas, aunque existieron dueños que en los momentos de crisis sólo dieron una y otros que en época de bienestar la aumentaron a tres, excluyéndose el desayuno, no incluido en la alimentación reglamentaria de las plantaciones. El no desayunar es una de las malas costumbres impuestas por los esclavistas a los negros que se extendió, por la falta de recursos económicos, al resto de las clases más desposeídas de los campos y ciudades. En la actualidad, vigente en muchos de los sectores de la población cubana, a quienes sólo basta tomar una pequeña taza de café al levantarse, manteniéndose así hasta la hora del almuer-

zo. Aquí coincido con Moreno Friginals (1978: t. II, 59) en que éste «es uno de los muchos y perjudiciales hábitos derivados de la esclavitud hoy sumamente difícil de desterrar».

Para los esclavos de las plantaciones azucareras –y no en todos los ingenios del país–, el primer alimento del día consistía en un trago de aguardiente de caña puro nada más levantarse y luego, entre las comidas, lo más que bebían era el zumo de la caña o tomaban directamente azúcar.

R. R. Madden (1964: 173) señala como excepción de los ingenios de Occidente que visitó (1839) el de «Santa Ana» de Francisco de La Luz, jurisdicción de San Antonio de los Baños, donde daban tres comidas al día; y al cabo de los años (1867), S. Hazard (1928: t. II, 200) escribe: «Es un espectáculo enteramente nue-



Figura 4. Esclava de plantación.
Dibujo de Martha Mosquera.



Figura 5. Esclavo de plantación.
Dibujo de Martha Mosquera.

vo ver a esa gente, a las once de la mañana, cuando interrumpen el trabajo y se reúnen para engullir sus raciones, que sólo les sirven una vez al día».

Por lo general, la primera comida y la más importante del esclavo se la daban entre las 11 y las 12 o entre las 12 y 13 horas, el único momento intermedio para que descansara; luego volvía al trabajo y antes de dormir hacía la segunda comida, ya confeccionada en el barracón.

En tiempo de zafra existieron ingenios y cafetales donde se laboraba de día y de noche. R. R. Madden (1964: 182) dice que en el cafetal de don Antonio García, de 200.000 matas, una producción de 1.300 quintales de café y 110 hombres, «los esclavos trabajaban desde las cuatro de la mañana hasta las doce, comían entonces y tenían una hora libre; a la una iban para el campo y traba-

jaban hasta las ocho; es decir, tenían quince horas diarias». Y que en una plantación azucarera de 300 esclavos lo corriente era que iniciaran el día a las tres de la mañana o las dos, si era época de molienda; pararan al medio día, con una hora para comer; y de nuevo a sus ocupaciones, donde se laboraba hasta las veinte horas o algo más en molienda. Después una segunda comida, que se hacía ya en los barracones, y el tiempo para el sueño de cuatro horas y media a seis (Madden, 1964: 183).

Como se ve, la vida del esclavo de plantación permanecía estrechamente vinculada con las labores a que se destinaban y ellos contaban con muy pocas horas libres. Posiblemente los menos que tuvieron la dicha de vivir de forma individual pudieron tener una vida más llevadera o al menos diferente a las de los barracones; porque para el negro,

bajo el yugo esclavista, convivir en familia fue una aspiración tan soñada como la libertad y sólo en los bohíos el africano recobró parte de su intimidad.

Muchos de los barracones cubanos fueron de una sola nave, con un pasillo central y un colgadizo por cada frente donde se cocinaba durante el día. Como en Brasil, este modelo de barracón-nave no contaba con cocina independiente y en los colgadizos se hacía engorroso tanto distribuir el rancho como guisar con los fogones de leña. Fue a partir de 1855 cuando comenzaron a construirse en los principales ingenios de la región Habana-Matanzas, Trinidad, Remedios y Sagua los barracones de patio, algunos con cocina al centro, pozo de agua o cañerías conectadas a un tanque central que alimentaba un *donkey* en el batey, y otros hasta con chiqueros para los puercos.

J. Pérez de la Riva (1978: 28) comenta que «en el ingenio “Armonía” de Miguel Aldama se había instalado en la cocina un aparato de vapor capaz de preparar alimentos para 500 personas en el breve espacio de tiempo de media hora». Landa (1886: 110) también recomendaba en su época fabricar, junto a la cocina, «un comedor techado sobre horcones [...] con una mesa de tablonos a todo lo largo y asiento corrido de tablonos por los dos frentes a lo largo de la mesa»; última idea que en la práctica fue menos frecuente. Como bien indica Pérez de la Riva (1978: 28): «mientras duró la esclavitud los negros siguieron comiendo su rancho sentados en el suelo».

Ya dentro del barracón, el esclavo no tuvo otra elección que circunscribir su libertad a cuatro paredes; y entonces, además de establecer divisiones y subdivisiones en su cuarto-celda y de guisar combinaciones de alimentos bastante limitadas, construyó barbacoa para guardar sus cosechas, crió gallinas y con parte de su comida alimentó un cerdo. Último de los sacrificios que al final casi nunca revertía para su consumo, sino que vendía con la mayor aspiración de comprarse ropa nueva y divertirse con alcohol, música y baile, robándole tiempo a las pocas horas de sueño.

Un cálculo bastante conservador del valor energético-alimentario de un esclavo de ingenio azucarero lo ofrece M. Moreno Fraginals. Los más de 50 libros de contabilidad que revisó en el Archivo Nacional de Cuba son muestras más que

suficientes para confiar en sus conclusiones, válidas además para las restantes plantaciones del Caribe:

«Se daba al esclavo diariamente unos 200 gramos de carne o pescado salado (base cruda), que debieron proporcionar, aproximadamente 70 gramos de proteína animal, 13 gramos de grasa, y unas 380 calorías. Los 500 gramos de harina de maíz (u otro sucedáneo) entregaban un suplemento de 15 gramos de proteína de origen vegetal y calorías más que suficientes para el trabajo diario.» (Moreno Fraginals, 1983: 38-39.)

Si bien aclara este autor que «esta alimentación, aunque relativamente rica, era deficitaria en múltiples elementos nutricionales, y aunque los esclavos no pasaban hambre física, sí tuvieron permanentemente hambres específicas» (Moreno Fraginals, 1978: t. II, 59, nota n.º 86). Criterios bromatológicos que para entonces muy poco se tuvieron en cuenta a la hora de planificar la poco variada dieta en la plantación:

«El esclavo, que desde el punto de vista productivo fue considerado un equipo, desde el punto de vista nutricional fue estimado un mecanismo *ingesta-excreta*, que requería una determinada cantidad diaria de combustible o fuente de energía (comida) para cumplir su trabajo y asegurar su existencia útil durante el tiempo calculado de depreciación.» (Moreno Fraginals, 1983: 38.)

De esta forma se explica las tantas calorías que consumía el esclavo de plantación durante su vida útil a la producción de azúcar, muy superior a las de muchos pueblos africanos de donde procedían y a la de una buena parte de los campesinos cubanos durante las guerras independentistas (Sarmiento Ramírez, 2006^a).

Pero tampoco a los negros cimarrones les resultó fácil obtener una alimentación diaria. Aun cuando el contacto directo con la naturaleza cubana les permitió poner en práctica todas sus habilidades en beneficio de su subsistencia y bienestar, al ubicarse los palenques en lomeríos y cavernas los medios de subsistencia escasearon. Muchos de los esclavos fugitivos, aunque en ciertos períodos del año podían consumir deter-

minadas viandas, frutas silvestres y obtener carne del monte, las más de las veces jutía y puerco jíbaro, vivían del hurto en las regiones circundantes y de víveres y otros artículos de primera necesidad que les suministraban las dotaciones de los ingenios y cafetales. Sólo los que pudieron organizarse en comunidades contaron con alimentos más estables. La práctica de la agricultura, principalmente el sembrado de plátanos, yuca, boniato, maíz y ñame, la crianza de cerdos y gallinas en plena libertad, el consumo de leche fresca de vaca y de miel de abeja, y hasta la elaboración de tasajo y carne ahumada, conformaron el comer de los negros cimarrones.

Todos estos alimentos se mencionan en *Diario del Rancheador*; el testimonio de Francisco Estévez (comarca de Pinar del Río, 5 de enero de 1837 al 19 de mayo de 1842), copiados por su hija y transcritos por Villaverde (1982). De igual forma, cuando Esteban Montejo narró a M. Barnet su vida en el monte como cimarrón manifestó:

«Lo que más me gustaba era la vianda y la carne de puerco. Yo creo que por eso yo he durado tanto; por la carne de puerco. La comía todos los días y nunca me hacía daño. Para conseguir cochinos yo me acercaba a la sitiería por la noche y hacía que nadie me sintiera. Me le tiraba por el cuello al primero que veía y con una sogá bien apretada me lo pasaba al hombro y echaba a correr, tapándole el *jocico*. Cuando encontraba donde acampar me lo acostaba a un lado y me ponía a mirarlo. Si estaba bien criado y pesaba veinte libras más o menos, entonces tenía la comida asegurada para quince días.

De cimarrón andaba uno medio salvaje. Yo mismo cazaba animales como las jutías. La jutía es muy correntona y para cogerla había que tener fuego en los pies. A mí me gustaba mucho la jutía ahumada [...] Antes yo cogía una jutía y la ahumaba sin sal y me duraba meses. La jutía es la comida más sana que hay, aunque lo mejor para los huesos es la vianda. El que come vianda todos los días, sobre todo malanga, no tiene problemas en los huesos.» (Barnet, 1968: 47.)

De la alimentación esclava en las áreas urbanas se ha acumulado menos información que la de los campos. La genera-

lidad de los viajeros y cronistas de la época que centraron sus expectativas en el vivir de las principales ciudades de la isla poco profundizaron en las interioridades de los esclavos que las habitaban. Por esta limitación, siento no contar para este parte del estudio con libros de contabilidad, como los existentes de los ingenios, listas de compras o cualquier otro inventario de alimentos pertenecientes a las viviendas urbanas con incidencia en los esclavos. Mientras tanto, mantengo la hipótesis de que los alimentos básicos establecidos para los esclavos siempre fueron los mismos en los campos y en las ciudades; porque en la práctica esto tuvo que ser así y, de no ser cierto, cómo podría sostenerse día tras día un número tan considerable de esclavos urbanos. Como más arriba explico, en los códigos negros y en el Reglamento de 1842 no se establecen diferencias entre los alimentos del esclavo de plantación y los alimentos del esclavo urbano, y siempre los víveres importados hacia este fin fueron los mismos. Los domésticos, que en muchas familias distinguidas llegaron a ser numerosos, no se excluyen de esta dieta básica, ya que no siempre pudieron alimentarse de las sobras de sus amos. Según observaciones de Jameson (1821 *apud* Pérez de la Riva, 1981: 54, nota 3), en 1820, algunas casas habaneras no tenían menos de sesenta esclavos; y veinte años después, M. Santa Cruz y Montalvo, condesa de Merlín (1981: 107), lo corroboraba en sus *Cartas* cuando describía la casa de su tío, con «más de cien negros para su servicio en la ciudad». De todos ellos, tal vez sólo fue la servidumbre más próxima a sus amos la que pudo alimentarse con las comidas que a éstos sobraban.

Visto desde otro ángulo, tal como sucedía en las plantaciones, el esclavo urbano se preocupó por incorporar a su dieta diaria todos los alimentos propios de su entorno y, en ausencia de los beneficios proporcionados por los conucos, buscó emplearse en las elaboraciones de dulces, frituras y otros comestibles, para con éstos, y los demás medios pecuniarios auxiliares, obtener un poco de dinero y pagarse algún que otro capricho. Tal vez así la alimentación de los esclavos en las ciudades pudo ser ligeramente más variada que en las plantaciones: contaban con todo lo que en los campos se producía y al mismo tiempo se estaba más cerca de



muchos de los alimentos importados y que difícilmente podían llegar a las tabernas de los bateyes. Sin ser algo frecuente, por los excesivos precios, llegaron a darse sus gustos; pero nunca con la comida como lo hicieron con el vestir (Sarmiento Ramírez, 2004: 318-330).

En las principales ciudades, con énfasis en la capital del país, prevaleció como alimentación esclava la carne, el plátano, la harina de maíz y el arroz. Por lo general el consumo de tasajo alternó con el de la carne de res fresca y fue menor el del cerdo y el de las aves. Unido a las distintas viandas que acompañaban las comidas, la harina de maíz se mantuvo como base de la alimentación de la servidumbre urbana; aunque una variante manifiesta, respecto a lo que se estipulaba para las plantaciones, fue que, además de esta harina, se les suministraba arroz con bastante regularidad; alimento con-

sumido sobre todo por los braceros de los muelles y por los que se alimentaban a cuenta del Estado, no frecuente en los ingenios, cafetales, vegas, minería de cobre, así como en los trabajos de construcción ferroviaria donde se reservaba para los asiáticos. También, además de La Habana, en la ciudad de Santiago de Cuba se hizo un mejor uso del pescado fresco y en determinados momentos se contó, como caso excepcional, con la harina de trigo.

De la per cápita diaria y del valor nutricional de la dieta urbana tampoco se ha encontrado referencia alguna que merezca un razonamiento de mayor profundidad. Ni los viajeros ni los cronistas de la época se pronunciaron al respecto, y en los estudios más actuales sobre la esclavitud negra en Cuba sólo se analiza la dieta del esclavo azucarero. No obstante, como antes expresé al hablar de las áreas

Figura 6. Esclava doméstica. Dibujo de Martha Mosquera.

Figura 7. Esclavo urbano. Dibujo de Martha Mosquera.

rurales, las cantidades no eran las mismas para todos los esclavos, y éstas variaban en dependencia de las distintas ocupaciones a que se destinaban y más aún al poder adquisitivo de los amos.

Por imposición de los amos o tal vez por gusto propio, el plátano fue el alimento común de los negros esclavos en toda la América. Así se verifica en el área equinoccial en las obras de L. Fernández (1883: t. III, 380; 1886: t. V, 491), con relación a Costa Rica, M. Serra y Sanz (1908: t. VIII, 76-77), en lo referido a Panamá, y A. Narváez y de la Torre (1892: t. II, 192) y V. M. Patiño (1990: t. I, 51), tocante a Colombia.

Se conoce por M. Acosta Saignes (1967: 160-162) que en Venezuela se les daba a los negros esclavos de las minas de Coroteo carne y maíz, y que esta alimentación se completaba con algunos frutos cultivados en los conucos; porque el pescado seco y salado, aunque se consumía, principalmente se reservaba para el jueves y el viernes santos.

Casi el mismo patrón que se implantó en las islas inglesas. R. S. Dunn (1972: 278) anota que la dieta del esclavo «consistía en magras raciones de maíz, plátanos, batatas dulces [boniato], guisantes y judías, completadas con un poco de pescado en salazón». Y prosigue:

«se acostumbraba dar a los negros los cadáveres de los caballos y de las reses muertas por enfermedad. Los sábados, los amos daban generalmente a cada familia negra un cuarto de ron y otro de melaza para consumo de fin de semana [...] Las gachas de maíz, plato llamado *loblolly* por los esclavos blancos, no les gustaban a los negros [...] preferían asarlo y comerlo directamente en la panocha, lo que a los ojos de los ingleses era comida para el ganado.» (Dunn, 1972: 278-279.)

También J. Luffman escribió en 1789, respecto a la alimentación de los esclavos en las Islas Antiguas:

«La ración semanal de un negro que trabajaba en el campo es de tres a cuatro cuartos de judías para caballos, arroz o maíz, con tres o cuatro arenques ahumados, o un trozo de carne de vaca salada o de cerdo, de un kilo de peso; pero cuando las fincas tienen provisiones como ñame, eddas [sic], maíz de

Guinea, patatas dulces, plátanos y bananas, se sirven en lugar de lo anterior y en lo posible en la misma proporción.» (Luffman, 1789, *apud*. Abrahams y Szwed, 1983: 331.)

Como se lee, los alimentos reglamentarios de los esclavos negros en América, los que los amos les imponen principalmente en las plantaciones, fueron siempre los mismos y, aunque mantuvieron ciertas variaciones específicas en el momento de elaborarlos, el esquema nutritivo se asemeja desde la factoría de la costa del mar hasta los barracones. En la bibliografía de la época esto se resalta; si bien estoy totalmente de acuerdo con J. Laviña (1989: 35-36) en que «es imposible establecer una tabulación de valores proteínicos, vitaminas e hidratos de carbono que ingería el esclavo en la jornada de trabajo [tanto en los campos como en las ciudades], porque los valores dietéticos varían por la forma de preparación de los alimentos, la parte del animal ingerida y otras variables», donde agrego muy fundamentalmente el estado de conservación.

En la mala calidad de los alimentos dados a los esclavos por sus dueños, acaso si sólo se analiza la crisis sufrida durante la primera etapa del gran *boom* azucarero-esclavista se podría confiar en que fue un problema circunstancial; pero sucede que la misma situación se mantuvo en Cuba desde la llegada de los primeros africanos hasta el cese de la esclavitud. Y es que los alimentos no podrían ser mejores, comprados en grandes cantidades, a precios muy bajos y con pésimas condiciones de transporte y almacenamiento.

El tasajo y el pescado salado eran de tercera y cuarta clase y llegaban a la isla casi siempre rancios; muchas de las veces, al tenerlos por tiempo almacenados en lugares húmedos y sin la suficiente ventilación, concluían podridos. Los alimentos farináceos, además de añejos, tenían bichos, lo que hacía que fueran poco nutritivos y causantes de enfermedades; lo mismo sucedía con el arroz y los frijoles. Únicamente las viandas, porque requerían un rápido consumo, se salvaban de tal situación y aun así no faltaron propietarios de esclavos que lo más que compraban a los campesinos eran los residuos de plátanos, boniatos, yucas, calabazas u otros frutos.

III. Aportes africanos a la cultura alimentaria cubana

Los negros africanos han dejado como huellas en el pueblo cubano, más que la presencia de diferentes plantas y animales para alimentarse, la conservación de sus rasgos culturales integrados, además de en la cocina, en las restantes manifestaciones de la cultura material y espiritual. En la gastronomía, a través de los nombres que dan a los comestibles, en ciertas mezclas o combinaciones de platos –sobre todo en las diversas formas de prepararlos–, en señalados gustos y costumbres a la hora de ingerir los alimentos y en determinados utensilios vinculados con la culinaria. Estas influencias predominan quizás por la inmediatez que los elementos del hábitat tropical caribeño les prestaban, ya que no hubo ruptura entre el entorno africano y el medio cubano, o tal vez porque la representación africana llegó a constituir una proporción poblacional considerable, con una fuerte personalidad característica. Después de los inmigrantes hispánicos, han sido los que más han aportado a la cultura alimentaria cubana.

En un estudio como este, por muy sintetizado que sea el corpus alimentario del esclavo negro en Cuba y constreñida la tesis de sus aportes a la formación de una identidad colectiva caribeña, primeramente ha de puntualizarse que, además de prestarles los elementos del hábitat tropical de los territorios bañados por el mar Caribe y constituir una proporción poblacional considerable, los conocimientos transportados por los nativos africanos, vía memoria cultural, estaban estrechamente ligados a las prácticas religiosas. Al igual que en el resto de los países americanos receptores de negros esclavos, en Cuba el africano continúa practicando su religión, sincretizada con el catolicismo, aglutinante de las demás manifestaciones culturales, y de esencial pervivencia en sus hábitos alimentarios.

Esas creencias explican cómo individuos de entre 15 a 20 años, en su mayoría varones y provenientes casi todos de pueblos ágrafos –donde la asimilación cultural se efectuaba únicamente mediante la transmisión oral, con el mayor acervo del saber en la mente de los ancianos y la ocupación culinaria, generalmente, reducida al quehacer femenino–, pudieron conservar, a pesar del desarraigo al que

fueron sometidos, ciertas formas de preparación de comidas, como las tomadas de los pueblos y culturas yoruba. F. Ortiz (1966: 65) afirma que en las religiones afrocubanas no han desaparecido ciertos platos africanos y otros surgidos de la creatividad criolla gracias al arraigo ritual que en ellas se ha mantenido.

También hay que puntualizar que los individuos transportados de África no pertenecían a una sola cultura y religión, y que provenían de ámbitos geográficos distintos. Los negreros, desde el momento de sus capturas y todavía mucho más en las plantaciones, tuvieron como regla invariable mezclarlos para evitar motines o rebeliones. Determinación que condujo a la interrelación de culturas y, por tanto, a la confluencia de las diversas gastronomías, con particularidades bastantes visibles.

No considero inútil reiterar que la defensa y conservación de los rasgos culturales autóctonos entre los africanos y sus descendientes estuvo muy lejos del vivir de las plantaciones, donde, de forma obligada, los esclavos compartían, además del trabajo, el mismo albergue e igual vestido y alimentos dados por los amos. Lucumíes, carabalíes, congos, mandingas, gangas, minas, bibíes, ararás, etcétera, se diferenciaban en muy poco entre sí a no ser por determinados rasgos físicos en algunos de ellos; sólo como cimarrones y en determinados palenques pudieron nuevamente reunirse por naciones de origen y practicar libremente sus costumbres afines. Principalmente, fue en las ciudades, en las que se formaron los cabildos de negros, donde más se logró mantener y practicar ciertos rasgos auténticamente africanos (*vid.* Ortiz, 1921: 5-39 y 1975; Pérez de la Riva, 1978; y Franco, 1973).

Respecto a la facilidad con que los africanos se adaptaron al hábitat cubano, se ha visto que cuando llegaron a América encontraron, además del maíz, la yuca, el maní, la papa o patata, el boniato o batata, el tomate, el ají, la piña y el calabacín llevados por los portugueses a la costa occidental de África desde finales del siglo XVI. No se sorprenden al hallarse con su café de origen, la caña de azúcar, abundantes plátanos, variedades de ñames, principalmente el asiático y el ñame-coco, malangas y calabazas, arroz, el quimbombó, distintas legumbres, la más el guandú, el coco y otros frutos.

Tampoco les faltó la carne de vaca, cabra, cerdo y aves de corral, entre ellas la gallina de Guinea procedente de África. Y basándose en sus conocimientos ancestrales y con el predominio de una agricultura practicada con técnicas tan elementales como las empleadas por los aborígenes americanos en sus conucos, la púa o palo plantador, más las azadas de hierro, aplicaron toda su creatividad y otras actitudes y medios propios del sistema de plantación en las Antillas y no oriundas del África.

La alimentación del entorno caribeño y de Brasil –fundamentalmente la reposición popular– debe mucho a las aportaciones africanas; parte de origen árabe, con predominio de la miel de abeja. Fueron los negros y sus descendientes quienes más utilizaron miel en la cocina, incorporaron coco al maíz y al dulce de leche e introdujeron la pasta de maní. Con los tallos de la fruta bomba primero y más tarde con el fruto verde, confeccionaron un sabroso dulce en almíbar. Afianzaron el gusto por las ensaladas de verdolaga y de bledo blanco, y en el proceso de aculturación alimentaria, lograron dar con el quimbombó una fisonomía muy notable a los platos africanizados. Asimismo, utilizaron el envoltorio de hojas de plátano para salcochar determinadas pastas y, entre las especias, la pimienta y el jengibre fueron de las que más emplearon.

En África, con pueblos esencialmente agrícolas, el maíz y la yuca llegaron a ser tan fundamentales en la alimentación como el sorgo y el mijo, mientras que la ganadería no era extensiva, por lo que tuvo un valor económico poco significativo.

En los pueblos yoruba, los complejos alimentarios sudaneses y malayos parecen haber sido los que más aportaron a la agricultura de subsistencia; los sudaneses con el sorgo, el mijo, la calabaza, el sésamo y la palma, de gran valor económico, por ser de donde se obtiene el vino y el aceite; y los malayos, más adaptables a las condiciones tropicales de Nigeria, con el taro, el ñame y el plátano, que se convirtieron en alimentos de primera importancia en la dieta de los habitantes de esta última área hasta la llegada de los europeos (siglos XVI a XVIII) con las plantas americanas: maíz, yuca, maní, papa, tomate, pimienta, piña, boniato, calabacín, etc.

De todos estos cultivos, mientras que en el norte yoruba, en las sabanas del altiplano, el mijo continuó siendo el alimento más importante, en las áreas húmedas de la zona costera y Sur del altiplano los frutos americanos ganaron en importancia, sobre todo el maíz, que rivalizaba en primacía con el ñame.

En cambio, en los pueblos yorubas el ganado vacuno era muy escaso y por lo general los cerdos no se utilizaban como alimento. Las gallinas y sus huevos eran parte importante de la dieta; aquéllas las empleaban principalmente en los sacrificios y los huevos, en la adivinación. Los pueblos del Sureste dedicaban tiempo a la cacería, y tanto en las áreas costeras como en los ríos la pesca era una actividad muy importante.

N. Villapol considera que la costumbre tan popular en Cuba y en otras islas del Caribe y Brasil de mojar granos secos de leguminosas para luego pelarlos y molerlos crudos, adicionándoles ajos, ajíes picantes, etc., y freír la masa en grasa para obtener pequeños bollos o frituras, es común a la de diferentes países de África. Encuentra similitud entre el *pilón* o *pilau* de las áreas rurales de la América negra y «una gran pieza de madera cóncava, a manera de vasija, donde en las áreas rurales de Nigeria depositan las raíces farináceas y otros alimentos para ser aplastados o majados a golpes por una gran pieza de madera que sirve de mano» (Villapol, 1997: 332). Atribuye a la cultura africana «el uso de atoles, papillas farináceas, etc., en la alimentación del niño en la etapa de destete, y el predominio de las grasas en salsas y guisos, cosa esta que tal vez se explica por el alto contenido de alimentos ricos en carbohidratos de la dieta» (Villapol, 1997: 333). Además, destaca otras similitudes en la preparación de alimentos:

«En Cuba, Puerto Rico, la República Dominicana y otras zonas del Caribe se emplea para cocinar, y a modo de condimento básico, una salsa que llaman sofrito. Generalmente está compuesta de cebollas, ajos, pimientos y tomates. En algunas islas se usa bija o chicote para darle color amarillo a la grasa. Aunque este tipo de preparación puede encontrarse en la cocina de muchos pueblos que no tienen herencia africana, es curioso cuánto parecido hay en-

tre ella y la salsa «ata» de la cocina yoruba, que vimos preparar en Nigeria occidental. En ciertos pueblos de influencia africana, especialmente en el Caribe, existe la costumbre de dar color amarillo a la grasa comestible, usando para ello la bija. Es posible que esta costumbre se centre en el interés de imitar el color natural que tiene el aceite de palma africano. Cuando esta grasa coloreada con bija se emplea en la preparación del sofrito, éste adquiere un parecido todavía mayor a la salsa ata. Pero es bueno consignar que, aunque ambas salsas logren un gran parecido formal, se usan de distintas maneras en África y América. En el Caribe, el sofrito constituye una base para cocinar otros alimentos en la misma cazuela. En Nigeria observamos que en su empleo común es vertida encima de preparaciones hechas con harina de raíces farináceas como el ñame, la yuca (mandioca), la malanga o con ciertos cereales.» (Villapol, 1997: 336.)

Hacia los primeros veinte años del siglo XVII, en la enorme cuenca del Congo y en otros territorios vecinos, la yuca sustituyó a la harina de sorgo como alimento básico. Hasta cubrir todas las regiones del África central, la yuca amarga encontró grandes potencialidades agrícolas y se convirtió en un cultivo fundamental para muchos pueblos, lo que no sucedió con el maíz. De igual manera, el ají americano (*nungu*, *ndungu* en congo) operó una revolución en el gusto africano, sobre todo en las poblaciones antes enunciadas, donde quedó como el condimento esencial, engendrador, junto con la nuez de palma, de la salsa *mwamba ngazi*.

A diferencia de los pueblos yoruba, además de la agricultura para la subsistencia, la caza y la pesca, en el Congo lo esencial de la alimentación provenía de los animales domesticados. Tenían numerosos rebaños de vacas, bueyes, ovejas y cabras, que, junto a las gallinas y los cerdos, los cereales, tubérculos como el ñame y la yuca, la nuez de cola (*nkazu*), el maní, el vino y el aceite de palma, de frutas como las piñas, los bananos y el coco, la miel de abeja (*nyosi*), más las especias, formaban una base alimenticia rica y diversificada.

En la gastronomía del antiguo Congo se inscriben variados platos elaborados

con yuca; además de salcochada, se hacía en forma de harina (*mfufu*), cocinada con el caldo de la carne, como reemplazo de los cereales. Asimismo, la yuca se empleaba en la preparación del *chikwan-ge* y el *sakasaka*, invenciones que aparecieron a finales del siglo XVIII, y fundamentalmente en la *ntooba*, las hojas cocinadas y luego servidas a la manera de las espinacas. Con las hojas de yuca majadas y el maní o cacahuete se inventó el singular *ndyengelele*; también se empleaba esta última planta leguminosa para sazonar los pucheros y su aceite era imprescindible en la cocina. Como el maní, el pistacho se utilizaba en pasta para sazonar los guisos.

Según F. Ortiz (1975: 66), muchos otros calificativos de ciertos alimentos y bebidas usadas en Cuba tienen origen africano. Por ejemplo, el *afió*, nombre utilizado para cierto tipo de yuca en el Departamento Oriental de la Isla; *fión* se le dice en mandinga a determinados tubérculos, y *afiaiò* en lengua efik a cierta planta, mientras que en afiak *afiaiò* significa raíz y bola de masa comestible. Además, refiere tan acucioso investigador que es vocablo africano –al parecer del Congo– *aji-jiji* y *aji-guagua*: el primero utilizado por los bantúes para significar la mayor intensidad del picante y el segundo es una traducción de cierto calificativo insultante y pícaro que el vulgo daba en Cuba al más picante de los *ajíes*.

Por cuestión de espacio, sólo destaco algunos de los platos africanos que más han contribuido al enriquecimiento de la gastronomía popular cubana, seguidos de otros que son propios de los *orishas* o *dioses* de la *santería*, el nombre popular con que el pueblo de Cuba ha bautizado a la *Regla de Ocha*; y, por último, incorporo las bebidas.

Funche: conocido así en el occidente de Cuba y en el oriente como *serensé*, es muy común en el resto de las Antillas y en otros países americanos. En los pueblos congos al millo molido y guisado le llamaban *fundy*, y hoy se sigue diciendo así a todas las harinas y potajes, mientras que el término *funche* sólo se emplea para los platos hechos con harina de yuca, que se comen con salsa o caldo de carne o pescado. En Angola, al *fundy* lo llamaban *nfungi* (Ortiz, 1975: 66). En las plantaciones cubanas, esta especie de

salcocho⁸ los negros lo elaboraban de maíz seco molido, plátanos, boniatos o ñames, agua, sal y manteca, mezclado con huesos de res, tasajo o sebo. Fue el plato más característico de la esclavitud que se hizo típico a fuerza de la costumbre impuesta por los amos en las plantaciones. Sin embargo, merece puntualizar que a lo largo y ancho de la isla existieron distintas maneras de elaborar el *funche* o el *serensé*, por lo que este plato no tuvo una fórmula única; diferencias que igualmente se observan en otros países americanos, lo que demuestra que no porque se partiera de una misma dieta básica establecida por los amos los esclavos mantuvieron iguales regímenes alimentarios.

Calalú: el *obbé* de los negros yorubas, es un potaje elaborado con tallos y hojas de calabaza, papaya, malanga, verdolaga, tomate, yuca y boniato picados y cocidos con sal, vinagre, manteca o aceite. Los afrohaitianos le agregaron el *bledo* y otros vegetales. Conforme a lo que expresa F. Ortiz (1966: 66), «entre los mandinga, *calalú* es una especie de yerba, y *Kalalú* quiere decir “muchas cosas”». A propósito, para entonces el alimento de los mandingas en su país de origen era preferentemente de arroz, pescado y un poco de carne (Ortiz, 1975: 72).

Fufú: de ñames o plátanos hervidos amasados, es uno de los platos más comunes en África, cuyo vocablo se extiende más allá de la región bantú. En el Caribe es de las comidas más características de los negros africanos, habitantes tanto de las colonias españolas, francesas e inglesas, y todavía muy popular entre toda la población. F. Ortiz dice que esta voz en general se aplica a cualquier otro plato africano basado en harina y que probablemente derive de la voz inglesa *fdo-ford*, usada por los negreros en la jerga de la trata. Este etnólogo cubano advierte, además, que el fufú entre los hausas es una mezcla de ciertas semillas y hojas comestibles; que en el Congo se le llama *mfybfu* a la harina de yuca; en Ashanti los ñames o plátanos, se hierven y se amasan en un mortero, luego se prepara en forma de albóndiga y se echa a la sopa: lo más próximo a la preparación del fufú afro cubano; la misma fórmula que en Akra, pero agregándole casabe y sin echarlo a la sopa; y en Dahomey es un plato indígena a base de maíz, pescado y aceite de corajo. Este

conjunto de vocablos deriva de fufú, «blando», el color de la harina o masa de yuca, plátano, etc., que es como decir *manjar blanco* (Ortiz, 1975:65-66). En Cuba el fufú se hace principalmente de plátanos verdes, los más tiernos, aunque dependiendo del gusto pueden ser pintonos; se puede comer solo, relleno con carne de cerdo frita o chicharrones, o servirse de guarnición en cualquier tipo de carne guisada.

Congrí: Entró en Cuba vía Saint-Domingue, a finales del siglo XVIII. El *congró avec de riz* de los francohaitianos, hoy *pois collé* en Haití. En el oriente cubano, elaborado con frijoles colorados guisados y revueltos con arroz blanco, trocitos de carne de puerco o chicharrones. En la parte occidental: *moros y cristianos*, donde los frijoles, en vez de colorados, son negros.

Además del *funche*, el *calalú*, el *fufú* y el *congrí*, predominaron, entre otros platos, la harina de maíz cocida con carne y sal, el plátano verde salcochado o asado con tasajo, y el ñame, la malanga y la calabaza con tasajo. El frijol *guandú*, extendido entre los afro cubanos, aumentó su consumo en guisos y mezclados con arroz a partir de la llegada de los francohaitianos.

F. Ortiz ha recopilado muchos de los platos especiales de los *orishas* o *dioses* de la *santería* que todavía se conservan en sus ritos propios. En la revista *Casa de las Américas* aparece una resumida pero meritoria explicación de esta «cocina afro cubana», de la que sólo expongo una mínima muestra:

Acará: Croquetas o bollos de harina de frijoles y jengibre, cocidos con aceite de corajo y pimienta negra.

Ekuru: Se hace una pasta de *frijoles de carita* pelados, machacándolos con una *china pelona* sobre una piedra lisa o mármol. Esta pasta se echa en una cazuela con manteca de corajo, y una vez revuelto todo ello, con una cuchara de güira se coloca la pasta para ser envuelta en hojas de plátano, como *tamal*, y se cocina al baño maría. No se le echa sazón alguna, ni siquiera sal; pero se le da color con bija.

Aggüidí: Harina de maíz agriada con zumo de limón y algo cocinada con azúcar prieta; luego se envuelve en porciones en hojas de plátano atadas con ari-

⁸ Creo válido que se establezca la diferencia entre *salcocho* y *sancocho*, de uso indistinto en el habla popular cubana. El *salcocho*, que define la Real Academia Española como «preparación de un alimento cociéndolo en agua y sal para después condimentarlo», en Cuba es el nombre que adquiere inicialmente esta típica comida de esclavo. La expresión: *eso es salcocho* es igual a decir *eso es comida de esclavo*, refiriéndose a una mala comida. El *sancocho* es la «olla compuesta de carne, yuca, plátano y otros ingredientes» y en algunas zonas es igual a decir *ajiacó*, como también nombran a este plato en Santo Domingo (*vid. infra*). Asimismo, tanto *salcocho* como *sancocho* se dice por extensión a todo guiso mal hecho o insípido (*vid. Ortiz, 1985; Malaret, 1937; y Friginals, 1978: t. II, 57-63.*

que, como peloticas o albóndigas, y se acaban de cocer al vapor.

Amalá: Harina hecha de plátano verde salcochado que después se seca al sol y se cocina con agua. También se hace con harina de maíz «sin pajuza» en agua bien hirviendo durante unas tres horas hasta que se pone espeso.

Baba: *Quimbombó* cocinado con harina de maíz en caldo de gallo.

Ekó: Se hace con granos de maíz. Se remojan, se muelen con piedra dos o tres veces, se pasan, repetidamente con agua por un *jibe* de paño «para que suelte el majarete», y con esa pasta se hace como tamalitos. O se toman con agua, como si fuera café, en cuyo caso le dicen *oggodó*. O lo ponen unos días en agua para que fermente y le dirán *omikán*.

Olelé: Se hace con fufú de frijoles de carita descascarados y muy molidos, sofrito con sal y manteca de corajo.

Ochinchín: Es un sabroso sofrito o revoltillo seco de berzas, berro, acelgas y almendras, fritas con manteca de corajo. Generalmente se le ponen camarones de río, pero muchas veces se le echa huevo, picadillo de gallina y hasta carne de puerco.

Egunsí: Pequeños queques cocidos al horno, hechos de una pasta de almendra, verdolaga, harina de maíz ya cocinada, miel y azúcar prieta, todo bien batido.

Eguá: Fufú de «frijoles de carita», salcochados con agua de palitos de hoja de plátano, lo cual pone la pasta prieta, que luego se sofríe con sal, mucho ajo, cebolla y manteca de cerdo.

Asará: Es un refresco hecho de *ekó* disuelto en agua y azúcar, que se usa para criar. A veces los criollos le echan leche.

Cbequete: Es una bebida hecha con maíz tierno tostado que se pone a fermentar de un día para otro con una tusa de maíz quemado, cocimiento de yerba luisa, naranja agria sin cáscara ni semilla, y melado con azúcar. Se parece a la antigua *chicha* americana, de la cual quizá debieron de aprenderla los africanos (Ortiz, 1966: 16-22; 1956: 671-678; 1923: 329-336; 1924: 401-423; 1925: 94-112).

De las bebidas, F. Ortiz considera africanas: el *pru*, de uso preferente en el oriente cubano, la *aloja* o *agualoja*, que es para los bantúes la raíz o *loba* o *lwba* (el vino de palmera o cerveza que fabri-

can los negros); la *sambumbia*, con raíz *mbi* que en bantú significa malo, abominable, criminal, lo mismo que *mambí*, el vocablo utilizado por los españoles para nombrar despectivamente a los insurrectos cubanos (*vid.* Sarmiento Ramírez, 2006^b: 103-139); y la *champola*, nombre tan próximo al de *chambola* que, en lenguaje *sereré* del Senegal, significa melón y los negros en Cuba pudieron aplicar a la fruta de la guanábana con que se hace el gustado refresco, o tal vez provenga de la voz *sampula* que en congo quiere decir «agitar rápidamente», forma de hacer la *champola* (Ortiz, 1966: 63-65).

Pru: Bebida depurativa y refrescante. Sus componentes más tradicionales: raíz de China, raíz de amarga leña, zazafrán, cebada (para que haga mucha espuma), hoja de pimienta negra, anís, canela y azúcar; potestativos: cáscara de piña y cáscara de palo carbonero. Todo esto se hace hervir en agua, y el cocimiento es el *pru*. Sólo dura tres días... (Ortiz, 1990: 373-374).

Agualoja: Está compuesta de agua, azúcar o miel, canela y clavo, principalmente. Para hacerla: se toman dos libras de azúcar, diez clavos de especia, otros tantos granos de pimienta y cucharada y media de canela molida con una hoja de hierbabuena. Hágase una almíbar con todo esto a medio punto, cuélese después y désele punto de jarabe: embotéllese enseguida y sírvase de él cuando se quiera mezclado con agua (*vid.* Legran: [s.f.], 170).

Sambumbia: Bebida hecha de miel de caña y agua (Pichardo Tapia, 1967:542)⁹; en su elaboración: échese en una vasija como botella y media de melado de caña y como tres veces más agua, siendo esta la proporción que ha de guardar; hágase la cantidad que quiera, añádase media mazorca de maíz quemado y déjese en infusión por cuatro o cinco días, pudiendo tomarse entonces. Al que le parezca muy fuerte que le tercié con agua (Legran: [s.f.], 128).

Como se aprecia, la influencia africana en la gastronomía cubana ha sido relevante. Los diferentes vegetales, los animales domésticos, los productos acuáticos, las variadas formas de cocción y sus aderezos de especias y las bebidas construyen estructuras equilibradas de gusto en el paladar, donde lo simple e

⁹ Este refresco fue de los más usuales entre los cubanos. En La Habana se estableció su estanco desde 1761 hasta 1803. Al puesto de venta de la *sambumbia* le llamaban *sambumbiería* y en la capital fueron muy afamados, por ejemplo, el de la calle Cuba esquina a la puerta de la Punta y los del Peñón, Santa Clara y San Lázaro (*vid.* González del Valle, 1952: 227; De la Torre, 1857:161).

insípido, lo carente de sal y el amargor de ciertas legumbres y de determinadas frutas no maduras tienen muy poca acogida. En términos generales, el buen gusto africano se concreta en lo suave salado, en el dulce azucarado, la miel, lo ácido-agrio y, sobre todo, en el picante. Al decir de un conocedor de los pueblos y culturas africanas: «sabores [que] excitan al gastrónomo, al sibarita y hacen parte de los placeres del vivir» (Obenga, 1992: 87).

IV. Asimilación de los esclavos y sus descendientes de determinados hábitos alimentarios imperantes en la población cubana, más otras comidas que surgen de sus imaginaciones

De las costumbres alimenticias del país el africano asumió todo lo que le pareció conveniente, añadió otras tantas maneras en su elaboración que hicieron los alimentos más aceptables al paladar; aportaciones que deben verse más como resultado de su aculturación y menos como hábitos oriundos de África. Y en esto tal vez no existe mejor plato para ejemplificar el hecho que el *ajiaco*¹⁰: el más criollo de los guisos cubanos. F. Ortiz (1973: 154-155), para analizar *los factores humanos de la cubanidad*, se apoya en un cubanismo metafórico: *Cuba es un ajiaco*. Recurso metodológico que ayuda a que se comprenda mejor el complejo proceso en que se forma la identidad colectiva caribeña.

La mayor parte de los gustos y sabores africanos no pudieron reproducirse en el nuevo hábitat americano; pero en torno a la vida del esclavo se desarrollaron otros quehaceres culinarios que estuvieron muy vinculados al gusto por la sal y el azúcar, tanto en los campos como en las ciudades.

En Cuba, como en el resto de la América negra, el africano se acostumbró a los alimentos excesivamente salados e hizo uso del dulce en demasía. Data del período esclavista la mayor variedad de platos a partir de la carne y el pescado salado hechos por los congos y los de base azucarada elaborados por los yorubas. Si bien todos saciaban el goce por lo dulce a cualquier hora del día.

Los esclavos destinados a los cañaverales sorbían el zumo de la caña y los ubicados en los centrales tomaban el *guarapo* directamente caliente de las pailas, ingerían los trozos de *raspadura* adheridos a las resfriaderas y los tachos, robaban el azúcar de la casa de purga y el secadero, o tomaban miel de purga. Este gusto continuo de ingerir azúcar quedó como hábito alimentario cubano.

De las costumbres indígenas, el consumo de *casabe* no perduró entre los negros; la utilización del plátano hizo que disminuyera y sólo se fabricara por y para los nativos cubanos de determinadas jurisdicciones, las más orientales. En el Reglamento de 1842 se suprimen las seis libras de casabe ordenadas por el Código de 1768 y exclusivamente quedaron las viandas.

Otra de las prácticas usuales entre los esclavos para alimentarse, muy recurrente en momentos de extrema escasez y hasta para compensar el hambre diaria, era la de comer frutas del tiempo. No hubo frutas cubanas que no probasen; del mango no esperaban su madurez –dice H. B. Chateausalins (1874: 15)– y se hartaban de ellos en los meses de calor, tiempo en que sazona esta fruta; la papaya, como la naranja, además de alimentarles les refrescaba; la piña, aunque no siempre les produjo buenos efectos, y el mamey, siendo ventoso, los comían en abundancia; sabían que consumiendo guayaba cortaban las diarreas y que en exceso les producía estreñimiento; y que el coco, además de alimentarles, era el mejor diurético, por lo que con su agua intentaban combatir la gonorrea.

Los negros africanos aprendieron mucho de sus amos –en parte por imposición, en parte por imitación– y en este aprendizaje la elaboración de los alimentos y la presentación de los platos en la mesa alcanzaron un lugar predominante. En las plantaciones y en las grandes viviendas urbanas las labores de la cocina eran propias de los esclavos, porque no todos los miembros de la burguesía cubana pudieron darse el lujo de tener un cocinero francés, de moda en las casas opulentas de la época.

Las labores culinarias ejercidas por los esclavos les ayudaron a tener ciertos tratos diferenciadores y a sus amos aumentar constantemente sus valores monetarios. En los anuncios publicitarios de la época que incluyen compra ventas de

¹⁰ *Ajiaco*: Análogo a la olla española. Variadas especies de viandas y carnes, cocinadas en agua, hasta convertirse en un caldo muy grueso y succulento que se sazona con *ají guaguan*, de donde proviene el nombre. Fue el guiso típico de los indios taínos y desde el siglo XVI se hizo más frecuente entre los colonizadores-conquistadores, que le agregaron otros ingredientes. A las hortalizas, hierbas, raíces y carnes de todas clases aportadas por el primitivo cubano, con fuerte dosis de ají, el europeo agregó otros tubérculos, condimentos y la carne de cerdo y/o de res; el africano, además de ingredientes fundamentales como el plátano y el ñame, su técnica cocinera; el asiático puso sus especias; los franceses participaron con el equilibrio del sabor; y así, con otros componentes o en la misma forma de elaborar el típico guiso, los demás grupos de inmigrantes tuvieron su participación.



Figura 8. Comercio habanero de alimentos, siglo XIX. Colección de Manuel Fernández Santalices.

esclavos, una de las utilidades más consignadas era la de cocinero. F. Ortiz, en *Los negros esclavos*, relaciona no pocos de estos avisos de los años 1790 y 1865, impresos en el *Papel Periódico de La Habana* y en *El Siglo*, los cuales dan fe de tales demandas. Leyéndolos se confirma que en la isla de Cuba, donde los esclavos domésticos eran numerosos, proliferaban los cocineros y cocineras. Y sus comidas tuvieron que ser exquisitas para que muchos y muchas se mantuvieran activos por tanto tiempo en tan distinguido oficio.

En su testimonio, el alemán E. Otto (1838) explica: «El mantenimiento de las casas cuesta mucho en La Habana. Las dueñas de las casas no se ocupan de nada; el cocinero, un negro, cocina lo que le gusta» (Otto, 1843: 52). Delegación de autoridad que, en cuanto a la selección y preparación de las comidas de sus amos, se hacía comúnmente con las cocineras. Por eso, la sueca F. Bremer

(1851) manifestó con asombro en una de sus *Cartas desde Cuba*:

«Las señoras no tienen aquí muchas complicaciones con los quehaceres domésticos. La cocinera, siempre una negra —cuando la familia no tiene cocinero, en cuyo caso es un negro—, recibe cierta suma de dinero a la semana, con la cual cubre los gastos de las comidas de la familia. Va a la plaza a hacer las compras y adquiere lo que mejor le parece o lo que se le antoja. La señora de la casa, a menudo, no sabe lo que va a comer la familia antes de que los platos aparezcan en la mesa.» (Bremer, 2002: 46.)

Sin embargo, en lo fundamental, es de los habitantes más humildes de los campos y ciudades de donde los esclavos y sus descendientes adquieren los fundamentos básicos de la cocina criolla. De los campesinos la inclusión y conservación de todas las viandas. Entre

sus recetas, el uso de la manteca de cerdo y la bija, las distintas formas de elaborar el tasajo y de platos tan generalizados como el ajiaco y el puerco frito o asado; más la diferenciación en la forma de elaboración y en el gusto. En sus incursiones entre los más pobres de pueblos y ciudades, aprendieron a crear platos con alimentos menos costosos y de ínfima calidad: las *frituras* de yuca, malanga, ñame, maíz y calabaza, los *buñuelos* de yuca, malanga y ñame, otras formas de preparar los frijoles negros y colorados, los *picadillos* y los *aporreados* de carne y pescado, el puerco ahumado, variados dulces y el uso de la pimienta negra.

Los intercambios de alimentos con los campesinos e incluso las compras directas que los esclavos hacían en las tabernas próximas a los ingenios son otras de las vías de asimilación de los hábitos alimentarios del país. Esteban Montejo refiere en su *Biografía*: «Los guajiros iban a [los barracones] a negociar tasajo por leche. Vendían a cuatro centavos la botella. Los negros las compraban porque el amo no daba leche. La leche cura la infección y limpia. Por eso había que tomarla» (Barnet, 1968: 22); y otro de los aspectos que trata es la regularidad con que los esclavos vendían y compraban alimentos en las tabernas. En las tabernas vendían el tasajo que acumulaban en los barracones y con ese dinero compraban «las galletas de queques, redondas y dulces; las de sal; los confites del tamaño de un garbanzo y hechos de harina de distintos colores; el pan de agua y de manteca [...], y unos dulces que les llamaban «caprichos», de harina de Castilla y ajonjolí y maní (Barnet, 1968: 25-26).

En el panorama urbano de la Cuba del siglo XIX se hizo habitual la mendicidad entre los esclavos y los más pobres, una de las causas por las que llegaron a catalogarles lunares públicos de la sociedad. Al formar parte de las clases más bajas, tuvieron muy poco alcance a las compras de alimentos y, por eso, coincidían hurgando en los desperdicios de los mataderos, en busca de las vísceras y demás menudencias de las reses, o comprándolas, a inferior precio, en los grandes mercados de La Habana y Santiago de Cuba. De aquí es la idea colonialista de que las vísceras, las menudencias o cualquier alimento no fresco

o que no tuviera buen estado higiénico eran sólo comidas para los más pobres y los esclavos. Como puntualizó H. de Arango, marqués de Villena, en otro contexto: «lengua, tripa, hígados y livianos¹¹ no eran para gente delicada» (Arango, 1981: 97). Una forma más de mostrar que la comida es reflejo del estado social y que tiene implicaciones de psicología colectiva. Existía, pues, tanto un complejo de inferioridad por la comida entre las clases bajas como orgullo entre las altas¹².

El decir *eso es cosa de negros, como los negros, vivienda de negros, ropa de esclavo*, o en el caso que aquí se analiza, *comidas de esclavos*, entonces también extensivo a los libertos, además del gesto despectivo que suponía, marcaba la diferencia y con ella una manera de manifestarse el cubano del siglo XIX, que distingue a los negros del resto de la sociedad. Para la gran mayoría de los blancos, el negro no era persona, era sólo esclavo, lo que hizo que despertara en el negro un fuerte complejo de inferioridad que estuvo sufriendo hasta más allá de los siglos coloniales.

Por la utilización de la *carne manía* —ya pasada del tiempo requerido de conservación—, entre los esclavos y los libres más humildes predominó el uso del limón y, sobre todo, de la naranja agria para sazonarla y quitarle el mal olor; luego se hervía, desmenuzaba y se sofreía en manteca de cerdo con ajo, cebolla y ají. De esta preparación básica surgieron platos típicos de la cocina criolla, como son la *ropa vieja* y el *aporreado*, ambos hechos con carne de tercera (falda real); mientras que el *picadillo*, otro de los clásicos de la gastronomía cubana, este tipo de gente lo preparaba con la carne de res (vaca o ternera) no válida para *estofar* y *freír*: cocida la carne, sólo en agua y sal, luego se secaba y se picaba muy menudita y se sofreía en manteca de cerdo, ajo, cebolla, ají dulce, tomate y perejil.

El *tasajo con piltrafa*, que era el más barato de todos los que se vendían, los campesinos y los pobres de las ciudades y pueblos lo llamaban *tasajo brujo*, porque, como dice Hazard, aumentaba mucho de tamaño al cocinarse (Hazard, 1928: t. III, 146-147).

La mala calidad del tasajo y el pescado salado es la causa que explica por qué los platos hechos con estos comestibles

¹¹ *Livianos*: Pulmón, principalmente el de las reses destinadas al consumo.

¹² Un caso similar al de la sociedad colombiana (vid. Patiño, 1990: t. I, 59).

por los esclavos y sus descendientes no realzaban el sabor originario de sus componentes; apreciación de la que se excluyen las preparaciones con menudencias y vísceras de res y puerco, que siendo tan repugnante su preparación, después de lavadas con zumo de naranja agria, hojas de naranja o guayaba y sal, servían para hacer el *mondongo criollo* y las *tripas compuestas*.

El *pan de plátano*, la *tortilla de plátanos maduros* y el *boniatillo* o *malarrabia* –especialidades de la cocina criolla– tienen su origen en las comidas de esclavos. Se sabe que durante las guerras independentistas estas elaboraciones fueron de las formas más empleadas por los negros libertos incorporados al Ejército Libertador de Cuba para no desperdiciar los plátanos muy maduros o podridos y el boniato malo (Sarmiento Ramírez, 2006: 107-160^a).

Y algo tan socorrido como el *ajiaco*, los más humildes lo hacían de cuanto tuvieran a mano, y según pasaban los días, y no era del todo consumido, seguían agregándole ingredientes que lo hacía más consistente y sabroso. A propósito: la carne de res puesta en el ajiaco se utilizaba también para preparar *ropa vieja*, dándole un gusto muy característico a este plato.

V. Conclusiones

En este estudio, los tres códigos negros y los dos reglamentos de esclavos existentes en la América española sólo han valido de referencia bibliográfica para mencionar los tipos de alimentos que legalmente los amos debían suministrar a los esclavos. Artículos que en la práctica cada dueño implantó a su gusto y conveniencia.

El coste de los alimentos esclavos varió en dependencia de los altibajos económicos. Hubo momentos de bonanza en que se invirtió en su mantenimiento 3 centavos diarios y otros de elevadas importaciones en que el importe mensual fluctuó entre 3½ y 4 pesos. Y en el abasto, exceptuando las viandas, los demás alimentos (carne y bacalao salado, harina de maíz, arroz y legumbres) eran casi todos importados.

La manutención partía de una dieta base, bastante simplificada, poco variada, sobria y de baja calidad: viandas o harina

más carne o pescado. Los testimonios de la época coinciden en la mala calidad de los alimentos dados por los amos a los esclavos. Tasajo y pescado de tercera y cuarta clase, casi siempre rancios y por momento en estado de putrefacción. La harina de maíz, el arroz y los frijoles con gorgojo u otros bichos; y las viandas no frescas.

Hoy es difícil averiguar si en los campos y ciudades los amos dieron a los esclavos la exacta cantidad de alimentos que dictaban las legislaciones colonialistas. Para medir el comportamiento de la alimentación esclava es preciso el análisis de muchos factores, una labor que se ve limitada por la escasa documentación existente.

A juzgar por los cálculos que ofrece Moreno Friginals, el valor energético-alimentario de un esclavo de ingenio azucarero podría acercarse a las siguientes cantidades: 200 gramos de carne o pescado salado, 500 gramos de harina de maíz u otro sucedáneo y un suplemento de 15 gramos de proteína de origen vegetal y calorías. Una dieta que a la vista puede parecer relativamente rica, pero que en lo específico carecía de múltiples elementos nutricionales.

Deduzco, por todo lo aquí explicado que hubo sus variaciones y que éstas afectaron en menor medida a las unidades productivas más consolidadas donde hubo un acuerdo tácito en cuanto a cantidad de alimentos; al menos es lo que se verifica en los libros de contabilidad de múltiples ingenios, de donde Friginals obtuvo los anteriores cálculos. Las anotaciones que se hacían en estos registros del consumo de los principales renglones alimentarios eran periódicas y muchas veces diarias.

Por el contrario, de los esclavos urbanos no se localizan asientos similares que sean dignos para establecer un análisis comparativo. Lo más probable es que los esclavos domésticos tuvieran una situación diferente y que, dentro de ellos, los pertenecientes a propietarios opulentos fueran circunstancialmente los más afortunados.

Por lo general, a los esclavos se les daban dos comidas al día: la primera, el almuerzo, al mediodía, con una hora de descanso; y, la segunda, al finalizar la jornada laboral, en los barracones y momentos antes del sueño. Existieron amos que en momentos de crisis sólo dieron

una comida y otros que en época de bienestar la aumentaron a tres.

En la dieta esclava no se incluye el desayuno; sólo en determinados ingenios les suministraban, nada más al levantarse, un trago de aguardiente de caña. El no desayunar es una de las malas costumbres impuesta por los esclavistas a los negros esclavos que ha trascendido al resto de la población cubana, con una arraigada pervivencia en la actualidad.

Con todo, lo intrínseco del vivir esclavo no ha de buscarse en las ordenanzas, códigos negros y reglamentos, así como en las ideas expuestas por ilustres pensadores y en los testimonios de quienes visitaron las plantaciones, aun cuando el conjunto de estas fuentes nos sirva de orientación. La verdadera realidad de ese mundo negro siempre quedó intramuros de los barracones y tapiada entre el lodo que en ellos se formaba. Conviviendo con el vaho que expelía general pestilencia, el esclavo readaptó su vida material y espiritual y, aunque sufría por las secuelas de los castigos y moría de cansancio físico o de cualquier epidemia, dio a la sociedad cubana un aporte cultural que hoy forma parte de su identidad.

Si se exceptúa la carne y el pescado salado para determinadas etnias, más algunas legumbres específicas para todo el conjunto de los esclavos, los demás productos incluidos en su dieta ya los consumían desde África. Lo que sucede es que tampoco contó con plena libertad para hacer uso de sus valores culinarios autóctonos, y lo poco que conservó fue a través de su religión; quizá sea ésta una de las razones más agradecidas por la que hoy se sienta con proximidad la presencia africana en la alimentación y en otras manifestaciones de la cultura tradicional y, a su vez, cueste distinguir sus elementos por separado.

Sin embargo, considero erróneo ver lo que aportó el negro esclavo al proceso de formación de la identidad cultural cubana sólo desde la perspectiva de sus costumbres africanas, mantenidas gracias a los ritos religiosos. Los pocos estudios que analizan la alimentación de los esclavos hablan más de estas contribuciones que de la culinaria que luego crearon en Cuba; esto último tan importante y quizás con mayor incidencia en la cocina criolla que lo primero.

De esta explicación se desprende que para nada el mundo culinario de los africanos y el de sus descendientes más directos se redujo únicamente a los pocos comestibles impuestos por los amos. Ante la imposición diaria de una misma comida, que da sensación de hartazgo, en la intimidad, asqueados de repetir durante días, semanas, meses y años lo mismo, rehicieron su vida material aprovechando cuanto pudieron tener a su alcance y a la usanza de sus pueblos de origen.

El tasajo y el bacalao, excesivamente salados, las viandas, todo lo más plátanos salcochados o asados y, por tiempo, la insípida harina de maíz, sólo emblanecida, o un arroz partido y fangoso, merecían de otros acompañamientos y hasta de sustituciones.

Los negros esclavos no pudieron decidir con qué nutrirse pero sí cómo hacer gustosas sus comidas. Y por ello sus aportes a la gastronomía de Cuba, el Caribe y los restantes países de la América negra recaen en ciertas mezclas o combinaciones de platos –sobre todo en las diversas formas de prepararlos–, en señalados gustos y costumbres a la hora de ingerir los alimentos, más en los nombres que dan a los comestibles y en fijados utensilios vinculados con la actividad culinaria.

Principalmente los negros libres, objetos de todo experimento colonial, fueron los que más combinaron las distintas formas de elaboración de los alimentos; experimentados en gustos culinarios, les sacaron los máximos partidos. De aquí el gran número de cocineros y cocineras de la raza negra, de puestos de fiambres y de vendedores ambulantes de dulces y frituras en ciudades y pueblos.

En la gastronomía tradicional cubana, son platos de origen africano, entre otros, el *funche* o el *serensé*, el *calalú*, el *fufú* y el *congrí*, y entre las bebidas, el *pru*, la *agualoja*, la *sambumbia* y la *champola*.

Otras comidas surgidas en la esclavitud, como fruto de la imaginación de los esclavos y sus descendientes, fueron el *pan de plátano*, la *tortilla de plátanos maduros*, el *boniatillo* o *malarrabia*, las *frituras* de yuca, malanga, ñame, maíz y calabaza, los *buñuelos* de yuca, malanga y ñame, la *ropa vieja*, el *mondongo criollo* y las *tripas compuestas*, etc.

Y por último, merece que se especifique que en todo el período colonial la

denominación *comidas de negros* no se circunscribía únicamente a lo que el amo daba a sus esclavos, a lo extraído por ellos de los conucos, para quienes tuvieron la dicha de tenerlos, y a las demás aportaciones individuales propias de las circunstancias; también se estimaba *comidas de negros* a los alimentos de mala calidad.

Ahora quedo con la curiosidad de averiguar la etimología de una frase coloquial que hoy es muy popular en Hispanoamérica: *merienda de negros*. En ver si existía alguna conexión con el momento en sí en que los negros esclavos se

alimentaban, instante de mayúsculo desorden. Según el Diccionario de la Real Academia Española: llámase *merienda de negros* a toda aquella «confusión y desorden en que nadie se entiende». Y puede ser que el origen de esta frase no quede tan distanciado del período esclavista y que su uso fuera primero en la Península Ibérica y luego en América. En cualquier caso, supongo que su empleo inicial responde a lo que aquí concluyo de exponer: desde la óptica de la alimentación y las relaciones humanas, la distinción social e ideológica que nos separa a *nosotros* de *los otros*.

Bibliografía

- ABRAHAMAS, Roger D. y SZWED, John F. (ed.) (1983): *After Africa. Extracts from British Travel Accounts and Journals of the Seventeenth, Eighteenth, and Nineteenth Centuries concerning the Slaves, their Manners, and Customs in the British West Indies*, New Haven.
- ACOSTA SAIGNES, Miguel (1967): *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, Hespérides Distribución-Ediciones, Caracas.
- ANDRÉS-GALLEGO, José (2005): *La esclavitud en la América española*, Ediciones Encuentro, S. A.-Fundación Ignacio Larramendi, Madrid.
- ARAGÓN, Henrique de (1981): Marqués de Villena, *Arte Cisoria o tratado del arte de cortar del cuchillo, que escribió don Henrique de Aragón, Marqués de Villena. Facsímil de la edición de Madrid, 1766*, Gráficas L. G., Madrid.
- ARMAS y CÉSPEDES, Francisco de (1866): *La esclavitud en Cuba*, Establecimiento Tipográfico de T. Fortanet, Madrid.
- ARNALTE, Arturo (2001): *Los últimos esclavos de Cuba. Los niños cautivos de la goleta Batans*, Alianza Editorial, Madrid.
- BARNET, Miguel (1968): *Biografía de un cimarrón*, Ediciones Ariel, Barcelona.
- BARRERA y DOMINGO, Francisco (1953): *Reflexiones histórico-físico-naturales-médico-quirúrgicas. Prácticos y especulativos entretenimientos acerca de la vida, usos, costumbres, alimentos, vestidos, color y enfermedades a que propenden los negros de África, venidos a las Américas. Havana, 23 de julio del año 1798*, Ediciones C & R, La Habana.
- BEEHAR, M. e ICAZA, S. (1972): *Nutrición*, Ed. Interamericana, México DF.
- BREMER, Fredrika (2002): *Cartas desde Cuba*, Fundación Fernando Ortiz, Colección Surco, La Habana.
- CUBA, Comisión Estadística (1842): *Resumen del censo de población de la isla de Cuba a fines del año 1841*, Impresora del Gobierno por S. M., Habana.
- CUBA, Dirección General de Hacienda de la isla de Cuba (1881): *Boletín Oficial de Hacienda*, tomo I, La Propaganda Literaria, La Habana.
- CHATEAUSALINS, Honorato Bernard de (1874): *El vademécum de los hacendados, ó guía práctica para curar la mayor parte de las enfermedades, por Honorato Bernard de Chateausalins... Obra adecuada á la zona tórrida y muy útil para aliviar los males de los esclavos. Nueva edición notablemente aumentada, corregida y mejorada; y que lleva añadida la parte práctica de la medicina homeopática para los Sres. Hacendados que quieran curar por este método á sus esclavos*, Impr. de la Viuda de Barcina y Compañía, Habana.
- DUNN, Richard S. (1972): *Sugar and Slaves. The rise of the planter class in the English West Indies, 1624-1713*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- FERNÁNDEZ, León (1883-1886): *Colección de documentos para la historia de Costa Rica publicados por el Lic. Don León Fernández*, tom. III y V, San José, Impr. Nal.
- FRANCO, José Luciano (1973): *Los palenques de los negros cimarrones*, La Habana, Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de Cuba.
- GONZÁLEZ del VALLE, Francisco (1952): *La Habana en 1841*, Obra póstuma ordenada y revisada por Raquel Catalá, Oficina del Historiador de la Ciudad, Colección Historia Cubana y Americana, 10, La Habana.
- HAZARD, Samuel (1928): *Cuba a pluma y lápiz*, tom. II, Impr. de Cultural S. A., La Habana.
- JAMESON, Francis Robert (1821): *Letters from the Havana during the year 1820; containing an Account of the Present State of the Island of Cuba, and Observations on the Slave Trade*, London, [s.e.].
- LANDA, Antonio de (1886): *El administrador de ingenio. Introducción para gobernar bien y dirigir los trabajos de un ingenio o finca donde se elabora el azúcar; con la explicación de un nuevo sistema de molienda y los deberes é instrucción para los mayores, mayordomos, enfermeros, boyeros, carreteros, y demás empleados*, Impr. La Fortuna, La Habana.
- LAVIÑA, Javier (1989): *Doctrina para negros*, Sendai ediciones, Barcelona.
- LEGRAN, J. P. (s.f.): *Nuevo manual del cocinero cubano y español*, Impr. La Intrépida, Habana.
- LUCENA SALMORAL, Manuel (2000): *Los Códigos Negros de la América Española*, Ediciones UNESCO-Universidad de Alcalá, Impr. Nuevo Siglo, S. L., 2.^a edición. Madrid.
- LUFFMAN, John (1789): *A Brief Account of the Island of Antigua*, London.

- MADDEN, Richard Robert (1964): *La Isla de Cuba: sus recursos, progresos y perspectivas*, ed. del Consejo Nacional de Cultura, La Habana.
- MALARET, Augusto (1937): *Vocabulario de Puerto Rico*, Impr. Venezuela, San Juan.
- MORENO FRAGINALS, Manuel (1978): *El ingenio. Complejo económico-social cubano del azúcar*, 3 tomos, ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- (1993): «Aportes culturales y deculturación», en *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*, ed. Crítica, Barcelona.
- NARVÁEZ y de la TORRE, Antonio de (1892): *Informe sobre las provincias de Santa Marta y Riobacha*, apud Antonio B. Cuervo, *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*, tomo. II, Sección Primera, «Geografía y viajes. Costa pacífica, provincias litorales y campañas de los conquistadores», Bogotá.
- OBENGA, Theophile (1992): «Tradiciones y costumbres alimenticias Kongo en el siglo XVII: Estructura del sabor», en *América Negra*, Universidad Javeriana, n.º 3, pp. 71-88, Bogotá.
- ORTIZ, Fernando (1921): «Los cabildos afrocubanos», en *Revista Bimestre Cubana*, 16, n.º 1 (enero-febrero de 1921), pp. 5-39.
- (1925): «Cocina afrocubana», en *Revista Bimestre Cubana*; vol. XX, n.º 1-2, pp. 94-112; vol. XIX, n.º 5, pp. 401-423; vol. XVIII, n.º 6, pp. 329-336, La Habana.
- (1956): «La cocina afrocubana», en *¿Gusta usted?*, Impr. Úcar, García, S. A., pp. 671-678 La Habana.
- (1966): «La cocina afrocubana», en *Casa de las Américas*, Año VI, núms. 36-37, mayo-agosto, pp. 16-22, La Habana.
- (1973): *Órbita de Fernando Ortiz*, Instituto Cubano del Libro, La Habana.
- (1975): *Los negros esclavos*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- (1985): *Nuevo Catauro de cubanismos*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- (1990): *Glosario de afronegrismos*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- OTTO, Eduard (1843): *Reiseerinnerungen an Cuba, Nord und Sudamérica. 1838-1841*, Verlag der Nauchschen Buchhandlung, Berlín.
- PATIÑO, Víctor Manuel (1990): *Historia de la cultura material en la América equinoccial*, tom. I, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá.
- PÉREZ de la RIVA, Juan (1978): *El barracón y otros ensayos*, Ed. Ciencias Sociales, La Habana.
- (1981): *La Isla de Cuba en el siglo XIX vista por los extranjeros*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- PEYTRAUD, Lucien (1897): *L'Esclavage aux Antilles françaises avant 1789*, París.
- PICHARDO TAPIA, Esteban (1967): *Diccionario provincial casi razonado de voces [sic] y frases cubanas*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- PICHARDO, Hortensia (1977): *Documentos para la historia de Cuba*, tom. I, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana.
- REBELLO, Carlos (1860): *Estados relativos a la producción azucarera de la Isla de Cuba, formados competentemente y con autorización de la Intendencia de Ejército y Hacienda* [New York], [s.e.].
- SANTA CRUZ y MONTALVO, Mercedes (condesa de Merlín) (1981): *La Habana* [Traducción y Edición de Amalia E. Bacardí], Impr. Cronocolor, S. A., Madrid.
- SARMIENTO RAMÍREZ, Ismael (2003): «Cuba una sociedad formada por retazos», en *Caravell. Cahiers du monde hispanique et luso-bresilien*, Institut Pluridisciplinaire pour les Etudes sur l'Amérique Latine a Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, (Francia), n.º 81, pp. 111-146.
- (2005): *Cuba entre la opulencia y la pobreza*, Aldaba Ediciones, Madrid.
- (2006 a): *Cuba: La necesidad aguza el ingenio. Cultura material en el Ejército Libertador de Cuba (1868-1898)*, Ed. Real del Catorce, Madrid.
- (2006 b): «Los apodos entre criollos y peninsulares durante los siglos coloniales: ejemplo de ostensible división entre cubanos y españoles», en CASADO ARBONIÉS, Manuel y NUMHAUSER, Paulina (eds.), *Escrituras silenciadas en época de Cervantes*, Universidad de Alcalá-Universidad de Bolonia, Servicio de Publicaciones Universidad Alcalá, pp. 103-139, Madrid.
- SCOTT, Rebecca J. (1989): *La emancipación de los esclavos en Cuba. La transición al trabajo libre, 1860-1899*, Fondo de Cultura Económica, México.
- SERRANO y SANZ, Manuel (1908): *Relaciones históricas y geográficas de América Central*, tomo VIII, Oficina Tipográfica de Idamor Moreno, Madrid.
- TORRE, José María de la (1857): *Lo que fuimos y lo que somos o la Habana antigua y moderna*, Impr. de Spencer y Compañía, Habana.
- TORRES-CUEVAS, Eduardo (1995): «La sociedad esclavista y sus contradicciones», en Instituto de Historia de Cuba, *Historia de Cuba: la Colonia, evolución socioeconómica y formación nacional*, Ed. de Ciencias Sociales, pp. 265-312, La Habana.

VAISSIÈRE, Pierre de (1909): *Saint Domingue; la société et la vie créoles sous l'ancien régime (1629-1789)*, Perrin et cie., París.

VALDÉS, Jerónimo (1842): *Bando de Gobernación y Policía de la Isla de Cuba*, Espedido (sic) por el Escmo (sic) Sr. D. Jerónimo Valdés, Presidente, Gobernador y Capitán General, Imprenta del Gobierno y Capitanía General por S. M., Habana.

VILLAPOL, Nitza (1997): «Hábitos alimenticios africanos en América Latina», en MORENO FRAGLANS, Manuel (comp.), *África en América Latina*, UNESCO-Siglo XXI, Editores, París-México.

VILLVERDE, Cirilo (1982): *Diario del Rancheador*; Ed. de Letras Cubanas, La Habana.

Fuentes

Archivo General de Indias, Sevilla (AGI), fdo. *Audiencia de Santo Domingo*, leg. 1.034; libro: *Testimonio de las Ordenanzas antiguas de la Ciudad de Santo Domingo de la Isla Española*.

Archivo Histórico Provincial de Santiago de Cuba (AHPSC), fdo. *Juzgado de Primera Instancia de Santiago de Cuba*; subfdo. *Esclavitud*, leg. 579, exp. 2 del año 1832.

Biblioteca del Palacio Real, Madrid (BP): fdo. *Manuscritos de América*, leg. 277, flos. 17-17v (Código Negro francés) y flos. 82r-92v. (Código Negro de Luisiana).

Reflejos de una ambición novohispana. Los retratos de los I condes de Pérez Gálvez por el pintor José María Guerrero (1792)

Francisco Montes González
Universidad de Sevilla

Reflections from a novohispana ambition. Portraits of the First Count Pérez Gálvez painted by José María Guerrero (1792)

Resumen

Las reformas borbónicas emprendidas en los territorios americanos conllevaron no sólo cambios de índole política y económica, sino también sociales que se vieron reflejados en la cultura del momento. Los retratos inéditos del malagueño don Antonio Pérez Gálvez y su mujer, la rica heredera del conde de La Valenciana, doña Gertrudis de Obregón, son el reflejo de las ambiciones de un indiano por alcanzar el rango y la prosperidad perseguidos en la utopía americana, así como la prueba de la consolidación en el ámbito artístico mexicano de las nuevas corrientes neoclásicas propugnadas por el academicismo europeo.

Palabras clave: indiano, ambición, minería, Conde de Pérez Gálvez, retrato, Academia, José María Guerrero.

Abstract

The Bourbon reforms undertaken in the American territories involved not alone political and economic changes, but also social of kind that were seen reflected in the culture of the moment. The portraits of the of Antonio Pérez Gálvez and his wife, the rich heir of the count of La Valenciana, Gertrudis de Obregón are the reflection of the ambitions of an «indiano» by reaching the rank and the prosperity pursued in the american utopia, as well as the test of the consolidation in the artistic

environment mexican of the new neoclastic currents supported by the european academicism.

Keywords: Indian, ambition, mining, Count of Pérez Gálvez, Portrait, Academy, José María Guerrero.

I. Introducción

A mediados del siglo XVIII se produjo una expansión migratoria de peninsulares hacia los territorios americanos de la Corona, principalmente al virreinato de la Nueva España. Tal fenómeno tuvo un doble origen. Por un lado, se trató de una respuesta a las medidas reformistas y controladoras de los Borbones, que pretendían sembrar la administración indiana de funcionarios españoles con el objeto de frenar el avance criollo. De otro, fue el intento de alcanzar los beneficios y riquezas generadas por el descubrimiento de nuevos yacimientos mineros en el norte y centro de México. Así lo referiría el barón Humboldt sobre la visita que realizó a la ciudad y minas de Guanajuato durante el verano de 1803: «El dinero que recogieron las minas de plata de La Valenciana y de San Juan de Rayas fue tanto, que inundó la tierra, dando universal celebridad a las vetas de donde saliera y obligando por la codicia a muchos audaces peninsulares a que vinieran a Nueva España, a conocer y explotar la más rica región del mundo» (Humboldt, ed. 1941: 235). El perfil de estos aventureros correspondía con el de

varones de mediana edad, con una formación militar considerable, y descendientes de hijosdalgos venidos a menos, procedentes en su mayoría de tierras noroñas y castellanías, que pretendían alcanzar fortuna probando suerte en la inversión mercantil. Sin embargo, el acceso a la incipiente aristocracia burguesa novohispana tendría varios obstáculos que sortear, principalmente el visto bueno «social» por parte de los patriarcas de dichos linajes y propietarios de estas minas. Una de las vías más frecuentes para alcanzar el objetivo, como ocurre en el presente caso, consistía en el casamiento con una de las hijas del «magnate», al que el español aportaría la distinción de un origen puro, e incluso, alegando una ascendencia noble, un título que lo distinguiera socialmente¹. El motor de la nobleza mexicana en la época de la independencia no era política ni económica, sino que giraba en torno a mecanismos familiares de unión y parentesco. En palabras de Ladd, «consistía en una enorme familia que funcionaba dentro de élites plutocráticas y oligárquicas», y que gobernaba como un pequeño linaje soberano en una reducida esfera apartada de las presiones de la metrópoli (1984: 15). En esta carrera ascendente, dicho estamento solo tendría que hacer frente a una doble y complicada oposición: las corporaciones seculares y la proliferación de prerrogativas nobiliarias a plebeyos. La aparición de esta nueva «casta mexicana» formada por el militar español y la criolla adinerada conformaría la base de la modernización ilustrada y el soporte social del crecimiento que experimentó la Nueva España en el período de transición al siglo XIX.

Uno de los mecanismos del que estos personajes se sirvieron para el fomento de una nueva imagen de ciudadano burgués, destacado tanto en el ejército como en la hacienda, y de una dama acaudalada, proclive a las recientes tendencias francesas, sería el retrato. A través de estas pinturas se magnificaría la posición adquirida, no sólo a ojos de sus vecinos, sino de los parientes de la metrópoli, destinatarios en su mayoría de estos presentes, pues manifestarían de forma grandilocuente los logros conseguidos. Muestra del alcance que adquirió este género durante la segunda mitad del siglo XVIII son los numerosos lienzos de célebres personajes novohispanos que componen los fondos del Museo Nacional de Chapulte-

pec, catalogados algunos de estos por primera vez en la *Iconografía colonial* de Romero Flores (1940). Por tanto, una apariencia «exageradamente ostentosa» quedaría servida en estas obras, donde las pautas dadas por los comitentes a los artistas constituirían un modelo a seguir, siempre marcado por las corrientes academicistas del momento. Al mismo tiempo, deberían quedar reflejadas en la obra las virtudes morales de los personajes, supuestas causantes de la llegada de éstos a las cúspides del poder, formando un equilibrio perfecto con la proporción de los cuerpos y la belleza facial. Durante la segunda mitad del siglo XVIII este género fue avanzando de lo que Vargaslugo bautizó en los siglos del barroco como «creaciones figurativas o testimonios plásticos» carentes de expresión anímica, hasta unas composiciones académicamente regladas y con una mayor carga psicológica (1981: 2). El reciente estudio de Rodríguez Moya ha supuesto el definitivo aporte en torno a este género, pues establece las claves necesarias para entender la importancia de la retratística en la conformación de la sociedad mexicana durante los convulsos períodos postindependentistas. Para la autora, las reformas borbónicas de finales del siglo XVIII no sólo produjeron cambios económicos y administrativos, sino que la cultura novohispana sucumbió a la creación en 1783 de una academia de bellas artes, dependiente en su totalidad de los dictámenes emitidos por su homóloga madrileña de San Fernando (2006:21)². Esta vinculación transformó los modelos barrocos del momento adecuándolos a los nuevos principios neoclásicos, y afectando a la configuración de los prototipos figurativos sin alterar el mensaje implícito de todo retrato: reflejo de poder, modelo a seguir y pervivencia en el futuro. Es por ello que se convertiría en el espejo para una nueva generación de ciudadanos ambiciosos en la aspiración social y económica y germen patriótico de las revoluciones venideras.

II. Don Antonio Pérez Gálvez. De las milicias provinciales al nobiliario español

La trayectoria biográfica del malagueño Antonio Pérez Gálvez, de quien algunos rumores malintencionados apuntarían que era hijo de un zapatero malagueño

¹ En el caso de los mineros, adquirieron en el siglo XVIII al menos dieciséis títulos de nobleza. Acerca de este tema véase de obligada referencia la monografía de Ladd, D. M.: *La nobleza mexicana en la época de la Independencia, 1780-1826*, FCE, México, ed., 1984. En cuanto a los cambios políticos sufridos en la región de Guajuanato en este período, consúltese Serrano Ortega, J. A.: *Jerarquía territorial y transición política. Guanajuato, 1790-1836*, El Colegio de Michoacán, Instituto Mora, México, 2001.

² Sobre la historia de la Real Academia de San Carlos existen numerosos estudios históricos y documentales. Véase como obra general Báez Macías, E.: *Fundación e historia de la Academia de San Carlos, México*, 1974; en cuanto a las noticias procedentes de su archivo, Angulo (1935), Fernández (1968) y Báez (1983); algunos temas particulares como los pensionados, la enseñanza de pintura y las vinculaciones peninsulares han sido tratados respectivamente por García y Rodríguez (1987), Rodríguez (2004) y Fernández (2006).

vanagloriado de pertenecer al linaje de ministros y virreyes nacidos en Macharaviaya sólo por la coincidencia de su apellido, responde perfectamente con el perfil de cualquier indiano que parte a mediados del siglo XVIII hacia las «Américas» con la esperanza de que cualquier coyuntura le abriese las puertas de la prosperidad³. Precisamente, dicha oportunidad le llegaría cuando al instalarse en la ciudad de Guanajuato como distinguido soldado se cruzase en su camino la heredera del «hombre más rico de México y quizás del mundo en su época», don Antonio de Obregón y Alcocer, conde de La Valenciana y dueño de una de las minas de plata más productivas de la Corona por aquellos tiempos (García C., 1958: 227)⁴. En el Archivo General de Indias se conservan diversos expedientes que permiten seguir la carrera de Pérez Gálvez, así como analizar el imparable progreso de ambición social y económica que inició nada más pisar suelo mexicano. Probablemente, uno de los motivos que le llevarían a emprender este proceso de reclamación de títulos y honores ante la Corona estaría ligado al deseo de darle un rango social adecuado a su matrimonio con doña Gertrudis de Obregón. Las recomendaciones con las que se había instalado en la Nueva España no sirvieron para que la condesa viuda de La Valenciana se opusiera a un futuro enlace con su hija, al que apelaría en su contra incluso ante el consejo de Indias, presentando como mejor candidato al viudo montañés Manuel García de Quintana⁵. La estrategia de Pérez Gálvez para no perder a su amada y con ella la incalculable fortuna que su compromiso le reembolsaría consistió en seducirla, huyendo a la «única posada decente» que existía en Guanajuato, para que al ser descubiertos manteniendo relaciones extramatrimoniales por su familia política se vieran forzados a recurrir ante la Iglesia para finalmente santificarlas en el año 1791 (Brading, 1975: 410).

Las primeras noticias sobre la campaña de «limpieza de imagen» iniciada por Pérez Gálvez, ya con los fondos económicos suficientes para emprender la compra de cualquier distinción gracias a la millonaria herencia de su esposa, se refiere al expediente abierto en 1794 para la solicitud de un título de Castilla⁶. Además, por la misma fecha se conservan los informes con su nombramiento como coronel del nuevo regimiento

creado en la ciudad de Guanajuato; dos años después emitiría una solicitud requiriendo la pertenencia a una orden militar, concedida finalmente por Carlos III en la de caballeros de Santiago, y finalmente, a raíz de un aplazamiento de pago de los impuestos de nobleza en 1802, obtendría no sólo la ratificación de sus honores, sino la incorporación del vizcondado de Montes de Oca en su ya intachable expediente.

El 24 de noviembre de 1794 y el 18 de septiembre de 1795 don Antonio Pérez Gálvez enviaba sendos informes al rey sobre el otorgamiento de la merced de título de Castilla para sí, sus hijos y sucesores, con la denominación de Conde de Pérez Gálvez, en atención a los méritos alegados, así como la facultad de vincular en la misma forma el quinto de sus bienes, que ascendían a ciento ochenta mil pesos, ofreciendo redimir los derechos de lanza y media annata⁷. Para ello, tendría que enfrentarse a los tres requisitos que debían concurrir entre los vasallos del Reino que aspiraran a dicha dignidad: «que son antigua y conocida nobleza, méritos y servicios personales con los de sus ascendientes y posesión de bienes suficientes para satisfacer los derechos de lanzas y media annata y mantener con la debida decencia, honor, esplendor y satisfacción que se les confiriere»⁸. En cuanto al primero de estos pedimentos, exponía que era hijo legítimo de don Antonio Pérez Crespo Montes de Oca y de doña Antonia de Gálvez y Gómez, cuyos descendientes en primero, segundo, tercero y cuarto rango por ambas líneas habían sido reputados caballeros hijosdalgos y notorios de sangre en la ciudad de Málaga, villas de Priego, Colmenar, Macharaviaya y demás pueblos de sus respectivos naturales, lo que justificaba mediante el envío de las correspondientes informaciones hechas en la ciudad de Antequera, de donde eran oriundos sus cuatro abuelos, y en la de Colmenar, donde como tales obtuvieron «los primeros empleos de República»⁹. Sobre los méritos profesionales comenzaría enumerando su primer puesto en la Nueva España como tesorero del Sacro Monte de Piedad de México, que obtendría seguramente gracias a la amistad que tenía con don Francisco Fernández de Córdoba, también malagueño y por entonces superintendente de la Real Casa de Moneda. A este cargo renunció

³ En sus apreciaciones sobre la minería en Guanajuato el viajero inglés Edgard James señalaría receloso: «Este conde de Gálvez fue zapatero en Andalucía... y por su intrigante espíritu logró casarse con la hija de Obregón, conde de La Valenciana, cambiando así su banco de zapatero por una corona condal» (Brading, 1975:410). James, Edward: *Remarks on the Mines. Management, Ores etc. of the District of Guanaxuato belonging to the Anglo-Mexican Mining Association*, London, 1827.

⁴ Don Antonio de Obregón y Alcocer nació en 1720 en la ciudad de Guanajuato y era hijo de don Alfonso de Obregón y Aguilar, natural de la villa de León, prominente minero, hacendado y comerciante, y de doña Francisca de Alcocer y Acevedo, natural de Penjamo y descendiente de conquistadores y encomenderos. Comenzó a explotar la mina de La Valenciana en 1760, logrando apenas beneficios durante los seis primeros años. La inversión en la apertura de nuevas exploraciones en torno a la Veta Madre dieron cuantiosos resultados que fueron aumentando con tanta rapidez que la hicieron una de las más productivas del mundo. Alcanzó los puestos de Justicia Mayor y Regidor de Guanajuato y el título de caballero de la Orden de Carlos III. Resultado de su inmensa piedad religiosa y signo de agradecimiento a Dios por los éxitos logrados, costeó la imponente iglesia de San Cayetano de La Valenciana. Como respuesta a su servicio a la Corona, y por recomendación del propio virrey Bucareli, el rey le concedió el condado de La Valenciana y el vizcondado de la Mina por orden de 20 de marzo de 1780. Falleció a la edad de sesenta y seis años el 26 de agosto de 1786, dejando como condesa viuda a su única mujer, doña María Guadalupe de la Barrera y Torrescano, y a tres hijos legítimos, don Antonio, heredero del título, doña María Ignacia y doña María Gertrudis, así como a uno natural, don Ignacio (Antúnez, 1964:558-560).

⁵ *Queja de la condesa viuda de La Valenciana al Consejo de Indias*, 22 de diciembre de 1790. Archivo General de Indias (en adelante A.G.I.), México, 1777.

⁶ En 1793 su esposa había heredado algo más de tres acciones de La Valenciana y quinientos noventa y siete mil doscientos quince pesos distribuidos en efectivo, bienes, préstamos, una casa y la hacienda de beneficio de Las Flores. Todos estos datos los extrajo Brading del *Libro Manual del conde de Pérez Gálvez* (Brading, 1974:392).

⁷ Ambos documentos con todas las informaciones biográficas dadas en el presente estudio se encuentran resumidos en

un mismo expediente sobre la solicitud, concesión y trámites de Título de Castilla a favor de don Antonio Pérez Gálvez. A.G.I. Indiferente general, Legajo 16009. Como información complementaria también hay datos recogidos de A.G.I. Títulos de Castilla, Legajo 7A, Expediente 10.

⁸ *Id.* foja suelta.

⁹ Sobre la relación de su linaje véanse los documentos referidos a la *Petición al rey de Antonio Pérez de Andújar Gálvez Crespo, comandante de la Milicia, para que se le conceda la gracia de Título de Castilla con la denominación de Conde de Pérez Gálvez. Acompaña testimonio de información de nobleza*, en Archivo Histórico Nacional, Sección Nobleza, Baena, C.31, D.3.

¹⁰ Regimientos Provinciales del Príncipe y Guanajuato 1794-1796, Archivo General de Simancas (en adelante A.G.S.), Secretaría de Guerra, Legajo 6998, Expte. 4, n.º 1084-222, Fs.3r-6r.

¹¹ *Id.*, n.º 1084-224, f. 11v.

¹² *Id.*, n.º 1084-220, f.1r.

¹³ Según dicta el apartado 12: «Los empleos de coronel y teniente coronel de caballería ha de proponerlos el Ayuntamiento de Guanajuato y deven recaer en sujetos de nacimiento ilustre, acreditada, conducta, buen talento, particular amor y celo al Real servicio y sobresalientes facultades para sobtenerse con el mayor decoro y decencia». *Id.*, n.º 1084-241, fs.12r-12v.

en el año 1784 para ocupar el de capitán de la séptima compañía de la legión provincial del Príncipe en la ciudad de Guanajuato, del que obtuvo Real Aprobación en 13 de febrero de 1786. Como méritos extraordinarios, Pérez Gálvez resaltaba que en este cargo se distinguió «en el arreglo y formación de la misma durante dos meses y medio, sin sueldo ni gratificación alguna, alistando seiscientos dieciséis milicianos voluntarios de castas limpias, sin más de sorteos, ni medios violentos, ofreciéndose a vestir, armar y completar a su costa las milicias de Guanajuato y servir de coronel sin sueldo», y si bien no admitió el virrey la oferta por corresponder a aquella ciudad los costos de vestuario y armamento, le dio gracias por dicha generosidad manifestándole que lo haría presente al monarca y le recomendaría para el empleo correspondiente a su grado, servicios y facultades. Sin embargo, sí sería aceptado en el año de 1795, una vez alcanzado el puesto de coronel, como se verá a continuación, su gesto de vestir y armar a trescientos hombres de infantería de los cuerpos provinciales extinguidos que el virrey marqués de Branciforte, correspondiendo a las reales intenciones, se propuso restablecer para la seguridad y defensa del reino; todo ello junto al donativo de tres mil pesos anuales que ofreció por el tiempo que durase la guerra con la nación francesa, cuya cantidad entregó en efectivo junto a los diez mil en iguales términos que donó su suegra la condesa de La Valenciana.

Como parte de la trayectoria militar de Pérez Gálvez se conserva un extenso expediente que lo hace partícipe, no de forma muy legal aunque sí apoyado por su larga carrera como militar, del proyecto reformista planteado por los borbones acerca de la creación de un ejército americano modernizado. El 31 de diciembre de 1793 el virrey Revillagigedo daría cuenta al consejo de Indias de la formación de un batallón de milicias provinciales de infantería y un regimiento de caballería del Príncipe para la ciudad de Guanajuato, acompañando los documentos de propuestas de empleos de oficiales que habían provisto interinamente, así como los sueldos correspondientes, para solicitar los reales despachos de aprobación¹⁰. En la instrucción que había de arreglar don Manuel Quintana, electo comandante de este regimiento, dirigió

una serie de instrucciones con fecha 31 de diciembre de 1793, sobre todo condicionando a los ayuntamientos en la elección de sus oficiales. En la formación inicial contaría con don Antonio Pérez Gálvez, matizando en el punto octavo: «Respecto a don Antonio Pérez Gálvez, capitán de la séptima compañía de caballería española de la legión situada en el pueblo de Dolores, es el único oficial de esta clase que residen en Guanajuato será colocado en la nueva que debe formarse con agregación al batallón pasando el comandante noticia al ayuntamiento de la tenencia»¹¹. Una vez comunicados los permisos pertinentes, mediante orden fechada en San Lorenzo a 25 de octubre de 1794, fueron confirmados en el cargo el teniente coronel de las milicias don Manuel García de Quintana, como ayudantes veteranos y capitanes don Vicente Mediamarca y don Juan Parraga, así como ratificados el resto de las proposiciones y cláusulas¹². La llegada al poder del virrey marqués de Branciforte conllevó algunos cambios en la creación de esta legión del Príncipe, ya que aparte de airear sus reticencias sobre esta nueva compañía, que según él debía entenderse como una modernización de las antiguas tropas de milicias provinciales, comisionó mediante orden de 23 de noviembre de 1794 al coronel José Antonio Rengel para que supervisara su ordenamiento y al ayuntamiento de la ciudad para que le hiciera nuevas propuestas sobre el nombramiento de los principales oficiales de las compañías¹³. En dicho documento se enumeran una serie de modificaciones en la continuidad de la compañía creada en función de su reglamento original, sobre todo respecto al reparto de los diferentes batallones de infantería y regimientos de caballería. Entre éstas aparece el nombramiento de Pérez Gálvez como interino, en contra del dictamen del cabildo, donde no aparecía ni siquiera reservado para el puesto de alférez. Este nombramiento debía ser posteriormente sancionado en la relación de puestos que se enviara al rey. Sin embargo, Branciforte expuso sus quejas indicando que no le pareció adecuada la opinión del cabildo y, siguiendo la de su comisionado particular, el teniente coronel don José Antonio Rengel nombró a Pérez Gálvez coronel porque «además de haver contraído sus servicios en las milicias de a caballo, y ser gefe de division,

agrega a circunstancia de aptitud y celo, las de hidalguía y sobresalientes facultades. Ha hecho donativos muy generosos, la cesión de un crédito de cincuenta mil pesos para la actual guerra, viste y arma trescientos hombres de su regimiento y por todas estas apreciables demostraciones de amor y lealtad al Rey lo considero justamente acreedor a mayores gracias que la de confirmacion de su empleo interino de coronel del referido cuerpo provincial de caballería»¹⁴. Para dicho cargo, el ayuntamiento de Guanajuato, por cabildo de 10 de enero de 1795, había propuesto al candidato designado por el anterior virrey conde de Revillagigedo, don Manuel García de Quintana, eterno rival de Pérez Gálvez desde su llegada a la ciudad de Guanajuato, que finalmente fue destituido, previo pago de cuarenta mil pesos por parte del acaudalado Pérez Gálvez. Establecido en su nuevo cargo de Coronel de Caballería del nuevo Regimiento del Príncipe, nombró como su teniente a un destacado montañés, don Francisco de Septién y Arce, al que a su muerte sustituiría otro peninsular de nombre José Gaspar Quijano¹⁵. Ante estas maniobras, Brading opina que no hay pruebas para afirmar que el virrey favoreciera deliberadamente a los españoles peninsulares, sino que parecía que «los inmigrantes eran más ambiciosos de honores que los criollos», además de que tenían mayor capacidad económica para en un determinado momento comprar el puesto (1975: 432).

Tras este paréntesis aclaratorio sobre la escalada militar de Pérez Gálvez, el expediente de solicitud de título de nobleza destacaría la importancia de las cuantiosas donaciones que tanto él, como propietario de algunas minas, y su suegra hicieron a la Corona durante ocho años («tres granos en cada marco de plata de los que produjeron vuestras negociaciones») y que podían ascender a más de cien mil pesos. En dicho documento, las notas acerca de la casa de la condesa viuda ponen en pie la importancia que suponía para el pretendiente la pertenencia a dicha familia, pues desde el año de 1770 hasta el 1791 en que se dividió por su matrimonio con su hija doña Gertrudis de Obregón, había contribuido a la real hacienda por los derechos de plata y oro de los beneficios de azogue y fuego que diezmo en las reales cajas de Guanajuato, dos millones seiscientos se-

tenta y ocho mil ochocientos cuarenta y cinco pesos, seis tomines y ocho granos, y posteriormente éste, desde la indicada división hasta el 14 de octubre de 1794, ciento diez y ocho mil quinientos noventa y un pesos y tres granos. A continuación, Pérez Gálvez, siempre enalteciendo a su familia política, procedería a enumerar los donativos hechos por la condesa para el beneficio de la Corona, buen gobierno y expansión de los dominios reales, destacando por ejemplo los «quinientos pesos cada año por espacio de diez para los franciscanos de Pachuca que fundaron la misión de San José en la colonia de Nueva Santander» y tres mil más para la que allí se estableció bajo el título de Nuestra Señora de Guadalupe. Además, recordaría lo que favoreció a los ejércitos y a la villa de Guanajuato, con veinticinco mil pesos cada año por espacio de cinco para la provisión de maíces y siete mil seiscientos y un pesos para la construcción de un hospital de religiosos betlemitas con setenta y dos camas, a la cual contribuyó él mismo con las maderas necesarias. En el momento de la declaración, Pérez Gálvez exponía que ya era dueño en parte de las minas nombradas La Valenciana, San Ramón, San Miguel de la Gavilla, San José de Franotos, San José de la Esperanza, y poseedor único de la Hacienda de Minas nombradas la Purísima Concepción de Flores, Santiago de Rochas y de las de labor de San José de Copal, San Antonio Belmonte y San Jacinto, propiedades en las que se agrupaban más de novecientas setenta personas en las labores diarias y se consumía considerable cantidad de pólvora.

El último requisito en que debían recaer los honores de un título de Castilla era en el de personas hacendadas y «de arraigos» que pudieran satisfacer los derechos de lanzas y media annata y asimismo mantenerse con el debido honor a la «divinidad». Aunque esta cláusula no viniera justificada completamente en el expediente de Pérez Gálvez conforme estaba mandado, expresando por transacciones de peritos a cuánto ascendía más el valor de cada una de sus cuentas y porciones el producto que anualmente le rendía deducidas más las cargas que en ellas tenían, parece ser que atendiendo a la información de doce testigos «de la mayor excepción», recibidas en la ciudad de Santa Fe y Real de Minas de Gua-

¹⁴ *Id.*, n.º 1084-238, fs.7r-7v.

¹⁵ *Id.*, n.º 1084-241, fs.12r-12v.

najuato a 23 de octubre de 1794, exponiendo la certeza de las haciendas que poseía y la gente que se ocupaba diariamente en su trabajo, fue suficiente para que el consejo de Indias creyera con fundamento que le rendirían suficiente para sostener los expresados objetos¹⁶. Confirmados ambos informes junto a una representación de su apoderado en la corte, Juan Fernández de Haro, y examinados tanto por el director contador general como por el fiscal del consejo de Indias, elevaron la propuesta, y finalmente, a consulta de la Cámara de 5 de enero de 1796 el rey Carlos III «se dignó a conceder a don Antonio Pérez Gálvez, vecino de la ciudad de Guanajuato, merced de título de Castilla con la denominación de conde de su apellido y facultad de redimir los derechos de lanzas y medias annatas», entregando su importe en la tesorería mayor, y en cuanto a la fundación de mayorazgo, sólo se le otorgaría en caso de que la verificase y fuese conforme a la real cédula de 24 de agosto de 1795 relativa al pago del quince por ciento del valor de lo que se vincularé posteriormente.

Promovido ya al estamento nobiliario, el conde de Pérez Gálvez, sin conocer la resolución e impaciente por la falta de respuesta, dirigió una nueva instancia al monarca con fecha de 22 de enero de 1796 haciéndole presente que «entre otros servicios tiene el de haver servido en la carrera militar desde la Clase de Capitán el tiempo que la piedad de V.M. tiene prevenido para la gracia de Cruz en alguna de las cuatro órdenes militares», para lo que suplicaba encarecidamente se dignase concederle esta gracia en la que fuese de su «real agrado»¹⁷. Dicho documento iría informado con fecha 31 de enero por el propio virrey marqués de Branciforte, que consideraba a este militar, al servicio en la clase de oficial desde 22 de noviembre de 1784 y con real despacho desde 13 de febrero de 1785, acreedor a cualquiera de estas órdenes y recomendándole a su favor principalmente por «los generosos donativos con que ha contribuido para los gastos de la Guerra». Del mismo modo, no se sabe si embaucado al extremo del soborno por el propio Gálvez, un personaje envenenado de ambición, dirigiría una instancia particular el mismo día en la que halaga el requerimiento de un hábito para don Antonio Pérez Gálvez, Coro-

nel del Regimiento Provincial de Caballería del Príncipe en este Reino, del que decía es «muy acreedor por circunstancias y servicios» dando cuenta al rey «se sirva inclinar su piadoso ánimo al logro de esta gracia»¹⁸. La respuesta a dichas solicitudes y prerrogativas no se haría esperar y el 23 de mayo del mismo año, en Aranjuez, el Consejo contestaría al marqués comunicando que el rey le había distinguido con la merced de hábito en la orden de Santiago, nombramiento del que se daría traslado inmediato al consejo de las Órdenes¹⁹.

De nuevo en el expediente de tramitación del título de conde de Castilla se registra una petición de don Antonio Pérez Gálvez por medio del virrey de Nueva España, en memorial de 14 de septiembre de 1801, para que se le recibiese en vales reales el importe de las redenciones del título en la expresada tesorería y que si ello no fuera posible se le permitiese «en atención a ser vecino de aquel reyno». Habiéndose visto en el mismo tribunal por la contaduría general y señor fiscal y consultado al rey el 27 de febrero del año próximo pasado, se resolvió que «se guardase la alternativa» y si la redención se hacía en España, sería en metálico. La sanción se firmó en Madrid a 29 de agosto de 1805, y como consta en el pliego de la comisaría de Indias el interesado dejó satisfecha la cantidad de ochocientos cuarenta y tres mil setecientos y cincuenta maravedis de vellón, en concepto de derecho de lanzas y media annata, el 13 de enero de 1806. Junto a esta orden se expediría la ratificación del título y, volviendo a describirse extensamente sus honores y méritos, Carlos IV le concedería el de Vizconde de Montes de Oca²⁰.

Uno de los pocos datos sobre el papel que desempeñaba este personaje en el entorno cotidiano de sus vecinos fueron recogidos con motivo de la visita del virrey Iturrigaray en junio de 1803 a la ciudad de Guanajuato, que según narran las crónicas se engalanó de tal manera que parecía «cual si hubiera sido el propio monarca» quien entraba a la villa. El grado de entusiasmo llegó al extremo de que los operarios de la mina de La Valenciana quitaron las mulas de las carrozas para ser ellos mismo quienes portasen a tan ilustre personaje hasta la propia casa de don Antonio Pérez Gálvez, convertido en aquel momento en el personaje más

¹⁶ De modo indicativo puede servir el balance publicado por Brading y que fue elaborado por el conde de Pérez Gálvez con fecha 31 de diciembre de 1798. Entre minas, haciendas y bienes particulares el total de patrimonio asciende al valor de dos millones ciento cuarenta y seis mil seiscientos setenta y siete pesos (Brading, 1975:394).

¹⁷ *Concesión de hábitos*, A.G.S., Secretaría de Guerra, Legajo 6999, Exp. 11, fs.7r-7v.

¹⁸ *Id.*, f. 5r.

¹⁹ *Id.*, fs. 8r, 9r.

²⁰ *Concesión del título de vizconde de Montes de Oca y concesión de verificar de ese medio la expresada redención o si la hiciera en la corte en efectivo*. El Escorial, 5 de diciembre de 1805. A.G.I., Títulos de Castilla, legajo 7A, expediente 10, foja suelta.

relevante de la población. Según recoge Antúnez: «Allí recibió los saludos y parabienes de todas las autoridades y corporaciones tanto civiles como eclesiásticas, así como valiosos regalos de la Ciudad, de las Minas de «Rayas» y «Valenciana»; de la diputación de Minería y de otras organizaciones». Los días 22 al 24 de este mes el virrey se dedicó a visitar las principales haciendas y yacimientos con el objeto de conocer su funcionamiento, siendo recibido en todas ellas con «regia pompa», agasajado e invitado a un convite. A su partida, los mineros manifestaron su pesadumbre despidiéndolo vestido de luto y volviendo a cargarlo hasta la salida de la ciudad, donde los principales funcionarios y gentes de alta clase lo acompañarían por la Calzada de Jalapita (1964: 68-69).

A la muerte de Pérez Gálvez heredó el título su hijo primogénito, Juan de Dios Pérez Gálvez y Obregón, que se casó con su prima hermana, doña Victoria de Rul y Obregón, hija del también advenedizo conde de Rul y de doña Ignacia de Obregón, hermana de doña Getrudis y heredera del condado de La Valenciana a la muerte del segundo titular sin descendencia (Ladd, 1976: 293)²¹. El hijo de ambos, Jorge Pérez Gálvez y Rul falleció tempranamente y sin descendencia, por lo que todos sus bienes pasaron a su tía doña Francisca de Paula Pérez Gálvez y Obregón, polémica dama que se erigió como todopoderosa heredera de ambos linajes, al recibir también todo el patrimonio de su sobrino político Miguel Rul y Azcárate, nieto primogénito de los condes de Rul, también sin sucesores directos²².

III. La carrera artística del pintor José María Guerrero

El hallazgo de los retratos de don Antonio Pérez Gálvez y doña Gertrudis de Obregón en una colección particular sevillana, a la que probablemente llegaron por los vínculos familiares existentes entre los dueños y los protagonistas de los lienzos, pone de relevancia la existencia de algunas piezas de origen americano aún desconocidas en la que fuera durante dos siglos capital del comercio transatlántico. La historiografía artística española ha llegado a confundir numerosas pinturas y autores de la escuela virreinal

con otros autóctonos, ya sea por el desconocimiento en este campo o por las similitudes estéticas existentes entre los modelos²³. En el caso expuesto, las inscripciones en la parte inferior de ambos lienzos, donde se explicita el nombre del autor y su procedencia mexicana, no dejan lugar para equivocaciones y evita que pudieran ser confundidos por sus características con los numerosos retratos academicistas de aires goyescos que se realizaron a finales del siglo XVIII.

Desechando las opiniones que lo asocian con los últimos vestigios de la escuela de Miguel Cabrera, José María Guerrero se consagró como uno de los discípulos predilectos del promotor de la academia mexicana Jerónimo Antonio Gil. Posteriormente, continuaría su formación en la estela de Rafael Ximeno y Planes, tras la entrada de éste como segundo director de pintura de la academia de San Carlos en 1794, del que supo adquirir la maestría interpretativa del retrato, desde la plasmación de una atmósfera llena de sosiego hasta el realismo perfeccionista de los tejidos y ornamentos²⁴. Las primeras noticias acerca de la etapa de aprendizaje de Guerrero recogidas en el archivo de la Academia lo sitúan como parte de los primeros alumnos de la escuela provisional creada por Gil y otros maestros a principios de la década de los ochenta. En el deseo de interesar al público en el fomento de este centro de enseñanza, la nueva junta preparatoria convocaba constantes concursos entre sus alumnos para la darle la máxima publicidad en el reparto de los premios. Dentro del apéndice publicado por Angulo bajo el título *Nota general de las obras que fueron premiadas en la escuela provisional de dibujo establecida en esta capital, con expresión de los nombres, patrias y edad de los sujetos que las ejecutaron, conforme a las listas de cada tiempo, que se acompaña impresas*, la primera referencia hacia el joven artista en la distribución de apertura hecha el 25 de agosto de 1782 aparece debutando en la sala de estatuas: «Don José María Guerrero, natural de México, de edad de 16 años y discípulo del director don Jerónimo Antonio Gil. N. 5» (Angulo, 1935: 77). De esta nota se pueden extraer varias informaciones, como el año de su nacimiento en 1766 y la constancia de que sus inicios estuvieron marcados por la predilección del eminente

²¹ Aunque no es tratado en este estudio, hay que destacar que la misma maniobra que Pérez Gálvez hizo don Diego Rul, otro peninsular advenedizo que se casó con la segunda hija del conde de La Valenciana y gracias al ennoblecimiento y la fortuna heredada por vía política, se convirtió, junto a su cuñado, en uno de los hombres más influyentes de Guanajuato. A pesar del poder económico de ambos, fueron detestados por la clase política local, que nunca les permitió alcanzar algún cargo en el cabildo por miedo a sus sucias maniobras (Brading, 1975:410-411).

²² En el Archivo General de la Nación se conserva el fondo Rul y Azcárate, que acumula la documentación de ocho generaciones del linaje formado por el conde de La Valenciana y continuado por sus yernos los condes de Rul y Pérez Gálvez (Flores, 1994:29).

²³ Un ejemplo de ello es la reciente catalogación de una serie de doce lienzos sobre la vida de la Virgen, atribuibles al taller de Miguel Cabrera, en la iglesia del antiguo convento de la Paz, donde habían pasado desapercibidos por parte de numerosos historiadores. Gila Medina, Lázaro (2007): «Una serie inédita de Miguel Cabrera en Sevilla: la de la vida de la Virgen de la iglesia del ex convento de Nra. Sra. de la Paz», *Anales del Museo de América*, núm. 15, Madrid, 2007, pp. 103-121.

²⁴ Llegó a México en 1794 para ocupar el puesto de segundo director de pintura de la Academia de San Carlos, y al morir Jerónimo Antonio Gil en 1798 fue nombrado director general de la misma hasta su muerte en 1825. En palabras de Velázquez Chávez, fue un «Pintor de buena composición, llena de airoso, en sus mejores telas, imitador de Goya». Resaltó tanto como pintor de cuadros de caballete como de obras murales, principalmente las que realizó para las cúpulas de la catedral, de la antigua iglesia de Santa Teresa, y en la que fue capilla de la Escuela de Minería (Chávez, 1939:313).

Gil. Tras participar en las seis muestras celebradas hasta julio de 1783, destacando la del 5 de mayo en la que es elogiado en la arenga del virrey Gálvez que acude para entregar los trofeos, será premiado con uno de los dos galardones extraordinarios de fin de curso por el dibujo de un «papel de Jesús, María y Josef» (Angulo, 1935: 83). Una vez sancionada por la autoridad regia en cédula de 25 de diciembre de 1783 la fundación de la Academia de San Carlos, Guerrero pasará a formar parte del elenco de pensionados que llevarán a cabo su formación en las diferentes disciplinas del noble arte de la pintura. Habrá que esperar ocho años desde este momento para encontrar en el archivo de la institución algunos datos sobre su imparable carrera de promoción. En este período de vacío biográfico se enmarca la noticia recogida por Toussaint, en la que el canónigo don Francisco Javier Conde y Oquendo afirma que Guerrero hizo en 1788 para el erudito José Ignacio Bartolache, crítico del emergente culto hacia la Virgen de Guadalupe, la delineación de una copia en papel aceitado sobre el original (1990: 299). Sin embargo, esta noticia ha de ser cuestionada, puesto que en su estudio sobre la imagen, y siguiendo fielmente el *Manifiesto satisfactorio* escrito por Bartolache sobre la originalidad del icono, Feliciano no lo recoge ni dentro de la nómina de artistas para la tarea de supervisión en 1787 ni para la traslación del original a dos áyates que hicieron finalmente los pintores Andrés López y Rafael Gutiérrez un año después (1931: 243-249).

El año 1791 sería definitivo en la promoción de Guerrero, pues en el mes de enero será nombrado teniente de pintura de la academia junto a José María Vázquez, tras la renuncia de Francisco Clapera a dicho puesto el 22 de diciembre de 1790, luego figurará como académico supernumerario con Rafael Gutiérrez, José Martín Ortiz y José María Vázquez, y finalmente como académico de mérito con Esteban González, Luis Martín y éste último (Fernández, 1937: 70, 75, 76). Consolidado como uno de los principales discípulos de la academia, el 31 de enero de 1792 declararía Guerrero sobre que «se le paguen los retratos que pintó de los excelentísimos señores conde de Gálvez, conde de Revillagigedo y del ilustrísimo señor arzobispo» (Fernández, 1937: 85),

resolviéndose a los pocos meses el cobro en sesenta pesos por el de cada uno de estas personalidades, así como otros veinte más por uno de la reina María Luisa de Parma (Rodríguez, 2006: 95). Siguiendo la política formativa de la institución mexicana, bajo el continuo dictamen de la de San Fernando, en 1793 Guerrero, fue elegido junto a José María Vázquez en el ramo de pintura, Manuel José López y Pedro Patiño en el de escultura y José Gutiérrez y Joaquín Heredia en arquitectura, para ser becado durante seis años en la escuela de formación impulsada por Cosme de Acuña en Madrid para los aprendices mexicanos (Fernández, 1937: 91)²⁵. Los seleccionados pusieron grandes impedimentos para aceptar estas pensiones alegando problemas familiares, como es el caso de Guerrero que era ya un hombre casado, discrepancias con el maestro Acuña o simplemente desilusión ante el reto (García y Rodríguez, 1987:9). Dichas excusas tuvieron su soporte legal en el reglamento de la escuela, pues en el caso de Guerrero se acogía a la cláusula de excepción de aquellos casados que no pudieran responsabilizarse del gasto de sus esposas, mientras que en el resto quedó patente que su desgana no les permitiría finalizar la estancia con el suficiente aprovechamiento²⁶. Desestimada su partida a Madrid, el 22 de marzo de 1794 solicitó junto a su inseparable compañero José Vázquez permiso a la dirección de la Academia para trabajar obras particulares por sí solos, y en el mes de junio de ese mismo año, una licencia para «mudar temperamento», alegando con un certificado médico su mal estado de salud. Esta prórroga se alargaría hasta el verano de 1795, cuando renunciará finalmente a su pensión en la academia forzado a un traslado definitivo a la ciudad de Puebla como consecuencia de su enfermedad (Fernández, 1937: 95, 99, 101). Ya a finales de 1796 Guerrero no figuraría en la nómina de los trabajos enviados por los estudiantes de la academia de San Carlos a la de San Fernando, donde las obras de pintura serían de mano de José María Vázquez y José Castañeda (Estrada, 1935: 67). Además de las causas físicas, Guerrero quiso justificar su partida de la institución alegando con sus propias palabras que «las obritas que me ocurren en la calle son ya suficientes para poderme con alguna regularidad mantenerme en

²⁵ Tras una etapa de fracaso con segundo director de pintura de la academia mexicana e impulsado por sus desavenencias con el Gil y sus deseos por regresar a la península, organizó este proyecto de escuela preparatoria como director de los pensionados mexicanos en Madrid. Para ello se encargó de redactar un reglamento, los manuales de los alumnos, un local adecuado y el material básico de enseñanza (García y Rodríguez, 1987: 6).

²⁶ Todos estos argumentos quedan recogidos en la carta sacada a la luz por García y Rodríguez remitida por Antonio Bonilla, representante de los académicos mexicanos al virrey Revillagigedo el 30 de junio de 1793. A.G.I., México, Legajo 2793. Además queda patente la falta de entendimiento y afecto entre los pensionados y Cosme de Acuña, el futuro responsable de estos en Madrid. Cit. por García y Rodríguez (1987: 10-11).

mis obligaciones», refiriendo con ello que el dominio adquirido le había permitido desde hace algunos años realizar encargos particulares, como el que se presenta en este estudio, realizado tres años antes de su abandono (Rodríguez, 2006: 95). En otra faceta artística, según Rodríguez, Guerrero sería el artista de los retratos infantiles, siendo capaz de captar en los rostros de niños toda la dulzura y sosiego que estas criaturas angelicales transmiten. Entre éstos cabría destacar los dos retratos que realizase de sus hijos pequeños en 1799, en los que sobresalen el tamaño de unos ojos negros llenos de expresividad y la ternura contenida en finos trazos de colores pasteles. Sin embargo, en un género particular que el pintor triunfó fue en el de la miniatura sobre marfil, del que se conservan algunas piezas como el retrato de su hijo José Manuel a la edad de 17 años, firmado y fechado por su padre el día de su muerte el 9 de noviembre de 1826, y los atribuidos de Manuel María Hernández de Córdoba y Moncada de 1810, de una dama vestida a la moda napoleónica en 1810, y finalmente uno de Fernando VII en un busto de perfil (Rodríguez, 2006: 96-97). El último dato biográfico de Guerrero en el archivo de la Academia se refiere al año 1799, donde se suscribe un memorial secundado por diferentes profesores de la «Noble Arte de la Pintura» acerca de los prejuicios que se siguen en tolerancia de los que sin examen ponen obradores (Fernández, 1937: 113). En las primeras décadas del siglo XIX no se tiene constancia documental de la permanencia académica de Guerrero. Quizás su trayectoria profesional se vio truncada por su delicada salud, que lo obligó a retirarse de los ajetreados círculos artísticos de la capital para trasladarse a la ciudad de Puebla hasta el final de sus días (Báez: 1972).

IV. Los retratos de los condes de Pérez Gálvez. Espejos de una fama añadida

Los dos retratos de los condes de Pérez Gálvez firmados por Guerrero en 1792 se enmarcan dentro de la etapa de mayor fama del artista, en la que, como hemos visto, incluso se le requiere para hacer varios retratos de virreyes e incluso de la reina. Las características de am-

bos responden perfectamente al prototipo de retrato de corte triunfante tanto en la metrópoli como en las escuelas artísticas americanas, cargado de connotaciones velazqueñas y dispuesto sobre fondos neutros en los que resalta de forma poderosa tanto la apariencia como la psicología de los protagonistas. Al igual que en los prototipos del momento, Guerrero dispone a los condes en un primer plano, elegantemente ataviados e inmersos en una atmósfera de distinción cargada de una sutil frivolidad, donde debe quedar constancia la categoría social alcanzada, sobre todo por don Antonio a través de su reciente unión matrimonial (Glendinning, 2004: 230). Aunque no haya sido encontrado el documento contractual entre los clientes y el artista, Guerrero debió cobrar una elevada cantidad si atendemos a las características de unas obras de gran formato ejecutadas con verdadera profesionalidad y detallismo. Sobre un escenario neutro donde se descuelga un amplio cortinaje bermellón, decorado en la parte izquierda por un bufete con una escribanía de plata, se sitúa el conde de Pérez Gálvez, de cuerpo entero, en pie y ligeramente girado hacia su lado izquierdo. El personaje aparece retratado con el uniforme de gala del Regimiento del Príncipe que comandaba, tal y como se describía en el reglamento sancionado por el virrey conde de Revillagigedo: «El vestuario del Batallón se compondrá de casaca azul oscura, chupa y calzón blanco, buelta, collarín y solapa encarnada, botón dorado con un galoncito estrecho en el collarín»²⁷. Bajo el uniforme sobresale una camisa blanca con puñetas y un pañuelo de gasa transparente anudado al cuello. Lleva zapatos escotados con hebilla y poco tacón y el cabello recogido en una peluca empolvada con un bucle a cada lado, arreglada a la moda francesa. En la solapa de la casaca sobresale bordada la cruz de Santiago, al mismo tiempo que luce orgulloso la condecoración de caballero de dicha orden militar, concedida como se ha referido anteriormente por orden de 23 de mayo de 1796. También asoman llamativamente de la parte superior del calzón el extremo de dos especies de leontinas hechas con piedras preciosas para sujetar el reloj. Con la mano derecha, en la que asoma en su dedo meñique una sortija de diamantes, sujeta un billete, símbolo del rango adquirido en

²⁷ «El de la compañía de caballería será en todo igual al antecedente sin más diferencia que la de llevar el botón y el galón de plata». A.G.S., Secretaría de Guerra, Legajo 6998, Expediente 4, n.º 1084-224, f. 12v.

Figura 1: José María Guerrero.
Retrato de don Antonio Pérez
Gálvez, México, 1792.
Colección particular sevillana.





Figuras 2, 3 y 4: José María Guerrero. Retrato de don Antonio Pérez Gálvez (detalles), México, 1792. Colección particular sevillana.

su cargo militar, mientras que la izquierda reposa sobre un elegante bufete señalando en la mesa otro documento. En la parte inferior del lienzo aparece la siguiente inscripción: «El Coronel del Rex^o del Príncp. Conde de Pérez Gálvez- Don Antonio Pérez Gálvez Crespo y Gómez. Natural de la Ciudad de Málaga: de edad treinta y dos años y ocho meses: hecho en México, por Dn. José María Guerrero en 16 de Agosto de 1792».

El retrato de Guerrero emerge del lienzo como el ejemplo de ascenso al poder de una clase nueva, una burguesía novohispana emprendedora y capaz de tomar las riendas del gobierno territorial. En su persona aunaban las dos realidades más perseguidas por cualquier indiano de finales del siglo XVIII: la fortuna minera y el reconocimiento militar. El hieratismo dispuesto en el trazado de la efigie y el gesto de arrogancia contenido en un rostro distante cargado de desconfianza, advierten de forma directa de las cualidades arrogantes del personaje, justificadas claramente en su trayectoria profesional. Como bien señala Rodríguez, por medio de estas obras no se trataba de «reproducir con gran penetración psicológica al retratado», aunque sí se buscaba la verosimilitud de los rasgos, sino que lo importante era manifestar la posición social más allá de los preceptos estéticos (2001: 80).

Frente a este retrato se sitúa el de la condesa, enmarcada por un grueso pilar con basa clásica y otro cortinaje bermellón y fleco dorado idéntico al de su marido. De este fondo neutro cargado de teatralidad sobresale la figura majestuosa de doña Gertrudis, colocada de frente y mirando fijamente al espectador, de una manera casi intimidatoria. A simple vista, llama la atención la riqueza y elegancia del traje, complementos y joyas que luce debidamente conjuntados. El vestuario lo compone una bata de seda verde oscura con decoración de listas y guirnaldas color crema en el borde, propia del estilo Luis XVI, ceñida en el pecho y con mangas hasta el codo rematadas en vueltas con volantes de tul transparente²⁸. Por la parte inferior delantera se abre ampliamente dejando al descubierto sobre el panier una falda de vuelo color rosa con finos detalles de cadenas florales y flecos en el remate. Los hombros y la parte del peto van cubiertos con una pañoleta de raso, muselinas y encajes

blancos ceñida al cuello por dos prendedores de diamantes. En cuanto a los complementos, la protagonista ha sabido combinar perfectamente un llamativo tocado, tipo bonetillo, decorado con una franja de encaje blanco plisada rodeada por una cinta verde, que en la parte trasera cierra un amplio lazo a modo de exagerado ramillete floral, sobre una desaliñada peluca empolvada, unos zapatos tipo chinela forrados en seda blanca, con tacón bajo y punta de pedrería, y finalmente un abanico cerrado en su mano derecha. La joyería se reparte entre la pulsera de perlas de seis vueltas en la muñeca izquierda, dos sortijas de diamantes en los dedos meñiques y un exquisito aderezo de colgantes junto a un par de relojes, préstamo tradicional de la moda masculina, en el cierre delantero de la bata. Algunos retratos contemporáneos a éste, como los de la señora Musitu de Icazbalceta o de doña Juana María Romero, pintados por Sáenz en 1793 y por Barreda un año después respectivamente, así como los realizados por José Campeche a destacadas damas portorriqueñas, evidencian la evolución que sufrió la vestimenta americana femenina, adaptada rápidamente a la moda francesa, de la que la virreina se convertiría en primera embajadora de estas tendencias (Carrillo y Gariel, 1959: cat. 75 bis, 78; Dávila, 1971: cat. 7). De la misma forma que en el de su marido, el cuadro reza en el borde inferior la siguiente descripción: «La Sra. Dña. María Gertrudis de Obregón, Barrara, Alcocer, Torrescano. Natural de la Ciudad de Guanajuato, de edad de veinte y tres años y cinco meses: hecho en México, por Dn. Jose María Guerrero, en 16 de Agosto del año de 1792». La factura del retrato desvela un sorprendente realismo tanto en la ejecución de los rasgos físicos como en el detallismo del vestuario. La maestría de Guerrero deja entrever la psicología de esta señora, posando recatadamente con las manos cruzadas al frente y airosa en cuanto al estatus preeminente que ostentaba en la sociedad de su tiempo.

El hecho de que en ambas inscripciones queden aclarados tantos datos, casi a modo de certificación, evidencia el deseo de recordatorio y de permanencia en el futuro, enfatizados al mismo tiempo por el grado social adquirido en la unión de ambos personajes como fundadores de un nuevo linaje. Sin embargo, las eviden-

²⁸ Sousa recoge que esta tipología, evolucionada del rococó, en que finas cenefas se mezclaban con un sembrado de flores asimétricas, obedece a una simplificación decorativa propia del momento histórico en que florece: el Neoclasicismo (2007:174-175).



Figura 5: José María Guerrero. Retrato de doña Gertrudis de Obregón y Alcocer, México, 1792. Colección particular sevillana.



Figuras 7 y 8: José María Guerrero. Retrato de doña Gertrudis de Obregón y Alcocer (detalles), México, 1792. Colección particular sevillana.

Figura 9: José María Guerrero. Retrato de doña Gertrudis de Obregón y Alcocer (inscripción), México, 1792. Colección particular sevillana.

cias artísticas e históricas se confunden en la factura de ambas obras, al menos en la de don Antonio, pues si nos detenemos en la fecha de ejecución para entonces no había obtenido ni el cargo de coronel de Regimiento, ni el de conde de Pérez Gálvez, ni la distinción de la Orden de Santiago. Es por ello que haya que distinguir dos momentos cronológicos, el primero de la realización, probablemente con motivo de los esponsales de la pareja, y el segundo transcurrido casi cinco años en los que el protagonista gozaba de todos los honores, a excepción del vizcondado de Montes de Oca que no aparece citado pues le fue concedido en 1805. Estos argumentos llevan a aclarar que Pérez Gálvez ordenara que se rematasen sus retratos con dichas inscripciones y la colocación en su uniforme del emblema y la condecoración de la orden de Santiago, para ser enviados a la península como presente para algún familiar a través de algún vecino. En este sentido, haciendo uso del giro anacrónico que usa Amerlinck, estos lienzos servirían de recordatorio tal y como «ahora mandamos fotografías a nuestros parientes y amigos más queridos» (1994: 227).

Los retratos de los condes de Pérez Gálvez constituyen la perfecta estampa de la nueva clase aburguesada surgida en México durante el último tercio del siglo XVIII. Como ya ha sido aclarado, la importancia de inmortalizar los éxitos logrados irían más allá del «devaneo» frente a sus conciudadanos, para por medio del retrato traspasar las fronteras americanas y servir de espejos del rango adquirido frente a los parientes peninsulares que habían visto partir a muchos de éstos con una simple faldiguera de tela a sus espaldas. Sin embargo, en este caso, habría que cuestionar si las obras cumplían con una de las máximas de este género, tal y como expone García al afirmar que el personaje «deberá estar adornado de virtudes dignas de ser imitadas» por los espectadores que deseen alcanzar el estamento logrado (2004: 2). Es por ello que la personalidad ambiciosa de don Antonio Pérez Gálvez, despojada de cualquier ejemplaridad moral, se contrapone al halo dulce y bondadoso de su esposa, que tímidamente lo contempla de frente, mientras él gira su perfil dejando entrever la airosoidad de un carácter altivo y prepotente.

Bibliografía

Fuentes impresas

- AMERLINCK DE CORSI, M. C. (1994): «Pintura de retrato», en *México en el mundo de las colecciones de arte*, Nueva España II, Azabache, México.
- ANGULO ÍÑIGUEZ, D. (1935): «La Academia de Bellas Artes de México y sus pinturas españolas», *Arte en América y Filipinas*, Laboratorio de Arte, Sevilla, 1935.
- ANTÚNEZ ECHEAGARAY, F. (1964): *Monografía histórica y minera sobre el distrito de Guanajuato*, Consejo de Recursos Naturales No Renovables, México.
- BAEZ MACÍAS, E. (1972): *Guía del archivo de la antigua academia de San Carlos 1801-1843*, UNAM.
- BRADING, D. (ed. 1975): *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, FCE, México.
- CARRILLO Y GABRIEL, A. (1959): *El traje en la Nueva España*, INAH, México.
- CIANCAS, M. E. y MEYER, B. (1996): *Catálogo de la colección del Museo Nacional de Historia. La pintura de retrato colonial (siglos XVI-XVIII)*, INAH, México.
- DÁVILA, A. V. (1971): *José Campeche. 1751-1809*, Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- ESTRADA, G. (1935): *Algunos papeles para la Historia de las Bellas Artes en México*, México.
- FELICIANO VELÁZQUEZ, P. (1931): *IV Centenario. La aparición de Santa María de Guadalupe*, México.
- FERNÁNDEZ, J. (1968): «Guía del Archivo de la Antigua Academia de San Carlos 1781-1800», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 37, suplemento 3, México.
- FLORES CHAIR, E. (1994): «Fuentes documentales para el estudio de la minería mexicana, siglos XVIII-XIX», *América Latina en la Historia Económica. Minería*, núm. 1, México.
- GARCÍA CARRAFFA, A. y A. (1958): *Enciclopedia heráldica y genealógica hispano-americana*, tomo XLII, Madrid.
- GARCÍA SÁIZ, M. C. (2004): «Portraiture in Viceregal America» en catálogo de la exposición *Retratos. 2.000 Years of Latin American Portraits*. San Antonio Museum of Art, National Portrait Gallery of Washington, Bass Museum of Art of Miami Beach, San Diego Museum of Art, El Museo del Barrio of New York, pp. 74-85.
- GARCÍA SÁIZ, M. C. y RODRÍGUEZ TEMBLEQUE, C. (1987): «Historia de un intento fallido: la academia madrileña para pensionados mexicanos», *Cuadernos de Arte Colonial*, núm. 2, Ministerio de Cultura, Madrid.
- GLENDINNING, N. (2004): «Goya y el retrato español del siglo XVIII», en catálogo de la exposición *El retrato español. Del Greco a Picasso*, Madrid.
- HUMBOLDT, A. (ed. 1941): *Ensayo Político sobre el reino de la Nueva España*, vol. III, Imp. Pedro Robredo, México.
- LADD, D. M. (ed. 1984): *La nobleza mexicana en la época de la Independencia 1780-1826*, FCE, México.
- RODRÍGUEZ MOYA, I. (2001): «El retrato de la élite en Iberoamérica: siglos XVI a XVIII», *Tiempos de América*, núm. 8, Universitat Jaume I, Castellón.
- (2006): *El retrato en México 1790-1867. Héroes, ciudadanos y emperadores para una nueva nación*, CSIC, Universidad de Sevilla, Diputación de Sevilla, Sevilla.
- ROMERO FLORES, J. (1940): *Iconografía colonial. Retratos de personajes notables de la Historia Colonial de México, existentes en el Museo Nacional*, SEP, INAH, México.
- SOUSA DE CONGOSTO, F. (2007): *Introducción al estudio de la historia de la indumentaria en España*, Istmo, Madrid.
- TOUSSAINT, M. (ed. 1990): *Pintura colonial en México*, UNAM, México.
- VARGASLUGO, E. (1981): «Una aproximación al estudio del retrato en la pintura novohispana», *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXXVIII, CSIC, Sevilla.
- VELÁZQUEZ CHÁVEZ, A. (1939): *Tres siglos de pintura mexicana*, Polis, México.
- VV. AA. (1991-1992): Catálogo de la exposición *El retrato civil en la Nueva España*, Museo de San Carlos, México.
- VV. AA. (1999-2000): Catálogo de la exposición *El retrato novohispano en el siglo XVIII*, Museo Poblano de Arte Virreinal, Puebla.

Fuentes documentales

Archivo General de Indias

Queja de la condesa viuda de La Valenciana al Consejo de Indias, Guanajuato, 22 de diciembre de 1790, México, 1777.

Expediente sobre la solicitud, concesión y trámites de Título de Castilla a favor de Don Antonio Pérez Gálvez, 1774-1805, Indiferente general, Legajo 16009.

Concesión del título de vizconde de Montes de Oca y concesión de verificar de ese medio la expresada redención o si la hiciera en la corte en efectivo. El Escorial, 5 de diciembre de 1805, Títulos de Castilla, legajo 7A, expediente 10.

Archivo General de Simancas

Regimientos Provinciales del Príncipe y Guanajuato 1794-1796, Secretaría de Guerra, Legajo 6998, Expte. 4.

Concesión de hábitos, Secretaría de Guerra, Legajo 6999, Exp. 11.

Archivo Histórico Nacional

Petición al rey de Antonio Pérez de Andújar Gálvez Crespo, comandante de la Milicia, para que se le conceda la gracia de Título de Castilla con la denominación de Conde de Pérez Gálvez. Acompaña testimonio de información de nobleza, Sección Nobleza, Baena, C. 31, D. 3.

Pintura guadalupana en Cádiz

Patricia Barea Azcón
Universidad de Granada

Guadalupean painting in Cádiz

Resumen

La existencia de un buen número de pinturas de la Virgen de Guadalupe de México en Cádiz da fe de las intensas relaciones mantenidas con el virreinato de Nueva España durante los siglos xvii y xviii, como consecuencia de su categoría de Puerto de Indias. La mayoría son óleos sobre lienzo situados en edificios religiosos y domicilios particulares, traídos por gaditanos afincados en la Nueva España con un sentido básicamente devocional. Su presencia tiene un gran valor simbólico y atestigua un proceso de intercambio cultural en el que intervinieron factores de diversa índole.

Palabras clave: pintura religiosa, siglos xvii y xviii, México, Cádiz, virreinato de Nueva España, Virgen de Guadalupe.

Abstract

The existence of a sizeable number of paintings of the Mexican Virgin of Guadalupe in Cadiz attests to the city's intense relations with the Kingdom of New Spain in the seventeenth and eighteenth centuries, as a result of its status as the Port of the Indies. These paintings, mostly oil on canvas works found on religious premises and in private homes, were brought to the city for essentially devotional reasons by emigrants returning to Cadiz after having settled in New Spain. Their presence is of enormous symbolic value and documents a process of cultural exchange that involved a diversity of factors.

Keywords: religious painting, seventeenth and eighteenth centuries, Mexico, Cadiz, New Spain, Virgin of Guadalupe.

I. Introducción

La presencia de un buen número de pinturas mexicanas en Cádiz y su provincia avala las intensas relaciones mantenidas con el virreinato de Nueva España. Son en su mayoría de representaciones de la Virgen de Guadalupe de México, diseminadas en iglesias, conventos y domicilios particulares que llegaron entre los siglos xvii y xviii por vía marítima.

Los contactos de Cádiz con América fueron múltiples y de diversa índole debido a su condición de puerto de Indias. Sevilla ofrecía una serie de ventajas dadas sus características de puerto interior y fluvial, pero Cádiz gozaba de una mayor amplitud y tradición marina. El hecho de ser una ciudad casi completamente circundada por el mar, situada en la encrucijada entre el Mediterráneo y el Atlántico, le confería una posición privilegiada. Pero a pesar de estas ventajas, Cádiz carecía de buenas infraestructuras y servicios. Además, tuvo que enfrentarse a adversidades como los sucesivos ataques piratas y una serie de tormentas y vendavales.

Las relaciones de Cádiz con el Nuevo Mundo fueron bastante estrechas desde los inicios de la empresa americana: el segundo viaje de Colón, que exigía un puerto más amplio y mejor dotado que el de Palos, partió desde el de Cádiz. Además, la procedencia geográfica de los cargadores a Indias correspondía a esta ciudad en un alto porcentaje. A mediados del siglo xvi adquirió protagonismo en el tráfico americano. Pasó de ser un simple antepuerto complementario a Sevilla, a sustituirla como capital de la Carrera de Indias. El punto de partida fue la autorización de la Corona a todos los navíos que quisieran a cargar sus mercancías allí. En 1535 se instituyó el Juzgado de Indias, y unos años después se promulgaron dos reales cédulas que po-

nían fin a la obligación de retornar a Sevilla. A comienzos del siglo XVII la actividad mercantil gaditana inició una fase de crecimiento. En 1666 fue suprimido el Juzgado de Indias, restituyéndose de nuevo en 1679. Desde entonces Sevilla sólo conservó el aparato burocrático del comercio, mientras que Cádiz se convirtió en el verdadero núcleo del comercio americano.

Entre las ventajas que ofrecía Cádiz con respecto a Sevilla estaba el ahorro de tiempo y dinero, aunque por otra parte poseía una debilidad militar que la hacía muy vulnerable ante los ataques enemigos. En opinión del historiador Antonio García-Baquero, Cádiz aportó al mercado americano un realismo económico del que Sevilla careció (García-Baquero, 1992: 15-16). La competitividad entre estas dos ciudades no era una novedad en el siglo XVII. A medida que Cádiz mejoraba sus condiciones y adquiría mayor protagonismo, Sevilla se debilitaba debido al cambio estructural que se estaba produciendo en el comercio indiano. El modelo de Cádiz como capital del monopolio fue distinto de los anteriores, confiriéndole una personalidad especial: «Lo que hace sobre todo importante a Cádiz, lo que la iguala a los demás importantes emporios comerciales del mundo, es la inmensidad de su comercio» (García-Baquero, 1989: 20-21).

Durante el siglo XVII Cádiz experimentó una evolución demográfica, una gran afluencia de riquezas, y un importante movimiento portuario. En 1738 la Casa de la Contratación se trasladó allí. Un año antes lo había hecho la Universidad de Cargadores a Indias. La investigadora Ana Crespo sostiene que el anhelo de Felipe V de controlar el comercio colonial fue el principal motivo de los intentos de la Corona por reorganizar el tráfico, y que las reformas políticas que se llevaron a cabo con ese fin pretendían mantener el sistema basado en el puerto único para asegurar el monopolio (Crespo, 1996: 11-17).

En 1744 un decreto atribuía igualdad de electores para Sevilla que para Cádiz, lo que supuso el fin del supuesto estatus de ventaja de la comunidad mercantil de Sevilla. En 1769, con la restitución a Cádiz de su «Tabla de Indias y tercio de toneladas», se reconoció a su puerto como el verdadero foco del comercio hispano-

americano. A partir de 1778 perdió su carácter de único tribunal mercantil con jurisdicción en la Carrera, y desde entonces sus atribuciones quedaron reducidas al ámbito local.

Cádiz conserva actualmente significativas huellas de su pasado americanista. En la ciudad y su provincia subsisten hoy día un buen número de edificaciones con estas connotaciones. Una de las más importantes es la Catedral. Prácticamente todo el capital que se invirtió en ella procedía del comercio americano. Además de edificios oficiales como la Casa de la Contratación, la Aduana, la Casa del Juez de Indias o el Consulado de Cargadores a Indias, perviven bastantes construcciones religiosas con vinculación americana como el Oratorio de San Felipe Neri. Cada una de las grandes órdenes monásticas tenía una casa destinada a hospedar y atender a los frailes de su misma orden que marchaban a las misiones de América. Uno de ellos fue el Convento de Santo Domingo, de finales del siglo XVII. En su camarín se encuentra la Virgen del Rosario, patrona de la ciudad y de la Carrera de Indias. Conocida como «La Galeona», era trasladada al muelle y embarcaba con la Flota de Indias cada vez que ésta zarpaba a América para velar por un buen viaje (AA.VV., 1992: 21). Otro centro emblemático fue el Convento de Nuestra Señora del Rosario, fundado en 1636 junto a Puerta de Tierra. Desde sus orígenes estuvo relacionado con la aventura americana, ya que se creó para albergar a frailes que partían hacia el Nuevo Mundo en misión evangelizadora.

También numerosos edificios civiles poseen reminiscencias americanas. La Casa Fragela, institución destinada al recogimiento de viudas fundada a mediados del siglo XVIII por el comerciante Juan Clat Fragela, está vinculada con el comercio indiano. En la Plazuela de San Martín se encuentra la Casa del Almirante, con dos altas torres para ver venir los barcos que cargaban mercancías ultramarinas. Debe su nombre a que su dueño, Ignacio de Barrios, fue Almirante de la Armada y Flota de Nueva España.

Un amplio número de personajes mantuvieron contactos con América. Muchos de ellos fueron los responsables de la llegada de pinturas indianas. Los inventarios de las colecciones artísticas de clérigos gaditanos del siglo XVIII dan fe de

ello. Don Gaspar Ximénez Parrado era propietario de 17 cuadros de iconografía religiosa: «Tránsito de Nuestra Señora, la Cena del Rey Baltasar, Nuestra Señora de Guadalupe, Nuestra Señora del Rosario...» (Morgado, 1989: 52-53).

Otro gaditano de gran relevancia en este siglo fue Vicente Pulciani, propietario de una inmensa biblioteca y fundador de diversas instituciones religiosas. Realizó transacciones comerciales con América. «De sus paredes colgaban láminas con figuras de santos (San Antonio de Padua, la efigie de Ntra. Sra. de los Dolores, San Vicente, San Juan Nepomuceno, Ntra. Sra. de Guadalupe)...», lo que demuestra que entre sus devociones se encontraba la virgen mexicana (García, 2000: 30-31).

Muy cerca de Cádiz se sitúa un enclave que tuvo una especial significación en las relaciones marítimas con las Indias: Sanlúcar de Barrameda. Su importancia viene dada por su función de antepuerto de Sevilla desde época muy temprana. Su embarque fue autorizado por la Corona en 1508. (Serrera, 1990: 256). Podemos hablar de una Sanlúcar americana, que recorre longitudinalmente toda la ciudad. Entre estos vestigios americanistas se encuentran el Barrio de los Bretones, la calle de la Bolsa, o casas solariegas de cargadores a Indias como la de los Arizón. En el Callejón del Truco se ubicó la Casa de la Contratación, fundada antes que la de Sevilla. Una de las familias más insignes y relacionadas con el Nuevo Mundo fue la de los Guzmán, Señores de Niebla y Duques de Medina Sidonia. Su palacio alberga un importante archivo histórico y numerosas obras de arte, entre ellas representaciones de la Virgen de Guadalupe de México (AA.VV., 1992: 25).

Algunos edificios religiosos dieron cobijo a las expediciones de los primeros frailes evangelizadores y albergan en su interior obras de arte enviadas por sanluqueños desde el virreinato: la antigua Iglesia de la Victoria, el Convento de Capuchinos, el Convento de Madre de Dios, la Iglesia de San Nicolás, la Iglesia de Nuestra Señora de la O, el Convento de Carmelitas Descalzas, la Iglesia de Nuestra Señora de la Caridad, o la Iglesia de la Santísima Trinidad. No es de extrañar, por tanto, el gran número de pinturas guadalupanas conservadas en esta ciudad: «Correspondiendo

al gran arraigo devocional que obtuvo la Virgen de la Antigua en Ultramar, en los templos sanluqueños se veneran hasta 17 cuadros indianos de la Virgen de Guadalupe, así como otros numerosos objetos de culto que corroboran este destacado efecto “boomerang” que cruza el Atlántico para enriquecer el panorama artístico de la Baja Andalucía» (Gómez, 1993: 24).

Otro lugar cercano a Cádiz que ocupó un importante puesto en las relaciones con América es El Puerto de Santa María. Era un puerto seguro que contó con el patrocinio de los Medinaceli y experimentó un esplendor económico y un gran incremento demográfico durante el siglo XVIII. Era sede de una de las Capitanías Generales del Mar Océano y tenía buenos astilleros donde se equiparon muchas naos de la carrera indiana (González, 1986: 17-22).

Junto a un numeroso grupo de hidalgos existía un amplio estamento eclesiástico. Aún quedan palacios de comerciantes y cargadores, como el de Purullena, el de los Valdivieso o el de las Cadenas, erigido a finales del siglo XVII por Juan Vizarrón y Aranibar. Pero quizás el edificio más importante es el Castillo de San Marcos, una primitiva mezquita donde residió Colón en 1484.

Podemos citar importantes nombres de gaditanos que tomaron parte en la empresa americana. Manuel Benítez de Aranda, natural de Jerez de la Frontera, se instaló en Nueva España como maestro platero y ensayador. Fray Fernando de Sierra, también jerezano, fue Vicario General de las provincias de Nueva España a mediados del siglo XVIII e hizo legados de piezas artísticas al Convento de la Merced de Jerez. Un tal Camacho, oriundo de El Puerto de Santa María, fue general y capitán de guardias del virrey de México a finales del siglo XVII e hizo donativos a la Iglesia Prioral (González, 1986: 43). Muchos de ellos fueron los responsables de la presencia de una o más de las abundantes obras novohispanas que se localizan en esta provincia.

La mayor parte de las pinturas novohispanas conservadas en Cádiz tienen por tema a la Virgen de Guadalupe de México. Antes de referirnos a ellas, es necesario aludir al surgimiento y la difusión de esta advocación en el virreinato de Nueva España.

Aunque tomó el nombre de su homónima extremeña, puede considerarse una advocación totalmente novohispana. Una antigua leyenda presuntamente escrita por el indio Antonio Valeriano y denominada *Nicam Mopobua* (aquí se narra) cuenta cómo en 1531 la Virgen se le apareció a un indio recién bautizado llamado Juan Diego, en las afueras de la ciudad de México. Cuando le pidió que fuera a ver al arzobispo fray Juan de Zumárraga y le solicitara la construcción de un santuario en su honor, el arzobispo desoyó su ruego. La Virgen le dijo entonces al indio que recogiera rosas con su ayate (túnica) y se las llevara. Al desplegarlo en su presencia, había obrado el milagro de dejar impresa su imagen en él. Este hecho, conocido como el Milagro de las Rosas, dio origen al culto guadalupano en Nueva España (Nebel, 1995: 56-87).

Todas las castas del virreinato se identificaron con la Guadalupana. Su condición milagrosa y carácter popular, alentados por la literatura criolla, la hicieron triunfar sobre el resto de las advocaciones. En palabras de Francisco de Florencia, «no se hallará en todo el reino, iglesia, capilla, casa ni choza de español ni indio, en que no se vean y adoren imágenes de Nuestra Señora de Guadalupe» [de Florencia, 1999 (1968): 133]. Pero también poseía importantes connotaciones políticas, llegando a encarnar la búsqueda de la identidad novohispana.

Fue sin parangón el tema más representado en los talleres virreinales. Su iconografía quedó establecida de una forma fija: sin niño, suspendida en el aire, con corona, túnica rosa y manto azul de estrellas, rodeada de una aureola de rayos solares. Su rasgo más distintivo era la tez morena como la de los indios, exaltando su origen novohispano. Algunos atributos como la luna sobre la que se apoya, las manos en actitud de oración, la corona o los rayos revelan su origen apocalíptico. Uno de los máximos difusores de su culto fue el bachiller Miguel Sánchez, considerado el creador de la tradición guadalupana. El pintor Miguel Cabrera exaltó su origen divino en *Maravilla americana y conjunto de raras maravillas observadas con la dirección de las Reglas del Arte de la Pintura en la prodigiosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, un opúsculo publicado en 1752.

Muchos teólogos relacionaron a la Virgen de Guadalupe con la Inmaculada Concepción, también de ascendencia apocalíptica. El indio Antonio Valeriano se refería a ella como una Inmaculada india (Valeriano, 1558-1570: 7). Fray Servando Teresa de Mier contaba que el taller dirigido por fray Pedro de Gante había producido en masa imágenes de la Virgen que Juan Diego había visto bajo el aspecto de una Inmaculada Concepción [Teresa de Mier, 1982 (1822)]. Para el historiador Antonio Moreno, es la mejor muestra de lo que la Inmaculada fue para América (Moreno, 1985: 183-189). El jesuita Mateo de la Cruz escribió: «... Y poniendo los ojos en la Santa Imagen (la Virgen de Guadalupe), ¿quién no ve que sus señas todas son de la Concepción?» (De la Cruz, 1738 (1600): 22).

Aunque han existido intentos de relacionarla con la española, poco tiene que ver la una con la otra. En una carta dirigida a Felipe II el virrey Martín Enríquez en 1575 afirma que «pusieron nombre a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, por decir que se parecía a la de España», (AA. VV, 1980: 310), pero su iconografía difiere bastante de la de su homónima extremeña. Más acertadas son las teorías que señalan su semejanza con la imagen de Nuestra Señora de la Concepción que se conserva en el coro de la iglesia de este santuario, una imagen gótica apocalíptica, con el niño en brazos, apoyada sobre la luna sostenida por un querubín y rodeada de rayos solares.

Como consecuencia de su desmesurado culto, la Virgen de Guadalupe fue pintada por los principales artistas virreinales como Juan Correa, Miguel Cabrera o Cristóbal de Villalpando. Existen varios modelos iconográficos. El más sencillo, conocido como «Fiel copia del original», se caracteriza por mostrar únicamente la figura de la Virgen, con ausencia de cualquier elemento decorativo. El más común es el que la muestra rodeada por cuatro escenas, situadas en los ángulos del lienzo, que relatan sus apariciones al indio Juan Diego con un marcado carácter narrativo. Este suele incluir también decoración de flores o/y angelitos, y a veces un paisaje del Monte Tepeyac a los pies de la Virgen. Además, en algunas pinturas está acompañada de diversos santos o advocaciones marianas. En una de las versiones más polémicas, denominada «el Taller Celestial», aparece la en-

carnación humana del Padre, el Hijo o el Espíritu Santo pintándola, reclamando así su autoría (Cuadriello, 2001: 163-165). En el siglo XVIII se realizaron ricas alegorías guadalupanas que integraban elementos políticos, sociales, teológicos...

A su vuelta del virreinato, muchos españoles trajeron consigo pinturas novohispanas, especialmente copias del retrato guadalupano. No se trató de una actividad organizada, sino perteneciente al ámbito privado. Las obras formaban parte de los equipajes personales, con un sentido más devocional que artístico. Su propósito era decorar sus domicilios, regalar a conocidos o donar a instituciones religiosas de su localidad natal, a menudo con un deseo de reconocimiento social. Esta situación deriva sobre todo del valor devocional que habían alcanzado algunas imágenes religiosas. Con frecuencia se trataba funcionarios del gobierno o personas que habían hecho fortuna en las Indias, y clérigos con el propósito de propagar su culto en la comunidad.

Estas pinturas fueron muy apreciadas. Se trataba de una iconografía exótica, desconocida en nuestro país, de connotaciones profundamente americanistas. Las personas de mayor poder adquisitivo eran las principales poseedoras de obras de arte. En el equipaje de virreyes, militares o altos cargos eclesiásticos se incluía con frecuencia alguna pintura guadalupana. En ocasiones, una inscripción informaba de su procedencia. La que se conserva en el antiguo convento de los Padres Mínimos de Puerto Real (Cádiz), obra de Miguel Correa, data de 1718 y tiene una que revela que fue pintada: «A devoción del Cap. D. Juan de Reina». Junto con el estamento más noble, muchos comerciantes, artesanos, marineros, etc., quisieron traer una imagen de la Virgen de Guadalupe al regresar a España. Pero «debemos llegar a finales del siglo XVII cuando en un estamento social diferente a la nobleza aparece un mayor número de piezas, no de coleccionistas como los ídolos de oro, sino pertenecientes ya al ámbito cotidiano» (Aguiló, 1990: 117).

A menudo las donaciones tenían el fin de dar a conocer en su tierra natal a la Virgen o al santo al que se habían encomendado en su viaje o estancia en el Nuevo Mundo y al que atribuían la fortuna adquirida en esas tierras. A veces, al

morir el propietario, las pinturas eran enviadas a través de intermediarios, y en España eran encargadas a un representante. Los testamentos y expedientes de Bienes de Difuntos conservados en el Archivo General de Indias de Sevilla han aportado interesantes datos.

La mayoría de las pinturas de la Virgen de Guadalupe que permanecen en España se encuentran en las provincias de Sevilla y Cádiz debido a su sucesiva función de puertos de Indias. El historiador Joaquín González Moreno recogió muchas de ellas en su obra *Iconografía guadalupana en Andalucía*, cuya primera edición data de 1959.

II. Iconografías

En Cádiz varios conventos e iglesias albergan pinturas guadalupanas de diferentes modelos iconográficos:

Fieles copias del original

Son las representaciones de la Virgen según el modelo tradicional, sin ningún tipo de elemento decorativo. En el Convento de Santa María se conserva una pintura del siglo XVIII realizada sobre tabla, de gran tamaño, en la que, con el fin de destacar el rostro de la Virgen, se le abultó la cabeza. También una de pequeñas dimensiones que data del primer tercio del siglo XVIII.

Otras se sitúan en el Colegio de Santa Cruz y en el Oratorio de la Santa Cueva. La primera es de pequeñas dimensiones, del siglo XVII. La segunda ha sido catalogada por el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. Es una obra realizada por el pintor novohispano Antonio de Torres entre 1760 y 1790, de gran tamaño.

Con las escenas de las apariciones

Es el modelo más abundante, que muestra a la Virgen rodeada por las cuatro escenas de las apariciones al indio Juan Diego en los ángulos. Por lo general incluyen también decoración de angelitos y rosas.

En el Convento de Santa María se localiza un lienzo que «ofrece la originalidad de colocar unidas en la parte inferior del lienzo las cuatro cartelas formando un gran rectángulo dividido por filetes dorados en cuatro partes iguales». Este

es un caso excepcional en la pintura guadalupana. Un modelo parecido lo encontramos en el lienzo que se conserva en la catedral de Astorga (León). Además, se conserva otro que, según González Moreno, es la primera imagen que encontramos rodeada de cabezas de ángeles alados. De hecho, afirma que «la mayoría de las imágenes del último tercio del siglo XVIII conservadas en España con los ángeles se encuentran actualmente en iglesias y conventos de la ciudad de Cádiz. Parece como si la ciudad de Hércules hubiera heredado de Sevilla a fines de este siglo no sólo el comercio indiano, sino la devoción a la Virgen de Guadalupe rodeada de ángeles» [González, 1991 (1959): 27-28]. Recordemos que en el siglo XVIII casi la mitad de las pinturas de la guadalupana van acompañadas de angelitos. El padre Francisco de Florencia decía que «pareció a la piedad de los que cuidaban el culto de la imagen (a raíz de la aparición) que sería bien adornarla de ángeles, que alrededor de los rayos del sol le hiciesen compañía» [De Florencia, 1999 (1688): 2].

En el Convento de San Juan de Dios se ubica una pintura de grandes dimensiones que data del siglo XVIII. Exhibe las cuatro cartelas en los ángulos, en marcos octogonales, y una escena del Tepeyac a los pies de la Virgen, enmarcada en un rectángulo. Dos angelitos se apoyan en las cartelas inferiores, y otros dos sostienen las dos superiores. Entre ellos aparece decoración de rosas. Los ángeles se asemejan a los que aparecen en «La Virgen de la Servilleta» de Murillo.

En la iglesia del ex Convento de Capuchinos se halla una de gran tamaño que data del segundo tercio del siglo XVIII. Incluye las escenas de las apariciones enmarcadas en óvalos con rocalla, y un paisaje del Tepeyac a los pies de la Virgen. Junto a cada óvalo hay un angelito, y el resto del lienzo está cubierto de flores.

Joaquín González Moreno menciona una pintura en la sacristía de la Iglesia de San Agustín que incluye las escenas de las apariciones y el milagro en marcos ovalados con rocalla y una vista del Tepeyac a los pies de la Virgen. Apoyados en las dos cartelas inferiores hay dos angelitos, y otros dos sostienen las superiores. Entre ellos aparece decoración de rosas.

En el Colegio de Santa Cruz existe un lienzo que presenta las tradicionales cartelas con molduras rococó. Fue parcial-

mente destruido, aunque se conserva intacta la parte más interesante. En un principio tenía seis cartelas (siendo el único ejemplar en alcanzar este número), con marcos rococó unidos entre sí por seis bellísimos ángeles. Actualmente sólo se conservan cinco cartelas, cuatro ángeles y el busto de la imagen de la Virgen. Los ángeles, al igual que los que aparecen en los lienzos de la Iglesia de San Agustín, el ex Convento de capuchinos, y uno de una colección particular (la del señor Conte), evidencian el parecido iconográfico con los de Valdés Leal.

En el Hospital de Mujeres hay una pintura de gran tamaño catalogada por el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico que data de la segunda mitad del siglo XVIII.

En la sacristía de la Iglesia del Oratorio de San Felipe Neri se encuentra otra, realizada entre 1675 y 1724.

La que se ubica en la sacristía de la Iglesia de San Antonio (fig. 1), de grandes proporciones, fue pintada según los datos del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico en el siglo XIX.

En la Iglesia parroquia de Santa Cruz (antigua Catedral Vieja) se encuentra una pintura no muy grande del primer tercio del siglo XVIII.

En el Convento de Santo Domingo se halla un lienzo de gran tamaño con la misma cronología.

En la sacristía de la Iglesia parroquial de Nuestra Señora de la Palma se conserva una pintura del segundo tercio del siglo XVIII.

En la sacristía de la Iglesia de San José (fig. 2) se encuentra una pintura guadalupana con las cuatro apariciones en marcos decorados, un angelito sosteniendo cada uno, un paisaje del Tepeyac a los pies de la Virgen y rosas a ambos lados. Tiene una inscripción que dice: «Se tocó a su original el 24 de Septiembre de 1748».

Otra representación guadalupana de esta tipología se conserva en la Iglesia parroquial de San Lorenzo.

Iconografías alternativas

Difieren del modelo tradicional por sus materiales o temática. En la Casa Fragela de recogimiento de viudas se conservan cuatro lienzos que tienen por tema las apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego.

Figura 1. Virgen de Guadalupe.
Iglesia de San Antonio. Cádiz.
Anónimo. Siglo XVIII. Óleo sobre lienzo.



Figura 2. *Virgen de Guadalupe*.
Iglesia de San José. Cádiz. Anónimo. 1748. Óleo sobre lienzo.



En muchas iglesias y conventos de pueblos de la provincia de Cádiz se custodian pinturas de la Virgen de Guadalupe. Una de ellas copia exacta del original se localiza en el altar mayor de la Iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe en Algar. Según cuenta el investigador Salvador Moreno, «no es de extrañar que esta devoción cruzara el Océano Atlántico hasta llegar a Cádiz y de Cádiz pasara a toda España» (Moreno, 1984: 28-29). El promotor de este vínculo fue el señor Domingo López de Carvajal, vizconde de Carrión y marqués de Atalaya Bermeja, natural de Duancos (Galicia) pero vecindado en el Puerto de Santa María. A él se debe la fundación de Algar en el último cuarto del siglo XVIII con motivo de una promesa hecha a la Virgen de Guadalupe de México durante su travesía de regreso, al sorprenderle una tempestad.

Joaquín González Moreno cuenta que en la Villa de Algar del Río existió un lienzo, hoy desaparecido, que reproducía el conjunto terminado de todas las edificaciones del Tepeyac tal y como estaban a finales del siglo XVIII [González, 1991 (1959): 38]. En 1757 el marqués colocó en el altar de su iglesia una talla de madera de la Guadalupana, traída de México. El 13 de Octubre de 1773 el rey Carlos III concedió título de Villa al lugar de Algar y quedó desde entonces bajo el patronato, único en España, de la Virgen de Guadalupe de México.

Desde la fundación de Algar, la Virgen de Guadalupe ha recibido devoción en tres pinturas y tres imágenes. La primera pintura data de 1763 y fue dañada en 1818 durante la cruzada napoleónica. La segunda pintura es de 1813. La tercera, la única que se conserva, es una copia del original hecha en el siglo XVIII. Posee dos inscripciones: «Restaurado en los estudios Cañete. Moratín, 28. Sevilla» y «Copia exacta de la patrona de Méjico –siglo XVIII– adquirida en dicho país por don Bernardo Taravillo de La Loma, en 1917. Cedido a D. Augusto Díaz Pérez, y donado por este a la Iglesia parroquial de Algar de Santa María de Guadalupe». La segunda imagen se bendijo en 1814. Durante un tiempo estuvieron las dos en la iglesia, cada una en su altar. Ambas desaparecieron en el asalto en incendio de Domingo de Ramos, 19 de abril de 1936.

En la Iglesia de Santo Domingo de Jerez de la Frontera hallamos una pintura

guadalupana, en una capilla lateral. En la zona inferior del lienzo, en dos óvalos, se lee la siguiente inscripción: «El Excmo. E Illmo. Sr. don Alonso Núñez de Haro y Peralta, Arzobispo de Méjico, concede 80 días de indulgencias por cada Ave María que se rezare ante esta soberana Virgen». «Se tocó al original en el mes de Julio del año 1790». En la sacristía de la Iglesia parroquial de San Mateo hay otra, de gran tamaño, con las tradicionales cartelas en los ángulos. Data del primer tercio del siglo XVIII. En la Iglesia de San Miguel otra, cuyo motivo principal es el pasaje de la primera aparición. La pintura muestra la imagen de la Virgen de Guadalupe tal y como es habitual, y a Juan Diego arrodillado en el ángulo inferior izquierdo.

En la sacristía de la Iglesia Parroquial de San Miguel se conserva un original lienzo que representa una de las apariciones de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego. Es de grandes dimensiones y data del siglo XVIII. Esta pintura muestra una iconografía distinta de la habitual, especialmente en la figura del angelito, que aparece de medio cuerpo. Juan Diego se sitúa, arrodillado, en el ángulo inferior izquierdo del lienzo.

En el Convento de las Concepcionistas del Puerto de Santa María se custodian tres, una de ellas con las cartelas en sus extremos. Una inscripción revela que fue pintada por Ambrosio de Avellaneda en 1711. En una escena recoge el momento de la aparición de la Virgen a Juan Bernardino, el tío de Juan Diego, cuyo precedente lo podemos encontrar en un lienzo que se venera en la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe en México. Ésta se observa también en el lienzo del Colegio de Santa Cruz de Cádiz, y en uno que pertenece a una colección particular sevillana (la de don Santiago Martínez). En una de las celdas bajas existe otra, del primer tercio del siglo XVIII. En el locutorio se ubica otra. Una más se localiza en la sacristía de su iglesia. Data de la segunda mitad del siglo XVII, y sus ángeles recuerdan a los que pintaba Francisco Pacheco.

En el Monasterio de San Miguel Arcángel del Puerto de Santa María hay un lienzo de la Virgen de Guadalupe del siglo XVIII con las cuatro apariciones y rodeada de guirnaldas de flores. «Puede ser esta la imagen de culto que hubo en el presbiterio en un retablo que costéó

Don Juan de Palma Torón, que en 1748 obtiene licencia para tener entierro con su madre y parientes hasta 4.º grado, frente a este retablo» (García, 1985: 96).

En un lateral de la iglesia se encontraba el retablo dedicado a Nuestra Señora de Guadalupe que fue costeado por el presbítero don Juan de Palma Torón, a quien se le autorizó a ser enterrado en él. En el legajo 10 de los denominados «Documentos de la Caja» se incluyen autorizaciones para pedir limosnas en América a favor de las obras en este convento. El legajo 33 es un documento en el que la Comunidad manifiesta su agradecimiento al presbítero don Juan de Palma por las donaciones hechas al convento. Entre ellas se cita el altar de la Virgen de Guadalupe (a. 1751).

En el Convento de Capuchinas se ubica un lienzo del siglo XVIII, y en la iglesia otro, del siglo XIX. En la Iglesia parroquial de Santa María se conservan dos pinturas de la Virgen de Guadalupe que llevan las cartelas en los ángulos. Una de ellas, situada en la sacristía, data del segundo tercio del siglo XVIII. En el Convento de las Madres Agustinas existen dos representaciones de la Virgen de Guadalupe, una de ellas en el Refectorio y otra en la Escalera Reglar, ambas del siglo XVII. Una más se conserva en la Iglesia de San Telmo.

En la Capilla de la Virgen de la Soledad de la Iglesia Prioral de Santa María hay un lienzo guadalupano de gran tamaño realizado en el último tercio del siglo XVIII.

En Sanlúcar de Barrameda se localizan varias pinturas guadalupanas. Una en la Iglesia del Convento de las Descalzas, en el coro. Es de pequeñas dimensiones y presenta una iconografía bastante original. «En 1737 un anónimo pintor mejicano trazó tres lienzos de distinto tamaño, conservando uno en el Convento de las Descalzas de la ciudad de Sanlúcar de Barrameda (Cádiz), otro en la Colección de la Sra. Viuda de Pérez Barquín, en Sevilla y otro en la Colección del Sr. Sánchez, de Sevilla. En los tres presentó diez ángeles que sostienen cartelas, coronas y rosarios, entre los cuales hay rótulos con letanías» (Gómez, 1993: 83). Los dos que se sitúan sobre las cartelas superiores portan coronas y pronuncian el *Regina Angelorum* y el *Regina Patriarcarum*. A la derecha de la Virgen hay tres, que sostienen

las leyendas *Regina Prophetarum*, *Regina Martirium*, y *Regina Virginum*. A la izquierda hay otros tres, en postura asimétrica, portando las invocaciones *Regina Apostolorum*, *Regina Confessorum*, y *Regina Sanctorum omnium*. En la parte inferior dos ángeles sostienen un rosario, extendiéndolo en forma triangular. Sobre ellos aparece la famosa inscripción: «Non fecit taliter omni nationi». Y bajo la cruz se lee: «*Regina Sacratissimi Rosarii*». Posee una cartela en la que se puede leer: «*Rto. De Sta. María Virgen de Guadalupe Patrona principal de Nueva España, Jurada en Méjico en 27 e Abril año de la Epidemia de 1737*». Existen dos más, copias exactas del original.

En la Iglesia de la Santísima Trinidad de Sanlúcar de Barrameda se encuentra otra Guadalupeana. En el Convento de Madre de Dios se ubica un lienzo copia exacta del original, y otro con las cartelas en los ángulos. En el Convento de Regina Angelorum se localiza una copia exacta del original de pequeñas dimensiones, realizada en el siglo XVII. En la Iglesia de Nuestra Señora del Carmen hallamos una pintura con las tradicionales cartelas que data de la segunda mitad del siglo XVII. Al igual que la de la iglesia del Convento de las Concepcionistas del Puerto, de la misma época, recuerdan al estilo de los de Pacheco. Otra es la de la Iglesia parroquial de Santo Domingo, copia exacta del original. En esta iglesia existe otra con las consabidas cartelas. Data del segundo tercio del siglo XVIII. En la Iglesia parroquial de San Nicolás se conservan dos pinturas, ambas copias exactas del original que datan del siglo XVII. Una de ellas se ubica en la sacristía. También en la Iglesia de Nuestra Señora del Carmen se encuentra una pintura de la Virgen de Guadalupe con las cuatro apariciones.

En la Iglesia parroquial de la Caridad (fig. 3) se encuentra un lienzo que incluye las escenas de las apariciones y un paisaje del Tepeyac. Posee una inscripción: «Antº de Torres, f. año de 1730». En un salón-despacho del claustro se conserva otro. En este «colocó a la manera tradicional cuatro ángeles sosteniendo las cuatro cartelas. En los rostros de estos querubines se pueden descubrir los rasgos característicos de la raza mestiza mejicana» [Gómez, 1991 (1959): 28]. Está firmado en el ángulo inferior dere-

Figura 3. Virgen de Guadalupe.
Iglesia de Nuestra Señora de la Caridad.
Sanlúcar de Barrameda (Cádiz).
Mateo Montesdeoca. Último tercio
del siglo XVIII. Oleo sobre lienzo.



cho por *Matheo de Montesdeoca*. Al dorso lleva una inscripción que reza «De la Caridad».

En la sacristía de la Iglesia parroquial de Nuestra Señora de la O hay dos lienzos copias exactas del original. En la Capilla del Santísimo Sacramento hubo uno con la figura de su donante a los pies y rodeado de los tradicionales símbolos marianos. Estos símbolos acompañaban a la Virgen como recuerdo de una procesión que tuvo lugar «el 14 de mayo de 1634, conduciéndose la Virgen de Guadalupe al Tepeyac bordándose en la pedería los atributos de Na. Sa., dejando el verde del ciprés, palma y huerto, las esmeraldas, los rubíes a la rosa, topacios y zafiros al lirio, diamantes a las luces y estrellas» (Gómez, 1993: 108). Los dos existentes actualmente son posteriores. Uno de ellos, fiel copia del original que se ubica en la sacristía, fue donado por don Enrique de Silva e inicialmente se colocó en el centro del retablo [González, 1991 (1959): 46]. Está firmado por *Josephus ab Alzibar; pinxit Mexici, a^o 1778*. Posee una inscripción que dice: «*Está fielmente copiada y arreglada a las medidas, número de Rayos, y Estrellas de su Sagrado/Original*».

En la sacristía de la Iglesia del Seminario Menor se exhibe una pintura guadalupana del siglo xvii sin ningún elemento decorativo, y en la escalera otra, con las tradicionales cartelas. Ésta data de la segunda mitad del siglo xvii y está firmada por «Diego Ruiz».

Los duques de Medina Sidonia poseen en su palacio dos representaciones guadalupanas. Ambas son piezas de pequeñas dimensiones y gran calidad, realizadas sobre lámina de cobre y decoradas con pan de oro. El Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico cataloga una de ellas como del siglo xvii y otra de los siglos xvii al xix.

En la Iglesia de la Victoria de Medina Sidonia (antiguo Convento de San Francisco de Paula) se localiza una que no incluye las cartelas con las escenas de las apariciones (fig. 4). En la Iglesia de Santiago del mismo pueblo se halla otra guadalupana que presenta únicamente los dos medallones superiores, lo que hace pensar que el lienzo está cortado por la parte inferior. De esta localidad era natural el célebre arquitecto carmelita fray Andrés de San Miguel, vecindado en el virreinato, por lo que tal vez la presencia

de alguno de estos lienzos esté relacionada con él.

En la Capilla de Jesús de Conil de la Frontera se encuentra un retablo dedicado a la Virgen de Guadalupe que incluye cinco lienzos: uno fiel copia del original y cuatro con las escenas de las apariciones.

En la Iglesia de Nuestra Señora de la Oliva de Vejer de la Frontera se localiza una que incluye las escenas de las apariciones, un paisaje del Tepeyac, y la tradicional decoración de rosas y angelitos.

En la Iglesia de San Francisco de San Fernando hay un lienzo guadalupano del último tercio del siglo xviii.

Otras son las situadas en la Iglesia parroquial de Bornos, un lienzo del siglo xviii, y en la iglesia del Hospital Municipal de las Misericordias de Puerto Real (antiguo Convento de los Padres Mínimos).

Muchas pinturas se localizan en domicilios particulares gaditanos. La mayoría son obras anónimas del siglo xviii. Muy pocas son fiel copia del original o presentan iconografías alternativas. Algunas pertenecen a familias aristocráticas que estuvieron vinculadas al virreinato, como los señores Díez o la baronesa de Algar de Jerez de la Frontera. Esta última posee tres pinturas de pequeñas dimensiones, dos realizadas en el primer tercio del siglo xviii, otra en el segundo. Una de las primeras incluye las cartelas de las apariciones con molduras rococó.

El investigador Joaquín González Moreno catalogó algunas [González, 1991 (1959): 71-135]. Obviamente, muchas de estas obras han debido cambiar de dueño. Según su información, el señor Augusto Conte posee varias. Una de ellas, de pequeñas dimensiones, incluye la inscripción: «Se tocó al Sagrado Original el día 24 de abril de 1747». También posee un lienzo firmado por Antonio Rodríguez con la inscripción «*Non fecit taliter ovni Nationi*» («No hizo lo mismo en otras naciones»), y un cobre de pequeño formato, obra de Manuel Serna, en el que igualmente se lee la inscripción: «*Non fecit taliter omni nationi*». Otra, la más original, es una copia del rostro de la Virgen de Guadalupe. Es de pequeño tamaño, del siglo xviii, y se sitúa en las afueras de Jerez de la Frontera (fig. 5).

Otra representación guadalupana del siglo xvii pertenece al señor don Joaquín Barquín. La de los herederos de los se-

Figura 4. *Virgen de Guadalupe*. Iglesia de la Victoria. Medina Sidonia (Cádiz). Anónimo. Siglo XVIII. Óleo sobre lienzo.





Figura 5. Aparición de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego. Iglesia de San Miguel, Jerez de la Frontera (Cádiz). Anónimo. Siglo XVIII. Óleo sobre lienzo.

ñores Díez, de Jerez de la Frontera, data del último tercio del siglo XVIII.

Don Fernando Romero posee otra, del último tercio del siglo XVIII, en su domicilio de Sanlúcar de Barrameda. Es un lienzo de pequeñas dimensiones.

El señor Obispo de Cádiz es el dueño de una pintura guadalupana del siglo XVIII situada en el palacio episcopal.

El señor Martínez del Cerro tiene una pintura del siglo XVIII que incluye las apariciones en óvalos con marco de rocalla y un paisaje del Tepeyac. En el resto del lienzo aparece decoración de flores. El marco es de un gran barroquismo.

Además de estas representaciones guadalupanas, se conoce la existencia de algunas pinturas novohispanas de otras temáticas. Entre ellas podemos mencionar *María Santísima del Rosario*, *Patrona de Cádiz* o la *Inmaculada Concepción* de Miguel Cabrera, situadas en la Catedral (Antón, 1995), *Las Ánimas Benditas*, situada en la Iglesia de San Antonio, o *Ierarchia Angelorum* en

la Iglesia de San Nicolás de Sanlúcar de Barrameda.

Como queda patente, la presencia de la pintura novohispana en Cádiz alcanza niveles bastante significativos. Se trata en su mayoría de representaciones de la Virgen de Guadalupe de México de los siglos XVII y XVIII (preferentemente del XVIII), anónimas (aunque algunas de ellas están firmadas por prestigiosos artistas novohispanos), de distintos modelos iconográficos, que residen en edificios religiosos o domicilios particulares y fueron traídas con un fin fundamentalmente devocional. Aunque es probable que existan aún pinturas sin catalogar, son bastantes de las que se tiene conocimiento. Su presencia es sin duda producto de las estrechas relaciones mantenidas entre Cádiz y el virreinato de la Nueva España durante la época colonial y atestigua un proceso de intercambio cultural en el que intervinieron factores sociales, políticos, artísticos, religiosos y meramente humanos.

Bibliografía

- AA. VV. (1992): *Andalucía-América*. Sevilla, Junta de Andalucía.
- AA. VV. (1980): *Cartas de Indias*. México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- GUILÓ ALONSO, M. P. (1990): «El coleccionismo de objetos procedentes de ultramar a través de los inventarios de los siglos XVI y XVII». AA.VV. *Relaciones artísticas entre España y América*. Centro de Estudios Históricos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- ANSÓN, F. (1988): *Guadalupe, lo que dicen sus ojos*. Rialp, Madrid.
- ANTÓN SOLÉ, P. (1995): «Miguel Cabrera en la Catedral de Cádiz». *Goya. Revista de Arte*, núm. 244. Fundación Lázaro Galdiano, Madrid.
- CABRERA Y QUINTERO, C. de. (1981 [1738]): *Escudo de armas de México: celestial protección de esta nobilísima ciudad de la Nueva España*. Instituto Mexicano del Seguro Social, México.
- CRESPO SOLANA, Ana. (1996): *La Casa de la Contratación y la intendencia general de la marina en Cádiz (1717-1730)*. Universidad de Cádiz, Cádiz.
- CRUZ, M. de la (1738 [1600]): *Relación de la milagrosa aparición de la Santa Imagen de la Virgen de Guadalupe de México, sacada de la historia que compuso el bachiller Miguel Sánchez*. México.
- CUADRIELLO, J. (2001): *Catálogo de la exposición «El divino pintor: la creación de María de Guadalupe en el taller celestial»*. Museo de la Basílica de Guadalupe. 60 Aniversario. Ciudad de México, diciembre 2001-abril 2002. Museo de la Basílica de Guadalupe, México.
- FLORENCIA, F. de (1999 [1688]): *Estrella del Norte de México aparecida al rayar el día de la luz evangélica en este Nuevo Mundo en la cumbre del cerro del Tepeyac*. Fondo de Cultura Económica, México.
- GARCÍA-BAQUERO GONZÁLEZ, A. (1992): *La Carrera de Indias. Suma de Contratación y océano de negocios*. Ed. Algaida, Sevilla.
- (1989): *Comercio y burguesía mercantil en el Cádiz de la Carrera de Indias*. Diputación de Cádiz, Cádiz.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, M. N. (2000): *Burguesía y toga en el Cádiz del siglo XVIII. Vicente Pulciani y su biblioteca*. Universidad de Cádiz, Cádiz.
- GARCÍA PEÑA, C. (1985): *Los monasterios de Santa María de la Victoria y San Miguel Arcángel en el Puerto de Santa María*. Diputación de Cádiz, Jerez de la Frontera (Cádiz).
- GÓMEZ DÍAZ, A. M. (1993): *Guía histórico-artística de Sanlúcar*. Asociación sanluqueña de encuentros con la Historia y el Arte, Sanlúcar de Barrameda (Cádiz).
- GONZÁLEZ BELTRÁN, J. M. (1986): *El Cabildo Municipal del Puerto de Santa María (1725-1734). Un estudio de la institución en su tránsito de señorío y realengo*. Tesis de licenciatura. Universidad de Granada, Granada.
- GONZÁLEZ MORENO, J. (1991 [1959]): *Iconografía guadalupana en Andalucía*. Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía, Asesoría Quinto Centenario, Jerez de la Frontera (Cádiz).
- LAFAYE, J. (1995 [1977]): *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*.
- MORENO, S. (1984): «Guadalupe mexicano en Cádiz». *Cádiz Iberoamérica*, núm. 2. Universidad de Cádiz, Cádiz.
- MORENO GARRIDO, A. (1985): «Tipos iconográficos concepcionistas andaluces en el siglo XVIII». *Algunas consideraciones en torno a la iconografía concepcionista en Andalucía y el Nuevo Mundo*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- MORGADO GARCÍA, A. (1989): *Iglesia y sociedad en el Cádiz del siglo XVIII*. Universidad de Cádiz, Cádiz.
- NEBEL, R. (1995): *Santa María de Tonantzin, Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. Fondo de Cultura Económica, México.
- SERRERA, R. M. (1990): «La organización de las Indias». AA. VV. *Descubrimiento, colonización y emancipación de América. Historia de España*, volumen 8. Ed. Planeta, Barcelona.
- TERESA DE MIER, S. (1982 [1822]): *Memorias*. Ed. Porrúa, México.
- VALERIANO, A. (1558-1570): *Historia de las apariciones*.

El mueble en el Perú en el siglo XVIII: estilos, gustos y costumbres de la elite colonial

Gabriela Germaná Róquez
Museo de Arte de la Universidad
Nacional Mayor de San Marcos

Eighteenth Century peruvian furniture: colonial elite styles, tastes and customs

Resumen

El artículo presenta un estudio, tanto de las características estilísticas de los muebles del siglo XVIII en el Perú como de su uso por parte de la clase dirigente, basándose en el análisis de documentos de archivo y ejemplares de diferentes colecciones. En la primera parte se analizan y describen los aspectos materiales, formales y decorativos de diversos ejemplares de muebles de la época, mientras que en la segunda se realiza una primera aproximación sobre el modo de vida, los gustos y las costumbres de la clase alta relacionados con el uso de un determinado tipo de mobiliario.

Palabras clave: muebles, historia del mueble en el Perú, arte colonial peruano, estilos del mueble en el siglo XVIII, estilo rococó, cultura material, inventarios *post-mortem*, costumbres y modos de vida.

Abstract

The article discusses the stylistic features of eighteenth century Peruvian furniture and its use by the ruling class, based on an analysis of the archives and the pieces conserved in a number of collections. The first part of the paper analyzes and describes the material, formal and decorative aspects of several period pieces, while the second broaches upper class lifestyles, tastes and customs as related to the use of certain types of furniture.

Keywords: furniture, history of furniture in Peru, Peruvian colonial art, eighteenth century furniture styles, rococo, material culture, post-mortem inventories, customs and lifestyles.

I. Introducción

El mueble es un objeto creado por el hombre básicamente para su comodidad, pero a la vez contiene una serie de valores estéticos y expresa de manera directa diversos datos sobre la cultura, el modo de vida y la manera de pensar de las sociedades que lo producen¹.

El uso de muebles en el Perú se inicia en el período virreinal. Los ejemplares de esta época que han permanecido hasta el día de hoy y sobre los que se tiene información documental pertenecen básicamente a los grupos dirigentes de la sociedad colonial; los materiales costosos en que fueron realizados permitieron su conservación a través del tiempo, y dado su carácter suntuario fueron igualmente considerados en todo tipo de registros de bienes.

El análisis de los inventarios de bienes *post-mortem* de algunos de los personajes más importantes de la alta sociedad civil del siglo XVIII² y los datos que nos proporcionan los ejemplares de la misma época que aún existen en diversas colecciones de Lima nos permiten, por un lado, estudiar las características estilísticas del mueble del siglo XVIII, y por otro, señalar una serie de normas y costumbres que caracterizaban al grupo más poderoso de una sociedad estamentaria como la colonial y lo diferenciaban de otros grupos de

¹ Uno de los libros más importantes en relación con el estudio de la cultura material como registro del modo de vida y conformación de una clase es *La Sociedad Cortesana*, de Norbert Elias. El autor plantea que el análisis de aspectos objetivos y verificables de una determinada configuración social proporciona una serie de evidencias para entender su conformación y sus estructuras, ya que pueden ser indicadores de estatus, condición social, relaciones sociales, etc.

² Una metodología de trabajo que ha demostrado ser bastante útil para relacionar la cultura material con determinados comportamientos sociales es el análisis de los inventarios *post-mortem*. A través de ellos se pueden obtener una serie de características de los bienes que poseía cada persona, y a partir de ello algunos aspectos de su modo de vida o, a nivel más general, del comportamiento de un grupo social. Son fuentes que permiten tratar de los niveles de vida según las diferencias sociales, y esto es posible debido a que se puede relacionar el nivel de riqueza, la condición social o el oficio con determinados modelos de consumo, cultura material o estilos de vida.

- ³ En la época colonial el amueblado y la decoración del palacio eran propiedad del virrey, por lo que cada relevo suponía un nuevo conjunto de piezas (Sala i Vila, 2004). Por ello, a partir del estudio de los bienes del palacio que presenta el inventario de Castellodosrius, podemos conocer sus gustos particulares.
- ⁴ «[...] "Taburete" es el asiento que hoy denominamos "silla", es decir, uno con patas y respaldo. "Silla" o "silla de brazos" se denominaba a lo que hoy conocemos por "sillón" [...].» (Junquera y Mato, 1999: 431). Asimismo, hay que aclarar que la «silla de brazos» es lo que comúnmente se conoce como «sillón frailerero». Sin embargo, esta denominación no aparece en los inventarios, pues es un término del siglo XIX. En los inventarios también se encuentran las denominadas «sillas poltronas», que son sillas de brazos con los costados y respaldo tapizados. (Junquera y Mato, 1999: 431).
- ⁵ Se trata de un tipo especial de sillón de gran éxito en España entre los siglos XVI y XVII y, por lo tanto, muy usado en el virreinato del Perú. Sus características son las siguientes: «[...] Las patas delanteras se prolongan sobre el asiento sirviendo de ménsulas de apoyo a los brazos, las posteriores arman el respaldo y son en principio rígidas y verticales. Poco a poco se quiebran a la altura del asiento tomando una inclinación o caída en busca de mayor comodidad. Las patas van unidas entre sí por chambranas [...]. Las chambranas delanteras son muy anchas para evitar los desplomes laterales y van decoradas con tableros tallados, cartelas, cintas entrelazadas o recortadas. [...]. Los brazos, en principio, son planos y anchos, estrechándose paulatinamente a comienzos del siglo XVII, al mismo tiempo que se va curvando hasta terminar en voluta. Asiento y respaldo son de baqueta, de cuero repujado o almohadillado, de terciopelo o simplemente de madera. Aquellos van sujetos al armazón por clavos de latón o bronce, tachuelas de latón ordinarias o de cabezas gallonadas, estrellas, puntas de diamante, etc. [...]» (Aguiló, 1987: 300-301).
- ⁶ Debe indicarse que casi todos los ejemplares presentan una serie de alteraciones producto del reemplazo de diversas piezas, cueros decorativos y tachuelas originales por piezas de diferentes períodos. Estos cambios nos indican que fueron muebles a los que se les daba gran uso –en comparación con otro tipo de ejemplares que eran de carácter más decorativo–, por lo que se gastaban o se quebraban algunas de sus partes, teniendo que ser reemplazadas.

estatus social más bajo, y que se reflejan en diversos aspectos de su entorno material como en la posesión de muebles con determinadas características y la función a la que estaban destinados.

Los inventarios revisados para esta investigación –representativos de los diversos grupos que conformaban la clase dirigente de la época– son el del Palacio de Gobierno con los bienes del virrey marqués de Castellodosrius (1710)³; los de las viviendas de varios nobles comerciantes, como doña Rosa Juliana Sánchez de Tagle, primera marquesa de Torre Tagle (1761), don Gerónimo Angulo, conde de San Isidro (1771), don Nicolás de Tagle Bracho, segundo conde de Casa Tagle (1775), doña María Ignacia Carrillo y Garcés, condesa de Vistaflorida (1791), y don José González Gutiérrez, primer conde de Fuente González (1806); el inventario de la Quinta Presa perteneciente a un personaje de una familia acomodada como es don Pedro Carrillo de Albornoz (1798); y el inventario de la casa y oficina de don Cristóbal Francisco Rodríguez, administrador general de Temporalidades, un alto funcionario del gobierno (1789).

Las colecciones visitadas han sido las del Museo de Arte de Lima (MALI), el Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú (MNAHP), la Quinta Presa –actualmente propiedad del Instituto Nacional de Cultura–, el Palacio de Torre Tagle –propiedad del Ministerio de Relaciones Exteriores–, la Casa Goyeneche –propiedad del Banco de Crédito del Perú–, y la de Alfonso Ca-brera Ganoza.

II. Muebles y estilos

Asientos

Los asientos que se usaron con mayor frecuencia fueron las sillas y los taburetes⁴ –que son bastante numerosos en todos los inventarios–. Según lo registrado en éstos, durante la primera mitad del siglo este tipo de muebles fue tapizado preferentemente con cuero –desde la simple «suela ordinaria» hasta el decorativo cuero repujado y teñido de la «baqueta de Huamanga»–, mientras que en la segunda mitad se prefirieron las telas finas –como el terciopelo o el damasco.

Esta preferencia se puede corroborar con los ejemplares encontrados en las

distintas colecciones en las que, entre los asientos, predominan los sillones (denominados «sillas» en los inventarios). La mayor parte son del tipo de los denominados «sillones fraileros»⁵ y presentan características similares: respaldo ligeramente inclinado hacia atrás, brazos angostos de perfiles curvos que rematan en volutas, patas de líneas curvas y chambranas delanteras anchas con decoración tallada⁶ (fig. 1).

Todos estos ejemplares, sin embargo, sólo están tapizados con cuero repujado, que se caracteriza por presentar abarrotadas composiciones en las que se entrecruzan motivos zoomorfos, fitomorfos y geométricos –la composición más frecuente muestra un águila bicéfala en el lugar central rodeada de otras aves y leones rampantes, confundidos todos en una follajería exuberante, y enmarcados por bandas de motivos geométricos–. Destaca en este conjunto el ejemplar de la colección del MALI cuyo respaldar está decorado con una escena religiosa –Santa Rosa paseando en el jardín acompañada por el Niño Jesús que aparece sobre una nube– realizada en un repujado muy fino, policromado y dorado con pan de oro (fig. 2).

Otro tipo de sillones son aquellos que se caracterizan por sus grandes dimensiones y su respaldar inclinado como el que pertenece a la Quinta Presa (fig. 3). Sus formas y decoración son de estilo rococó: presentan brazos y patas de perfiles ondulantes que terminan en volutas, chambranas en H y motivos decorativos de rocalla.

En cuanto a las sillas, destacan las dieciséis de estilo Reina Ana que pertenecieron al juego de comedor de la Quinta Presa⁷ (fig. 4). El estilo Reina Ana se desarrolló a inicios del siglo XVII en Inglaterra, tuvo gran difusión en España en el siglo XVIII y se introdujo progresivamente en el virreinato del Perú. Las sillas de este estilo presentan las siguientes características:

«[...] El sólido respaldo curvo que se adaptaba a la columna vertebral del ocupante, el comfortable asiento tapizado con el travesaño delantero curvo y la elegante línea de sus patas cabriolé contribuyeron a conformar una forma más satisfactoria. Las patas terminaban en rodetes, garras y bolas, pezuñas o patas de león. La talla, si existía, se aplicaba



Figura 1. Sillón frailerero. Madera tallada y barnizada, cuero repujado. Siglo xviii. 105 x 57,2 x 50 cm. Colección MALI (código: 2.3/115/V). (Foto: Gabriela Germaná.)



Figura 2. Sillón frailerero (detalle). Madera tallada y barnizada, cuero repujado, policromado y dorado. Siglo xvii. 114 x 55 x 51 cm. Colección MALI (código: 2.3/100/V). (Foto: Gabriela Germaná.)

Figura 3. Sillón. Madera y tapizada con cuero. Siglo xviii. 134 x 65 x 72 cm. Colección Quinta Presa - INC. (Foto: Gabriela Germaná.)



Figura 4. Silla. Madera tallada, barnizada y tapizada con tela. Siglo xviii. 118 x 64 x 57,5 cm. Colección Quinta Presa - INC. Foto: Gabriela Germaná.

⁷ Según la *Guía de muebles antiguos* de Payne, los juegos de comedor aparecen en el siglo XVIII con juegos de sillas bastante numerosos –12, 14 o incluso 16 sillas– (Payne, 1995: 64). Además, en la misma guía se indica que «[...] las sillas de comedor se construyeron a menudo con brazos, pero ello no afecta al diseño global de la silla.» (*Idem*: 70).

⁸ Los canapés o sofás, son muebles característicos del siglo XVIII que sustituyen a los antiguos bancos renacentistas y barrocos. Se caracterizan por ser muebles «[...] de asiento mullido para dos o más personas, dotado de brazos y respaldo [...]» (Payne, 1996: 78). Al principio estaban formados por una sucesión de sillas, pero luego devendrán en «[...] un asiento armonioso en sus proporciones con respaldo unitario y reducido número de patas» (Junquera y Mato, 1999: 430). La diferencia entre el canapé y el sofá consiste en que el primero «[...] no está totalmente tapizado y tiene algunas partes de madera descubierta, generalmente los brazos; en el caso del sofá, en cambio, la tapicería recubre por completo la estructura, dándole un aspecto más voluminoso y confortable» (Payne, 1996: 78).

moderadamente a las rodillas de las patas delanteras, a menudo en forma de concha o cabezas de león. La concha se podía aplicar también al travesaño del asiento; a veces, se aplicaba una decoración muy ligera en el respaldo. [...]» Si presentaban brazos, éstos descansaban «[...] sobre soportes apoyados en los travesaños laterales del asiento, en vez de en la prolongación de las patas delanteras que habían sido incompatibles con las nuevas formas cabriolé. [...]» (Bennett Oates, 1984: 117.)

También se encuentran mencionados en los inventarios, aunque en menor número, los canapés y los sofás⁸, algunos tapizados con cuero, pero la mayor parte forrados con finas telas.

En las colecciones visitadas sólo hemos encontrado un ejemplar de canapé –perteneciente a la colección de Alfonso Cabrera Ganoza–, el cual está formado por una sucesión de sillas unidas entre sí y presenta un asiento tapizado en tela (fig. 5). Este mueble es un claro ejemplo de la mezcla de los modelos de asiento francés y británico que se pone de moda a partir de mediados del siglo XVIII en España. A inicios de este siglo había irrumpido en la península la moda tanto de los asientos «a la francesa» como de los asientos «a la inglesa».

«Las primeras, tomadas de modelos británicos de la época de la reina Ana, tienen una gran difusión por medio del comercio y el contrabando marítimo; las segundas, gracias al propio monarca y su entorno. Las sillas “a la inglesa” se usaron en todo el siglo, siguiendo aproximadamente todos los gustos británicos anteriores al *Director’s* de Chippendale; a mediados de la centuria se transforman en un híbrido franco-británico [...]: un respaldo de pala calada y unas patas en cabriolé a la francesa. [...]» (Junquera y Mato, 1999: 430.)

En las colecciones también hemos encontrado bancas y escaños, muebles que no figuran en los inventarios revisados, quizás por tratarse de muebles dispuestos más bien en ambientes religiosos y espacios públicos (Cucco, 2003: 24). Las bancas y escaños están destinados a servir de asiento a dos o más personas y los que se encuentran en las colecciones se caracterizan por presentar respaldo y fal-

dón compuesto por una serie de columnillas torneadas que forman arquerías y por sus formas que siguen siendo rectas (fig. 6), salvo en algunos casos en que los brazos pueden ser ondulantes y rematados en volutas.

Mesas

En el caso de las mesas es más difícil distinguir las características y los tipos de las que se usaron en este período, ya que las descripciones, al depender de quien realiza cada inventario, se han basado indistintamente en diferentes aspectos de ellas. Por lo general se describe o el tipo de decoración o la forma de las mismas, y en pocas ocasiones se describen ambos aspectos.

Entre los tipos de decoración encontramos los forros de baqueta, la madera dorada, los embutidos (presentes por lo general en las mesas pequeñas y que pueden ser de concha de perla, carey o nácar), los forros con telas finas (terciopelo y paño) y el acharolado o laqueado. Según se desprende del análisis de los inventarios, en los inicios del siglo se usaban todavía mesas doradas y forradas en baqueta, más propias del gusto del siglo XVII, mientras que posteriormente se dejará de lado este tipo de decoración para preferir los embutidos o los laqueados orientales.

En cuanto a las formas, las características que se especifican son, por un lado, la forma del tablero (en estos casos la mayoría son redondas), el tamaño (hay varias grandes, una mediana y una pequeña), la forma de los pies (las hay de pies torneados, con cuatro pies, con pies de burro y con pies de gallo) y si poseen cajones (en estos casos la mayoría presentan un cajón, aunque las hay de dos y de varios cajones). En el inventario de Nicolás de Tagle y Bracho, además, se describe el tipo de tiros y chapas de los cajones, que pueden ser de plata, de símil de oro o simplemente de metal.

Un tipo específico de mesa es la consola, mueble que fue muy popular en el siglo XVIII, pero que sin embargo sólo la encontramos en el inventario del virrey Castlledosrius, en el que se indican veinte consolas de madera dorada y seis consolas sin mayor descripción.

Otro tipo específico de mesa es la «de truco», juego bastante común en la época, similar al que hoy conocemos como



Figura 5. Canapé. Madera tallada, calada y tapizada con tela. Siglo XVIII. 160 x 122 x 60 cm. Colección Alfonso Cabrera Ganoza. (Foto: Gabriela Germaná.)

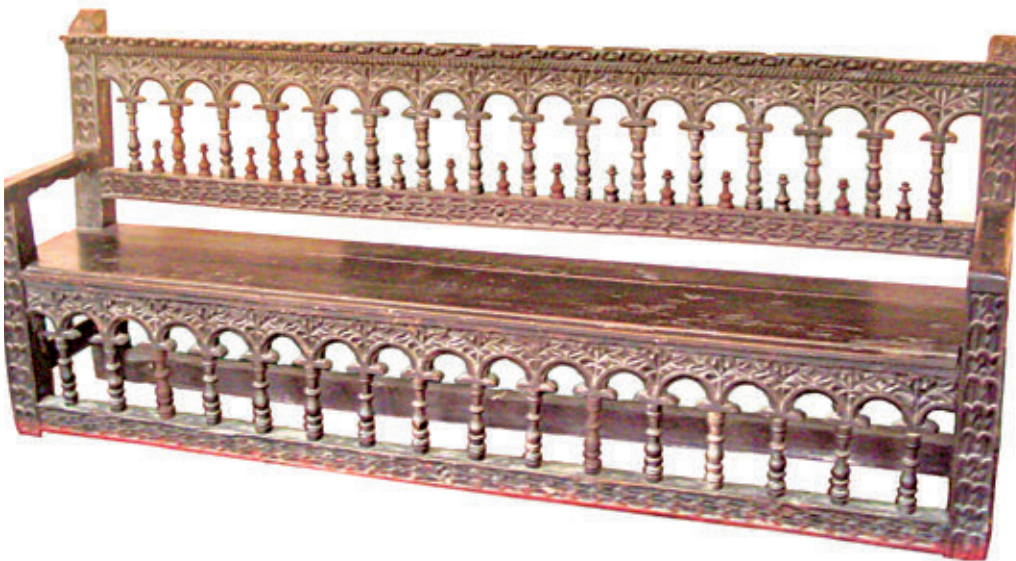


Figura 6. Escaño. Madera tallada y barnizada. Siglo XVIII. 100 x 229 x 49,5 cm. Colección MNAAHP (sin código). (Foto: Gabriela Germaná.)

«billar». Esta mesa está presente en el inventario de la Quinta Presa, acompañada por seis tacos y cuatro bolas de marfil, y en una hacienda del conde de Fuente González, acompañada de sus cuatro bolas y tacos respectivos.

En las colecciones también se ha podido encontrar una buena cantidad de mesas de diversos tamaños, formas y decoraciones, que pueden ser divididas en: mesas principales y mesas auxiliares. En

cuanto a las primeras, hemos encontrado tres ejemplares, una –perteneciente a la colección del MNAAHP (fig. 7)– que mantiene todavía las formas del siglo XVII, básicamente rectas, con tablero liso de bordes rectos, bajo el cual se encuentra un faldón en el que se inscriben dos grandes cajones y se sostiene en cuatro patas torneadas unidas por chambranas. El elemento que demuestra principalmente su filiación al siglo XVIII es la incli-



Figura 7. Mesa. Madera tallada, barnizada y decorada con marquetería. Siglo XVIII. 84 x 198,5 x 116,5 cm. Colección MNAAHP (código: 1966-798). (Foto: Gabriela Germaná.)

⁹ Pequeñas mesas de uso doméstico –pueden ser consideradas dentro de los denominados *bufetes*, término que en España se utilizaba para denominar a las mesas que se arrimaban contra los muros y que se servían como soporte de objetos decorativos– que se produjeron principalmente en los siglos XVI y XVII y que, aunque su uso va a continuar durante el siglo XVIII, van ir siendo reemplazadas por la introducción de las consolas, que van a cumplir su misma función. (Junquera y Mato, 1999: 410).

¹⁰ Pensamos que se denomina así a las camas de pilares que presentan un cielo o dosel, ya que según Junquera y Mato «la cama se componía de un lecho o catre y de un cielo o imperial que podía variar mucho según la categoría del mueble. La imperial, cielo o dosel, era de tamaño y formas diversos. En las camas de pilares su tamaño era el mismo que el del lecho y descansaba sobre aquellos, nacidos en las vertientes de las esquinas. En las camas más modestas, el dosel era de pequeño tamaño y circular, está constituido por una pieza de tela pendiente del techo, y detrás de cuyas goteras partían las cuatro cortinas para ir a morir en unos pilares bajos. Son las llamadas camas de pabellón. [...]» (Junquera y Mato, 1999: 405).

nación de las patas hacia fuera. Las otras dos –perteneciente una a la colección del MALI y la otra a la Quinta Presa–, en cambio, corresponden claramente al estilo rococó, ya que presentan tableros lisos pero de bordes ondulantes, faldones ricamente decorados con motivos de rocalla y cuatro patas cabriolé que, por lo grueso de su estructura, ya no necesitan del apoyo de las chambranas (fig. 8), aspecto muy característico del mueble del siglo XVIII.

En cuanto a las mesas auxiliares⁹ éstas se encuentran en mayor número y variedad. Así encontramos una de la colección del MALI que corresponde a un estilo más relacionado con el mobiliario del siglo XVII ya que presenta líneas rectas en su conformación general: un tablero liso de bordes rectos, un faldón sencillo y cuatro patas torneadas sujetadas por chambranas. Los elementos que la remiten al siglo XVIII son la posición de las patas inclinadas hacia afuera y la decoración taraceada en marfil que se hace más frecuente en este siglo. En cambio, dos ejemplos típicos de mesitas auxiliares del siglo XVIII que siguen la tradición del estilo rococó son las que pertenecen a la colección de Alfonso Cabrera Ganoza y al mobiliario de la Quinta Presa. Ambas presentan tableros

lisos con bordes ondulantes, faldones que terminan en bellos diseños tallados de rocalla, y cuatro patas cabriolé también decoradas con motivos de rocalla (fig. 9).

Otro tipo de mesa auxiliar es el bello ejemplar que se encuentra en la colección del MALI (fig. 10). Se trata de una mesa ovalada con tablero de mármol también del más puro estilo rococó con el faldón, las finas patas cabriolé y la gran chambrana que las sujetas, profusamente decorados con motivos de rocalla. Otro magnífico ejemplo de mesita auxiliar es el pequeño mueble completamente enconchado que se encuentra en el Palacio de Torre Tagle (fig. 11).

Camas

Según la información que proporcionan los inventarios, diversos tipos de camas coexisten a lo largo de todo el siglo y bajo distintas denominaciones (catres, camas imperiales y cujas). Los catres y las camas imperiales¹⁰ estaban especialmente decorados con diversos tipos de colgaduras, cubrecamas y colchones de suntuosos materiales, entre los que encontramos pabellones, rodapiés y colchones de damasco, toldillos y cielos pintados al óleo, cortinas de tafetán y aderezos dorados. Estos

Figura 8. Mesa. Madera tallada y barnizada. Siglo XVIII.
93 x 160 x 114,5 cm.
Colección Quinta Presa - INC.
(Foto: Gabriela Germaná.)



Figura 9. Mesita auxiliar. Madera tallada y barnizada. Siglo XVIII.
41,5 x 60,5 x 45 cm. Colección Quinta Presa - INC. (Foto: Gabriela Germaná.)

Figura 10. Mesa auxiliar. Madera tallada y dorada, mármol tallado y pulido. Siglo XVIII.
82 x 115,5 x 70 cm. Colección MALI (código: 2.3/84/V). (Foto: Gabriela Germaná.)



Figura 11. Mesita auxiliar. Madera enchapada con incrustaciones de concha de perla y plata labrada. Siglo XVIII. 50 (d.) x 70 cm. Colección Palacio de Torre Tagle - Ministerio de Relaciones Exteriores. (Foto: Gabriela Germaná.)



¹¹ Según María Paz Aguiló, en España en el siglo XVIII la armadura de madera de las camas cobra importancia frente a la que las colgaduras de tela habían tenido en épocas anteriores; la estructura empieza a presentar una gran decoración basada en torneados y aplicaciones de bronce. Este tipo de camas tiene mucha similitud con las producidas en Portugal, las cuales presentan dos tipos: «[...] las de cabeceros con doble hilera de balaustres con dos frisos horizontales tallados y ausencia de estructura decorativa en la parte superior y la de torneados “de roca” o salomónicos [...] cuyo uso es absolutamente popular a partir de mediados del siglo XVII hasta el tercer cuarto del siglo XVIII [...]» y que también se difundieron en América (Aguiló, 1987: 211-212).

ropajes debían cubrir casi toda la estructura de la cama, motivo por el cual en los inventarios casi no se menciona el acabado de ésta, con excepción de algunos catres en los que se indica que tienen un acabado barnizado.

En el caso de las cujas, en cambio, se indica siempre el tipo de madera en que están confeccionadas (tres son de una madera llamada «amarillo» y otras dos de «cocobolo») y en uno de los casos se indica que es salomónica y que tiene un acabado bronceado¹¹. Sólo dos de ellas presentan colgaduras, una tiene pabellón y rodapiés de Cajamarca y la otra pabellón de tela de Quito.

Son muy pocas las camas coloniales que se conservan en Lima. Dos buenos ejemplares provienen del mobiliario de

la Quinta Presa y corresponden claramente al estilo rococó. Ambas están talladas, pintadas sobre un fondo claro y presentan algunos bordes dorados. Estos bordes suelen ser motivos de rocalla y presentan una profusión de motivos florales pintados. En el caso de una de ellas, presenta patas cabriolé y junto con los motivos florales pintados, se encuentran intercalados motivos de aves y pequeñas escenas galantes y campestres; asimismo, el piecero y el cabecero presentan en la parte central dos escenas galantes bastante elaboradas (fig. 12). El otro ejemplar presenta más bien patas de formas ondulantes y largueros que sobresalen por encima de piecero y cabecero con perfiles de curva y contracurva.



Figura 12. Cama. Madera, pintada y dorada. Siglo XVIII. 178 x 141 x 200 cm. Colección Quinta Presa - INC. (Foto: Archivo INC.)

Muebles de escritorio

En los inventarios se encuentran principalmente los denominados «escritorios»¹² y las papeleras¹³, bastante comunes a inicios del siglo XVIII, y los buró-librería o escritorio-papelerá¹⁴ –en los inventarios son denominados simplemente como papeleras–, que aparecen en este siglo y van sustituyendo a los primeros con el transcurso del tiempo.

Los escritorios eran los muebles más lujosos de la época –eran realizados en los materiales más finos y caros– debido a lo cual su posesión indicaba riqueza y poder, ya que desde el siglo XVII se habían convertido en artículos de moda muy valiosos y que en muchos casos, incluso, fueron diseñados únicamente para su exhibición.

«[...] en su realización se emplearon los mejores materiales y las técnicas e innovaciones más modernas de la épo-

ca. [...] la manía por coleccionar cosas, hizo de los escritorios lugares utilísimos para guardar los objetos acumulados por sus propietarios: piedras preciosas, muestras geológicas, conchas, manuscritos, monedas, medallas y [...] porcelana oriental. El esplendor de estos escritorios rivalizaba, en cuanto al valor se refiere, con su contenido.» (Bennett Oates, 1984: 82.)

No es de extrañar, entonces, que el que tenía más variedad de muebles de este tipo era el virrey Castlledosrius –en su inventario se encuentran 12 escritorios, tres bufetillos, dos burós y una escribanía–. Se trata de muebles que, por su función, estaban ubicados preferentemente en el área de la casa denominada «gabinetero» o «estudio», es decir, aquellas que servían como despacho o escritorio. Sin embargo, debido a que se trataba de muebles destinados también a demostrar la riqueza de su dueño, se les

¹² Son los que comúnmente conocemos con el nombre de «bargueños»: «[...] un arcón con el frente abatible que, abierto, deja ver numerosos cajoncitos cuyos frentes tenían una decoración muy rica. El frente abatible se podía sostener sobre unos apoyos deslizantes y utilizarse como mesa de escribir. En los laterales tenía unas asas de hierro para facilitar su transporte. El bargueño se utilizaba con frecuencia como arcón de viaje para transportar pequeños objetos de valor y como pupitre móvil. Se colocaba indistintamente sobre un pie de puente (dos caballetes) o un taquillón (arcón de cuatro cajones. [...].» (Bennett Oates, 1984: 69). La denominación de «bargueño», sin embargo, fue acuñada en el siglo XIX: «Fue Juan Facundo el primero en utilizar este nombre en 1872 [...]. El término, que no aparece en el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua* hasta 1914, se fundamenta en una supuesta fabricación de los muebles en el pueblo toledano de Bargas o a la actividad, en la Ciudad Imperial, de un ebanista llamado Vargas. Ambos extremos no han podido ser confirmados, por lo que tal denominación es una invención del pasado siglo» (Junquera y Mato, 1999: 416).

¹³ «[...] Papelera es voz con la cual se hace alusión, en el siglo XVII, a su uso como contenedor de papeles y, teóricamente, aplicada a muebles con cajones y carentes de tapa abatible» (Junquera y Mato, 1999: 416).

¹⁴ Muebles que constan por lo general de dos cuerpos, el superior a manera de estantería cerrada por dos puertas y en el inferior por una cajonería a manera de cómoda, mientras que en la zona intermedia presenta una tapa abatible que, al igual que el escritorio, sirve para escribir y deja ver el interior, pequeños cajones.

encuentra en otros espacios accesibles a las visitas como la sala, la cuadra o el cuarto de dormir¹⁵. La decoración que predominó en los escritorios es la incrustación de carey, marfil y concha de perla, y también se encuentran escritorios decorados con aplicaciones de hierro dorado, bronce o carey, y algunos negros con chapas y tiradores de metal. En cuanto a los soportes de estos muebles, en todos los casos se encontraban dispuestos sobre los de tipo mesa, con excepción de un escritorio de Salamanca perteneciente al virrey Castellanos que está sobre un pie de dos cajones.

En las colecciones hemos encontrado un pequeño bargueño del siglo XVIII con decoración marqueteada de motivos florales perteneciente a la colección del MALI y una gran papelera en la Casa Goyeneche (fig. 13) que presenta la forma característica de estas piezas en el siglo XVIII, época en la cual adquieren especial esplendor: formado por dos o tres cuerpos hexagonales superpuestos entre sí y soportados por una base en forma de mesa, está completamente enchapado en carey con incrustaciones de concha de nácar.

En cuanto a las papeleras –o mejor dicho, los buró-librería o escritorio-papeleras–, eran muebles más sobrios, y es por ello que en los inventarios se suele indicar el tipo (la mayoría son «a la inglesa», pero también hay algunas «de España», «para estante» y «de mesa») y el número de cuerpos que las componían (en casi todos los casos se trata de muebles de dos cuerpos, que es el modelo generalizado en la época, aunque también se encuentran una de un cuerpo y una de medio cuerpo, además de las «de mesa», que son descritas como «chicas»). Sobre la decoración sólo encontramos tres ejemplares en los que se hace referencia a este aspecto: uno de ellos presenta lunas azogadas, dos están enconchadas con nácar y una recubierta de charol rojo.

En el Palacio de Torre Tagle hemos encontrado un buró-librería revestido completamente por una decoración de concha de nácar formando figuras geométricas ondulantes y con chapas, bisagras y tiradores de plata (fig. 14). Los muebles enconchados tuvieron mucho éxito en el siglo XVIII, pero son pocos los que presentan un revestimiento total como el mueble que nos ocupa.

¹⁵ Los textos especializados indican que los personajes de las clases altas solían recibir a sus visitas en dormitorios ostentosos o en camas lujosas que podían instalarse en diversas habitaciones de la casa. En el caso de los dormitorios, sólo tenían una función ceremonial, ya que para dormir se utilizaban recámaras pequeñas. Así, por ejemplo, Lucie Smith relata que «[...] cuando Carlos el Atrevido, duque de Borgoña, se casó con Margarita de York en 1468, su vivienda tenía una cámara pequeña en la que dormían realmente, y una estancia para recepciones en la que había lo que se denominaba un *lit de parement*. Esta disposición se anticipa a la de Versalles, en el siglo XVIII [...]» (Lucie-Smith, 1980: 47).



Figura 13. Papelera o bargueño (detalle). Madera tallada y dorada, enchapado de carey con incrustaciones de concha de perla, plancha de metal pintada. Siglo XVIII. 227 x 183 x 61 cm. Colección Casa Goyeneche - Banco de Crédito del Perú. (Foto: Gabriela Germaná.)

Muebles para guardar

En los inventarios del siglo XVIII los muebles que cumplen esta función van desde cajas, petacas y baúles, hasta escaparates, armarios, guardarropas, aparadores y alacenas. Estos muebles eran usados en las casas para guardar joyas, ropa de cama y de vestir, manteles y servilletas, vajilla y diversos objetos de loza y de plata.

A través de los inventarios se puede notar una tendencia en la primera mitad del siglo a usar más las cajas, petacas, arcas y baúles¹⁶, cuyo uso decayó considerablemente en el transcurso del siglo cuando fueron reemplazados en gran parte por los muebles grandes del tipo de los armarios¹⁷. En cuanto a los primeros, se encuentran sobre todo cajas, las cuales no son descritas, sino que se suele indicar cuál era su uso (encontramos cuatro utilizadas para guardar joyas, una para la vajilla de plata, tres para la ropa de vestir y de cama y una para manteles y servilletas). Sólo tenemos información del uso de petacas y baúles en el inventario de Castellodosrios y allí se precisa que las petacas eran de Huamanga y doradas (usadas para guardar la ropa de cama y de vestir), y que el baúl estaba forrado en baqueta (no se precisa su uso).

Entre los ejemplares del siglo XVIII que se conservan en Lima hemos encontrado un mueble –perteneciente a la Casa Goyeneche (fig. 15)– que se ajusta a la categoría de arca o arcón, y dos que corresponden más bien a la descripción de los baúles –ubicados en la colección del Museo de Arte de Lima (fig. 16)–. El primero es pesado y de grandes dimensiones, por lo que es bastante probable que haya sido usado como un mueble para guardar ubicado en un lugar fijo de la casa; los otros dos ejemplares, en cambio, a pesar de sus grandes dimensiones son mucho más ligeros y presentan asas laterales, por lo que es posible que hayan sido utilizados para transportar objetos. Estos dos últimos, asimismo, presentan la característica decoración encorada, es decir, están recubiertos de cuero –en un caso liso, y en el otro con diseños repujados y teñidos, los que se conocen como cordobanes y fueron muy usados en España y en el virreinato del Perú–. Otra característica de las arcas y baúles coloniales –que se encuentra presente en los tres ejemplares estudiados– es el

uso hierros calados y cincelados como refuerzo de ángulos y cerraduras.

En cuanto a los muebles grandes –escaparates, armarios, guardarropas y alacenas, cuya única diferencia parece haber sido el hecho de que las alacenas eran muebles empotrados en la pared–, la mayor parte de ellos parecen haber sido muy sencillos, pues no se indica que tuvieran algún tipo de decoración o incluso se describen como «ordinarios», salvo en el caso de un escaparate con chapas de plata, otro con cerraduras y tiradores de plata, un armario decorado con tallas, un armario con coronación dorada y el más rico de todos, un armario de caoba decorado con incrustaciones y una coronación tallada. En la mayoría de los casos lo que se indica es el tipo de objetos que se guardaban en su interior que, indiferentemente del tipo de mueble, podía tratarse de ropa de vestir, ropa de mesa, vajilla o libros.

En todo caso, los ejemplares que se han conservado hasta nuestros días –como los que se encuentran en el MNA-AHP (fig. 17), en el MALI, en el Palacio de Torre Tagle y en la Quinta Presa– presentan un acabado semejante: barnizados en un tono oscuro y con las puertas y los lados decorados con grandes diseños moldurados de curva y contracurva, con excepción del ejemplar del MALI (fig. 18), que presenta una decoración más profusa: al interior de los motivos de curva y contracurva se encuentran pequeños motivos de rocalla tallados. Todos, con excepción de uno de los de la Quinta Presa, se sostienen en pequeñas patitas cabriolé entre las que se ubican pequeños faldones con motivos calados de rocalla. Asimismo, rematan todos en un friso moldurado curvo y, si bien sólo tres presentan en la parte superior una gran crestería calada, es probable que todos llevaran una, ya que invariablemente presentan unos agujeros cuadrangulares donde se insertaría este remate. En el interior todos presentan en la zona intermedia pequeños cajones que dividen el mueble en una parte superior y otra inferior, y a su vez la parte superior –y algunas veces la inferior– presenta divisiones tipo repisa.

Si bien muchas veces los papeles y los libros solían estar guardados en los muebles descritos anteriormente, también encontramos que en algunos casos había un mueble específico para este fin. Se

¹⁶ Al arca es un tipo de mueble que tuvo sus orígenes en la Edad Media y servía tanto para guardar los más diversos objetos como para transportarlos en los frecuentes viajes que los nobles realizaban en esa época. En el *Diccionario del Mueble*, Cucco los describe como «[...] un mueble bajo, consistente en una caja rectangular, muy ancha, con una tapa que se levanta. Su función original era la de guardar ropas, utensilios domésticos y objetos preciosos para llevarlos de una vivienda a otra, convirtiéndose con el tiempo en un mueble para decorar. [...]» (Cucco, 2003, 16). En cuanto a los baúles, Cucco explica que «se trata de un arca [...] de viaje, con tapa, normalmente curva, con asas laterales y tachuelas o bullones, bisagras y refuerzos laterales. Se suelen usar también como muebles, con funciones exactamente similares a las del arcón, es decir, para guardar ropa blanca, vestidos y otras cosas» (*Idem*, 29).

¹⁷ El armario es un mueble que tiene sus orígenes en la antigüedad clásica durante el desarrollo del Imperio Romano. Con la llegada de la Edad Media se convirtió en un mueble exclusivamente de carácter religioso, ya que se ubicaba en monasterios y conventos en donde «[...] se le destinaba sobre todo a guardar los elementos del culto y los libros sagrados, así como las vasijas y las vestiduras o instrumentos litúrgicos. El armario todavía no era un mueble propio del castillo, en el cual el mobiliario esencial era el arcón, un baúl nómada que permitía alejar del peligro en cualquier momento los bienes muebles de los señores errantes [...]» (Cucco, 2003: 17-18). A partir del siglo XVII y, sobre todo en el siglo XVIII, su uso se extendió al ámbito civil. En los interiores domésticos estuvieron destinados a guardar la ropa, ropa de cama y diversos objetos. Los armarios pueden ser severos, de madera vista y decorados únicamente con cuarterones en su frente, o muy elaborados, con toda clase de ornamentos. Suelen rematar en copetes tallados o cresterías caladas.



Figura 15. Baúl. Madera ensamblada decorada con incisiones. Siglo XVIII. 125 x 132 x 45,5 cm. Colección Casa Goyeneche - Banco de Crédito del Perú. (Foto: Gabriela Germaná.)

Figura 14. Papelerera. Madera enchapada con incrustaciones de concha de perla y plata labrada. Siglo XVIII. 240 x 100 x 40 cm. Colección Palacio de Torre Tagle - Ministerio de Relaciones Exteriores. (Foto: Gabriela Germaná.)



Figura 16. Baúl. Madera revestida con cuero repujado y policromado, hierro martillado y cincelado. Siglo XVIII. 68 x 92 x 42,5 cm. Colección MALI (código: 2.3/99/V). (Foto: Gabriela Germaná.)



Figura 17. Armario (detalle). Madera tallada y barnizada. Siglo XVIII. 241 x 140 x 70 cm. Colección MNAAHP (código: 1966-692). (Foto: Gabriela Germaná.)

trata de los estantes. En el inventario de Castelladosrius encontramos dos, uno de ellos, el único que se describe, muy ricamente decorado con una coronación de bronce y con pie y mesa; en el de don Pedro Carrillo y Albornoz hay cuatro barnizados para libros; y en el del conde de Fuente González hay tres en los que sólo se especifica su función, uno para papeles y otro para libros.

También se encuentran en gran cantidad en los inventarios una serie de cajitas usadas por lo general para guardar joyas u otros objetos preciosos pequeños, las cuales solían estar decoradas con ricos materiales y se encontraban ubicadas en partes de la casa destinadas a recibir a las visitas. Cumplían de alguna manera la función de demostrar prestigio y riqueza como los escritorios, pero estaban asociados al género femenino. Así, la marquesa de Torre Tagle poseía dos cajitas negras con chapas de metal de la China sobre sus mesas y una embutida de concha de perla, carey y marfil, y la condesa de Vistaflores poseía cuatro cajitas embutidas con carey y concha de perla con sus me-

sitas de lo mismo, en ambos casos ubicadas en la cuadra de estrado.

Entre los muebles hallados en las colecciones se pueden ubicar en esta tipología de objetos una serie de cofrecitos de la colección del MALI (fig. 19). Se trata de versiones pequeñas de los baúles y sus usos deben haber sido diversos, como joyeros o costureros, y en general para guardar toda clase de objetos pequeños. Presentan la misma forma de los baúles, es decir, se trata de pequeñas cajas rectangulares, más anchas que altas, con una tapa que se levanta que puede ser plana o curva y que, además, siguiendo su prototipo, en varios casos llevan asas a los costados –aunque se trata evidentemente de elementos decorativos, ya que por su tamaño no son necesarios para su transporte–. Los ejemplares del MALI están recubiertos con cueros repujados y teñidos con una decoración muy abigarrada de motivos vegetales, animales y geométricos.

En los inventarios de finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX hemos encontrado la presencia de las cómodas, mue-



Figura 18.
Armario (detalle).
Madera tallada
y barnizada.
Siglo XVIII.
320 x 134 x 65 cm.
Colección MALI
(código: 2.3/122/V).
(Foto: Gabriela
Germaná.)



Figura 19. Cofre. Madera recubierta con cuero repujado y policromado, hierro forjado. Siglo XVIII. 22 x 54,3 x 33 cm. Colección MALI (código: 2.3/116/V). (Foto: Gabriela Germaná.)

bles ubicados por lo general en los cuartos de dormir y que, si bien su función era la de guardar la ropa de cama y de vestir, eran usadas más bien como decoración –como objeto de ostentación–, suposición basada en los ricos materiales en los que estaban realizadas varias de ellas y en que nunca se indica que contuvieran algún tipo de objeto. Se trata de muebles que tuvieron gran auge en Europa en el siglo XVIII, especialmente en Francia, y al parecer empiezan a usarse en Lima a fines de este siglo. Entre las cómodas ubicadas en los inventarios revisados destaca una cómoda francesa con su piedra de jaspe encima, dos cómodas inglesas embutidas con tiradores de metal, dos cómodas embutidas con herrajes de latón y tres cómodas de caoba.

Finalmente, hemos encontrado en el inventario más tardío –el del conde de Fuente González, de 1806– una rinconera ubicada en el comedor, realizada en roble y con decoración pintada.

En la actualidad hemos podido ubicar tres muebles rinconeros en las colecciones revisadas: una vitrina (fig. 20) y un par de consolas (fig. 21) de la casa Goyeneche y un armario de propiedad de Alfredo Ganoza. En el siglo XVIII eran muy frecuentes en Europa los muebles esquineros, particularmente los que tenían forma de vitrina en las que se exhibían los adornos de porcelana y las repisas y mesitas auxiliares en las que se disponían candelabros para iluminar los rincones de los salones. Se aprovechaba su forma para redondear los ángulos de las habitaciones. La decoración de estos muebles solía ser pintada y dorada y llevan por lo general patas cabriolé. (Cucco, 2003: 173; Junquera y Mato, 1999: 428).

La vitrina de la Casa Goyeneche presenta patas cabriolé, remata en una cestería con motivos de rocalla y en su interior lleva una decoración pintada con escenas de estilo cortesano, con figuras galantes y tipos populares. Las mesitas, por su parte, presentan tablero triangular cuyo borde delantero está formado por curvas y contracurvas, debajo se encuentra un gran faldón decorado con motivos de rocalla y se apoya en tres patas, dos delanteras cabriolé con diseño de rocalla en las rodillas y terminadas en pie de garra, y una trasera torneada confinada al rincón, todas ellas sujetas por chambranas curvas.



Figura 20. Rinconera (detalle). Madera tallada, pintada y dorada. Siglo XVIII. 254 x 123 x 64 cm. Colección Casa Goyeneche - Banco de Crédito del Perú. (Foto: Gabriela Germaná.)

En cuanto al armario de la colección Cabrera Ganoza, es un mueble particular, ya que no fue una forma tan común de mueble esquinero. Se trata de un ejemplar sencillo en el que se ha dejado la madera a la vista y que está decorado únicamente con cuarterones en su frente.

III. El mobiliario: gustos y estilos de vida

Una de las características más resaltantes en relación al conjunto de muebles usados en este período es que si bien la mayor parte de ejemplares presentan marca-

dos rasgos del estilo rococó –perfiles de líneas sinuosas, patas cabriolé, decoración de rocalla, motivos decorativos basados en juegos de curvas y contracurvas– se continúa usando tipos de muebles característicos del siglo XVII, como baúles, cofres, sillones fraileros, bancos y escaños. Los muebles que provienen del contexto específico del siglo XVIII europeo, como los esquineros, las vitrinas, las consolas o los canapés, aparecen en el Perú colonial –aunque en número reducido– recién en la segunda mitad del siglo. Asimismo, se puede notar el gusto por los muebles tapizados en baqueta –cuero decorado con motivos repujados y poli-

Figura 21. Mesita rinconera.
Madera tallada, pintada y dorada.
Siglo XVIII. 89 x 109 x 85 cm.
Colección Casa Goyeneche - Banco
de Crédito del Perú.
(Foto: Gabriela Germaná.)



¹⁸ Gusto que se extiende, además, debido al comercio ilegal de productos que llegaron a América en barcos franceses desde fines del siglo XVII. Como explica Deustua, es sobre todo a inicios del siglo XVIII, con la guerra de Sucesión, que este comercio se acrecienta. El conflicto armado «[...] interrumpe las normales relaciones de comercio. [...] Frente a la circunstancia difícil de la guerra, las Indias no se encuentran incomunicadas, ni mucho menos. La conyuntura francesa hará que los comerciantes galos y Luis XIV sean muy importantes beneficiarios del comercio americano a través de la furtiva presencia de barcos franceses que, cargados de mercancías, so pretexto de arribada forzosa o de otro artificio, conseguían que se les permitiera entrar a los puertos americanos. El contrabando, fenómeno secular con el que se acostumbró a vivir el comercio legítimo, se acrecienta en los comienzos de este siglo. Es desde Saint Maló en Francia [...] que se organiza y multiplica este comercio intélope que va a inundar de productos al mercado colonial americano» (Deustua, 1993: 308).

¹⁹ Casteldosrius conoció el modo de vida de la corte de Luis XIV durante su estancia como embajador en el reino de Francia y reprodujo ciertos aspectos en Lima durante su gobierno del Virreinato del Perú como la introducción del teatro francés y la música italiana, la fundación de una academia literaria o su afición por asistir a comedias, fiestas, conciertos de cámara y cacerías (Sala i Vila, 2004). Se trataba de nuevas formas culturales que representaron un quiebre con la tradición española anterior, pero justamente por ellas el virrey fue duramente criticado y acusado de desatender las acciones de gobierno.

²⁰ «[...] Inglaterra crea en este tiempo un tipo de mobiliario más sencillo que se adapta

cromados muy usado en el siglo XVII— hasta bien entrado el siglo; preferencias que irán variando hacia otro tipo de acabados, como los tapizados de tela en los asientos o las incrustaciones de diversos materiales finos en ejemplares como escritorios, mesas, cajitas y cofres, etc., elementos decorativos más afines con el gusto dieciochesco.

Es evidente el retraso en la aceptación de los nuevos gustos afrancesados que fueron llegando debido a la ascensión al trono de España de la dinastía francesa de los Borbones¹⁸. Incluso en el caso del mobiliario de un personaje como el virrey Casteldosrius, personaje que reprodujo en muchos aspectos el modo de vida de la corte de Luis XIV según los datos que nos proporciona su biografía¹⁹, los muebles característicos del rococó francés no constituyen la mayor parte de su patrimonio —quizás el ejemplo más resaltante, de acuerdo al inventario, sea el gran salón de espejos que se encontraba en la casina del jardín y que estaba decorado con diez grandes espejos de marcos dorados, veinte consolas

doradas y diversas figurillas de loza de la China.

Esta falta de interés por el mobiliario de estilo rococó se puede relacionar, por un lado, con una reafirmación de los gustos locales más afines al sentimiento barroco del siglo XVIII, y por otro, con la reafirmación de los privilegios y el modo de vida de la clase dirigente de la época, entre los que se encontraban principalmente los nobles comerciantes cuyos inventarios hemos analizado, quienes defendían el monopolio comercial entre España y sus colonias frente al libre comercio que beneficiaría a otros grupos sociales emergentes.

Sin embargo, en el último tercio del siglo XVIII, la Corona Española debió aprobar un reglamento de libre comercio como medida para hacer frente al incremento del contrabando, por medio del cual ingresaba a América cada vez una mayor cantidad de mercadería extranjera. Esto repercutió también en el uso de determinado tipo de muebles, ya que hacia finales del siglo XVIII se puede notar un mayor gusto por el mobiliario

inglés, que desde mediados del siglo XVIII venía siendo introducido en el virreinato del Perú gracias al comercio ilegal²⁰. Así, encontramos numerosos muebles ingleses en el inventario de Nicolás de Tagle Bracho, conde de Casa Tagle –una silleta en el cuarto de estudio, varios taburetes, un catre, una caja grande y una escribanía–, y en el mobiliario del conde de San Isidro –cuatro papeleras, una silla, dos canapés y veintisiete taburetes–. También es de destacar en este sentido las dieciséis sillas de estilo Reina Ana que pertenecieron al juego de comedor de la Quinta Presa y el canapé de clara influencia inglesa que se encuentra en la colección de Alfonso Cabrera Ganoza.

Desde el punto de vista de las costumbres, la distribución de este mobiliario en los diferentes ambientes de palacios y viviendas señala las prerrogativas del modo de vida de los altos estratos sociales. La pauta más importante consiste en ubicar los muebles más ricamente decorados en los espacios destinados a recibir a las visitas –como es el caso de la cuadra o el dormitorio–, ya que se trata de demostrar frente a los demás su alto rango y recibir el trato correspondiente a su estatus. Asimismo, se aprecian en los inventarios distinciones en el amueblado de los diferentes tipos de viviendas de los miembros de la élite: la casa principal es la más decorada, mientras las casas de las haciendas o una casa de descanso como la Quinta Presa se amueblan con ejemplares menos lujosos.

También se pueden notar ciertas distinciones basadas en cuestiones de género. Resalta, por ejemplo, el hecho de que sólo en los inventarios de los dos personajes femeninos del grupo analizado se indica la existencia de un espacio en la casa denominado la «cuadra de estrado». Se trataba de una sala de recibo en la que se ubicaba una especie de tarima ta-

pizada decorada con cojines y algunos muebles en la que las mujeres de la élite de la época solían pasar gran parte del día realizando diferentes labores²¹. No es casual, por lo tanto, que en ambos inventarios aparezcan en este espacio una serie de cajitas y cofres magníficamente decorados, que superan en número y riqueza a los que se encuentran en los inventarios de los personajes masculinos. Se trata probablemente de objetos suntuarios que servían especialmente a las mujeres de la élite para demostrar su prestigio y riqueza. Así, en la cuadra de estrado la marquesa de Torre Tagle poseía dos cajitas negras con chapas de metal de la China sobre sus mesas y una embutida de concha de perla, carey y marfil, mientras que la condesa de Vistaflorida poseía cuatro cajitas embutidas con carey y concha de perla con sus mesitas del mismo material.

Del mismo modo, un espacio de uso exclusivamente masculino es el estudio, ya que sólo se encuentra indicado en los inventarios pertenecientes a personajes de este género. El estudio era una especie de despacho o escritorio donde los dueños de las casas recibían a sus invitados, principalmente para tratar asuntos de negocios. De ahí que se ubicaran en ellos muebles como papeleras, escritorios, mesas y estantes muy decorados, ya que no sólo cumplían su función utilitaria, sino también la de demostrar el estatus del señor de la casa.

Para finalizar, podemos considerar que en el entorno de la élite colonial del siglo XVIII fueron los gustos y los intereses los que definieron las permanencias y los cambios en los estilos de los muebles –entre el tradicional barroco español y el recién llegado rococó francés–, mientras que las exigencias de los estilos de vida definieron las pautas de consumo y de uso del mobiliario.

mejor al gusto español. Al principio, los muebles y telas ingleses entran de contrabando. Más tarde, al liberalizarse el comercio, los barcos ingleses vienen cargados de relojes, porcelanas, lozas y sillones y mesas Chippendale o Sheraton [...]» (Aguiló, 1987: 311).

²¹ Sobre el estrado, Junquera y Mato explica que, «por influencia islámica, hasta el siglo XIV se mantuvo la costumbre de sentarse en el suelo sobre almohadas dispuestas encima de alfombras o guadamecies que, para evitar la humedad, se ponían sobre un estrado de madera. Costumbre que en los reinos cristianos se puede rastrear desde el siglo X y que daría lugar a la pieza de recibo característicamente ibérica, el estrado, definido a finales del siglo XII y que sería, desde el siglo XIII, lugar especialmente femenino» (1999: 394). Asimismo, Aguiló indica, para el caso de España, que en las salas destacaba «[...] el *estrado*, tarima de madera cubierta con una alfombra, donde las damas se sentaban al uso morisco sobre almohadones de terciopelo o guadamecí, con cajas de ébano y marfil, en los que se echaban huesos de aceitunas para dar buen olor. La costumbre del estrado de las damas es de origen árabe y persiste en España hasta el siglo XVIII [...]» Los caballeros en cambio usaban sillas para sentarse (1987: 273).

Bibliografía

AGUILÓ, M. P. (1987): *El mueble clásico español*. Ediciones Cátedra. Madrid.

(1987): «Mobiliario», en Bonet Correa, A. (coord.), *Historia de las artes aplicadas e industriales en España, (271-325)*. Cátedra. Madrid.

ALDANA RIVERA, S. (1999): «Industrias coloniales en la economía virreinal», en O'Phelan Godoy, S. (comp.), *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica*, (69-96). Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

BENNETT OATES, P. (1984): *Historia dibujada del mueble occidental*. Hermann Blume. Madrid.

CALDERÓN, G. (2000): *La Casa Limeña. Espacios habitados*. Lima.

CUCCO, V. (2003): *Diccionario del mueble*. LIBSA. Madrid.

DEUSTUA PIMENTEL, C. (1993): «El siglo XVIII. Virreyes y Reformas», en *Compendio Histórico del Perú. T. IV: Historia del siglo XVIII*, (293-361). Milla Batres. Lima.

DUNBAR TEMPLE, E. (1948): «El Inventario de la Quinta Presa», en *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia*, año I, núm. 1: 317-374.

ELIAS, N. (1982): *La Sociedad Cortesana*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

FORREST, T. (1997): *El mueble antiguo. Guía ilustrada para conocer el mobiliario de época*. Acan-to. Barcelona.

JUNQUERA Y MATO, J. J. (1999): «Mobiliario», en Bartolomé Arraiza, A. (coord.), *Las artes decorativas en España, T. II. Summa Artis. Historia General del Arte, T. XLV*: (389-465). Espasa-Calpe. Madrid.

LUCIE-SMITH, E. (1980): *Breve Historia del Mueble*. Ediciones del Serbal. Barcelona.

MAZZEO DE VIVÓ, C. A. (1999): «El comercio libre de 1778 y sus repercusiones en el mercado limeño», en: O'Phelan, S. (comp.), *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica*, (127-145). Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

MAZZEO DE VIVÓ, C. A. (comp.) (2000): *Los comerciantes limeños a fines del siglo XVIII. Capacidad y cohesión de una élite 1750-1825*. Pontificia

Universidad Católica del Perú-Dirección Académica de Investigación. Lima.

PAYNE, C. (1996): *Guía de muebles antiguos*. Ceac. Barcelona.

SALA I VILA, N. (2004): «La escenificación del poder: el marqués de Casteldosrius, primer virrey Borbón del Perú (1707-1710)», en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 61, núm. 1: 31-68.

SUREDA BERNÁ, M.^a J. (1985): «Una aproximación al estudio del consumo artístico en la Barcelona de finales del siglo XVIII», en *Pedralbes, Revista de Historia Moderna*, núm. 5: 133-146.

TORRAS, J. Y B. YUN (dirs.) (1999): *Consumo, condiciones de vida y comercialización. Cataluña y Castilla, siglos XVII-XIX*. Junta de Castilla y León-Consejería de Educación y Cultura.

Fuentes documentales

Inventario de Bienes del Marqués de Casteldosrius. Archivo General de la Nación del Perú, Protocolos, Diego de Castro, 1689-1719, ff. 1047 y ss.

Inventario y Tasación de Bienes de Doña Rosa Juliana Sánchez de Tagle, Marquesa de Torre Tagle. Archivo General de la Nación del Perú, Protocolos, Agustín Jerónimo Portalanza, 1761-1763, ff. 312 y ss.

Inventario y Tasación de Bienes del Conde de San Isidro. Archivo General de la Nación del Perú, Protocolos, Juan B. Thenorio Palacios, 1771-1772, ff. 386-452.

Inventario de Bienes de Don Nicolás de Tagle Bracho, segundo Conde de Casa Tagle. Archivo General de la Nación del Perú, Protocolos, Felipe Jusepe Jarava, 1774-1775, ff. 426-443.

Tasaciones de los Bienes de la Condesa de Vistaflorida. Archivo Histórico Riva Agüero-Instituto Riva Agüero-Pontificia Universidad Católica del Perú, FRAC-0152, 86 ff.

Inventario y Tasación de Bienes del Conde de Fuente Gonzalez. Archivo General de la Nación del Perú, Real Audiencia, Causas Civiles, leg. 69, cuad. 674, año 1806.

Inventario de bienes de la casa y oficina de Don Cristóbal Francisco Rodríguez. Archivo General de la Nación del Perú, Temporalidades Inventarios, Inv. 4, Doc. 10, Legajo 4, Cuaderno 83, año 1789, 56 ff.

El indigenismo internacional ante las nuevas identidades étnicas

Antonio Pérez

Fundación Kuramai, España

International indigenism and new ethnic identities

Resumen

Aprovechándose de la mezcolanza existente entre los conceptos y las realidades *étnicas* y *nacionales*, en una suerte de *contra-indigenismo*, las grandes potencias utilizan para sus propios fines las fricciones históricas entre los Estados que pretenden desestabilizar y algunas de sus nacionalidades (por ejemplo, Irán-Ahwazi, Bolivia-Camba). Además, el panorama intercultural e institucional se complejiza con la reaparición claramente reivindicativa de pueblos indígenas dados por extintos. ¿Qué puede o debe hacer el indigenismo ante estos retos?

Palabras clave: *indigenismo, identidades colectivas, voluntariedad, nación, etnia resistente.*

Abstract

Capitalizing on the existing confusion around the concepts *ethnic* and *national* and their respective realities, the great powers practise a sort of counter-indigenism, turning the historic frictions between States and some of their nationalities (e.g., Iran-Ahwazi, Bolivia-Camba) to their own advantage in their destabilization manoeuvres. At the same time, the intercultural and institutional scenario has grown more complex with the clearly demand-driven reappearance of I indigenous peoples hitherto regarded to be extinct. What can or should indigenism do when confronted with these challenges?

Keywords: *indigenism, collective identities, wilfulness, nation, resistant ethnicity.*

I. Introducción

El ánimo de las siguientes notas¹ es claramente descriptivo y propositivo –amén de poco demostrativo– y estriba en mostrar algunas de las amenazas conceptuales que hoy día se ciernen sobre el nunca excesivamente vigoroso y congruente indigenismo internacional. Dentro del cúmulo de las asechanzas que vislumbramos, hoy queremos hacer hincapié en dos de las que nos parecen insuficientemente observadas y/o publicadas. Por tanto, quedan fuera de estos párrafos desde la amenaza más contundente –la utilización contra los indígenas de la fuerza bélica– hasta algunas de las más notorias, *verbi gratia*, los desastres (mal) llamados naturales o las epidemias –sean éstas reales como la malaria o ficticias como la gripe aviaria–. Siguiendo este mismo criterio de evitar lo más evidente, no incluiremos las múltiples facetas del humanitarismo, una empresa que cada día cobra mayor importancia indigenista puesto que se ha introducido en el –hasta hace unos 25 años– minoritario y especializado campo del indigenismo. Pero quede constancia de que se ha enquistado sin avisar, con notorias carencias teóricas y, desde luego, sin haberse informado sobre disciplinas conexas tanto específicas cuales pudieran ser las antropologías aplicada y política. Nos referimos al tema de «la cooperación / ayuda al desarrollo / ayuda humanitaria / de emergencia, u otra» que no mencionaremos más porque, a pesar de que ya hay suficientes estudios –nosotros mismos hemos incurrido en ese campo– sobre ella, merece párrafo y ocasión aparte.

Tampoco abordaremos el panorama u horizonte cultural en el que comien-

¹ Estas notas pueden leerse como continuación de otros dos trabajos míos sobre la problemática etnia-nación y sobre los neo-indígenas.

En cuanto al primero: el tema de las (confusas y peligrosas) concomitancias entre indigenismos y nacionalismos, es observado en *Milenarios y pantorrillas preñadas. Notas sobre la supuesta sinonimia entre «etnia» y «nación»* (28.000 caracteres, 21-III-1994), publicado en Bilbao y en Badajoz, 1996, en Madrid, 1997, en Asunción (Paraguay) 2000, y accesible en varias páginas de la Red. Aquí, postulo que lo étnico (indígena) y lo nacional no son términos sinónimos ni siquiera parónimos –a veces, incluso son antónimos–. *Ítem* más, sugiero que pueden comprobarse no menos de ocho diferencias importantes entre ambos: 1) los orígenes de la etnia son míticos mientras que los de la nación son históricos; 2) la dinámica social es centrípeta en la etnia y centrífuga en la nación; 3) la tecnología material es propia en la etnia y cosmopolita en la nación; 4) la «religión étnica» es popular y la «religión nacional», jerárquica; 5) la propiedad es mayoritariamente colectiva para la primera e individual para la segunda; 6) los derechos son, asimismo, colectivos en un caso e individuales en el otro; 7) no hay clases sociales en la etnia pero sí en la nación; 8) la dominación externa es absoluta contra la etnia y relativa contra la nación. En cuanto al segundo: el re-nacimiento de algunos pueblos indígenas es comentado en *De la etnoescatología a la etnogénesis: Notas sobre las nuevas identidades étnicas* (52.000 caracteres; año 2001); puede consultarse en *Revista de Antropología Experimental*, Jaén (España), entrando en www.ujen.es/huesped/rae/indice_2001.htm. Aquí, escondida en la nota n.º 8, propongo una categorización que clasificaría a los neo-indígenas en: a) reconstruidos –por ejemplo, *mokoví*, *terena*, *monimboceños*–; b) resucitados –*huarpes*, *charrúa*–; c) reinventados –*xikano/xiximeka*, *muchik/moche*–; d) *indoafros* –*garífuna*, *boni*–; e) cibernéticos –*taínos*, *toltecas*–; f) urbanos.

zan a vislumbrarse los procesos de re-etnificación. Por ejemplo: *a*) en la fiesta del Inti Raymi que se celebra en Lagunas (Saraguro, Loja, Ecuador), desde 2005 se suprimen las tradicionales diversiones y concursos y se sustituyen por «ceremonias incaicas» y de sanación; *b*) el 12 de octubre de 2001, los campesinos del suroriente guatemalteco se sublevan como indígenas –esa región siempre había sido considerada como ladina–; *c*) en Cuba, el hallazgo de un esqueleto en la serranía de Baracoa, en febrero de 2003, levanta una polvareda mediática al sugerirse que son los «auténticos» restos del cacique Guamá, uno de los héroes de la guerra contra el invasor hispano. Es evidente que, pocos años atrás, nadie hubiera sostenido una pretensión tan arriesgada; ya era suficiente extravagancia que los españoles encontraran los (no menos) auténticos restos de Colón o de Pizarro –o la espada del Cid medieval, lo cual tiene más antigüedad y, por supuesto, más mérito–. Valgan estos botones como muestra de que el renacimiento indígena es un fenómeno transversal a las sociedades latinoamericanas –quizá sin llegar a *total*, en la terminología maussiana–, puesto que incide en la superestructura indígena –a través de la liturgia étnica–, en las relaciones interclasistas e interétnicas –los campesinos indigenizados– y en simbolismo de la identidad nacional –«próceres indios»–. Hiende, pues, todas las capas sociales. Sin embargo, en estas notas comentaremos el renacimiento indígena como si no tuviera antecedentes ni clima coadyuvante. Como si hubiera descendido del cielo, cual *deus ex machina*, a recomponer por justicia poética los destrozos causados por la Invasión –y la *guerra americana* subsiguiente.

En definitiva, estas notas tratan de dos nuevas identidades con las que ha de lidiar el indigenismo contemporáneo: una, culta, pero ostentadamente falsa aunque admitida sin preguntas por los medios divulgativos (la identidad «nacional/étnica», un híbrido estéril que yuxtapone y confunde ambos términos no mejorando ninguno), y la otra, mixta y mestiza, pero genuina y sujeta a minucioso escrutinio por esos mismos medios (la identidad «neo-étnica»).

II. El indigenismo internacional

«Lok descubrió “Semejante”. Había usado la semejanza toda su vida sin darse cuenta de ello. Los bongos en un árbol eran orejas, la palabra era la misma, pero adquiriría una distinción por circunstancias que nunca se podrán aplicar a las cosas sensoriales a los lados de su cabeza. Ahora, en una convulsión de comprensión, Lok se encontró usando Semejanza como una herramienta, tan seguramente como siempre había usado una piedra para cortar palos o carne. Semejanza podía coger a los cazadores de caras blancas con una mano, los podía poner en el mundo donde ellos eran pensables y no una irrupción lejana y sin relación.» (Golding, 1969: 480-481.)

La noción de la igualdad política del *Homo Sapiens* puede ser todo lo arcaica o todo lo moderna que decidan los especialistas en historia de las ideas políticas, al igual que la universalidad o la particularidad del etnocentrismo puede ser tema de discusión. Fuere como fuere, parece prudente y seguro sostener que el indigenismo es un movimiento integrado en el más movimiento amplio del igualitarismo. En la cita que encabeza este acápite, el novelista nos narra cómo «el último de los Neandertales» descubre *la semejanza*; esta metáfora le va a explicar por qué van a ser exterminados por «los primeros Cromañones» –él y toda su raza–. Pero su descubrimiento, importantísimo para el desarrollo de la mente humana –no todos los milenios se descubre o inventa una metáfora inédita–, no le salvará del exterminio. Y, para mayor escarnio, serán sus verdugos (los *cazadores de caras blancas*) los primeros en disfrutar de su hallazgo lógico. Si, con perdón por el exabrupto epistemológico, sustituimos «semejanza» por «igualdad», la cita podrá ilustrar literariamente la sorpresa que los pueblos indígenas debieron experimentar ante los primeros indigenistas. Pero hay más: si sustituimos «caras blancas» por «caras rojas», la cita también serviría para describir la sorpresa del primer indigenista al encontrarse con su primer indígena –salvo que, en este segundo caso, «el primer indigenista» tendría que ser tan ingenuo como para olvidarse de su posi-

ción de inmunidad—. Fuere como fuere, velay el porqué de la cita: recordarnos que el encuentro entre Neandertales y Cromañones no tiene un final feliz.

¿Por qué no tiene un final feliz una historia que comienza tan felizmente, nada menos que con el descubrimiento de la igualdad? Veamos: si algo nos resulta axiomático en la Historia de ese Occidente posterior a la Revolución Francesa es que, a la par que nacen oficialmente los famosos «derechos del Hombre y del Ciudadano», nacen el doble lenguaje del Estado, la doble moral de la ciudadanía, la conciencia de las elites de la necesidad de aniquilar al enemigo interno (léase lo que poco después se denominaría «el proletariado»), y ese colonialismo/imperialismo que busca, encuentra y aniquila al enemigo externo². Las fechorías de este último súcubo atañen directamente a los pueblos indígenas; además, éstos se saben «enemigos internos» —para mayor inri, perseguidos a veces incluso por los otros enemigos internos—; de ahí su desazón, propia de los pueblos que son menos numerosos que sus enemigos y que, por ende, se revelan amenazados de desvanecimiento.

Pero el modo de vida eurocéntrico no gusta de la invectiva ni de la sentencia directa cuando ha de tratar con sus subordinados. Es retóricamente inocente o, como mucho, ignorante de sí mismo. Así, desde finales del siglo XVIII se crea en Occidente (Europa y América, en aquellos momentos; después, casi todo el mundo), una *cultura del simulacro* que, desde el punto de vista de la simulación del poder, se manifiesta bajo forma de *democracia simulada*. Por ello, encontramos por doquier lo que debería ser imposible: una absoluta compatibilidad entre democracia (parlamentaria, representativa, occidental, francesa, etc.) y cualquier tiranía³. Dentro de ese amplio marco de organización política, podemos encuadrar el indigenismo contemporáneo⁴, —ese que, debilitado o reforzado, sigue vigente en nuestros días—, que nació, como no podía ser menos, en el marco semántico de la ideología de su tiempo⁵, es decir, en los años inmediatamente anteriores y posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

Por su parte, la antropología cumplía hasta finales de los años noventa el papel de madre superiora en los estudios indigenistas pero, desde entonces, la

emergencia indígena por un lado, la ayuda al desarrollo por el otro y la multidisciplinariedad por un tercero, le han arrebatado su poltrona. Aunque ello signifique una pérdida de finura, podemos consolarnos con la sospecha de que su trabajo de orfebre empezaba a carecer de sentido en una época de multiculturalismo y propaganda —y propaganda de ese vacío conceptual que, eufemísticamente, han dado en llamar «multiculturalismo», término sociológico propio del foro político, no del trabajo de campo—, en la que sólo tienen efectividad piadosa las gruesas maniobras con *bulldozer*. Ítem más, joyas siempre habrá y, por ende, orfebres; a los antropólogos sólo nos resta trabajar para que Occidente vea a los indígenas como obras de arte social, como joyas; en definitiva, como un lujo no superfluo sino estético que puede y debe permitirse —la explotación de los recursos intelectuales, morales y naturales de los otrora llamados *naturales* vendrá por sí sola.

Por ello, la antropología no llegará nunca a recuperar su estatus de ciencia entre lujosa y artística si persiste en incumplir la parte moral de su papel como ciencia de las sociedades; o sea, cuando se pierde en entelequias y tecnicismos muy adecuados para enquistarse en la Academia, pero inútiles para conocer a los pueblos indígenas y para defenderlos o, al menos, para mediar entre los poderes envolventes y los portavoces de las reivindicaciones indígenas. Una de las *manieras* (sic) más comunes de perderse es considerar a los indígenas como si fueran «individuos normales»; el error es doble, primero porque, desde la antropología, no son personas sino pueblos —lejos de nosotros la funesta manía de individualizar—, y segundo porque no son normales puesto que, por definición, no siguen la norma occidental. Pero además no son normales porque Occidente normalmente perpetra el genocidio, mientras que los indígenas lo padecen —por norma—; éste es un punto que queremos resaltar y, por ello, hemos comenzado con la cita de Golding: hay que tener siempre presente que los indígenas son víctimas. Tantas antropologías como hay —desde filosófica hasta veterinaria— y la antropología del sufrimiento no está homologada todavía... La victimología debería consolidarse (se puede consultar una revista especializada, *Le Jo-*

² En contraste con la seguridad que respira la letra de un conocido bolero, no sabemos si *pasarán más de mil años* pero, desde luego, pasarán *muchos más* antes de que los pueblos colonizados se puedan recuperar de los genocidios, matanzas, desmembraciones, falsas uniones y sádicas humillaciones que les acarreo la creación por las potencias eurocéntricas de Estados tercermundistas rebuscadamente calculados para ser inviables. Por ejemplo, ¿cuánto tardarán los pueblos de lo que hoy es llamado Oriente Medio en recuperarse de las tragedias causadas por el pacto secreto Sykes-Picot (1916), ese pacto diabólico y cuasi desconocido que trazó las fronteras de esos países islámicos guiándose por el único criterio de escindir las hermandades?, ¿cuánto tardarán los pueblos pashtún, ahwazi, kurdo, etc., en superar las perversas fronteras estatales que les dividen?, ¿cuánto se demorará el pueblo sudafricano en asimilar las calamidades de una pelea realmente ajena (bóers versus británicos, 1899-1902) y de unos bantustanes (1951-1994) aparentemente propios?, ¿para cuándo la unificación de los aymara, de los jíbaro, de los yanomami? El problema viene tan de lejos que los ejemplos son innumerables. Por ello, sin necesidad de remontarnos a las Cruzadas ni tampoco a la guerra americana que estalló en el año 1492 —y que todavía continúa—, podemos asegurar que las tragedias que padecen hoy los pueblos del Tercer y Cuarto Mundo tienen su raíz más joven, robusta y nociva, en las componendas coloniales previas a la Primera Guerra Mundial. Más aún, el mundo contemporáneo no se entiende sin la ametralladora —el arma que conquistó Asia y África—; así pues, en lugar de los monigotes ungidos como los Padres de la Modernidad, Occidente sería más justo si entronizara a Hiram Stevens Maxim (1840-1916), el creador de la ametralladora Maxim, también conocida como «la brocha del diablo» —por eliminar de un brochazo a ejércitos enteros—. Por ello, podríamos convenir en que la verdadera Edad Contemporánea —esa que es rigurosamente *contemporánea* porque sus abusos se perpetúan hasta el día de hoy—, comienza con el Congreso de Berlín (1878), entendiéndolo este Congreso como paradigma del (actualísimo) fenómeno moral que se materializa en la prepotencia europea a la hora de parcelar y clasificar un planeta que cree suyo —y que, por ende, destroza con hipocresía racionalista y fruición irracional—. No menos convencionalmente, podríamos fechar en ese fatídico año de 1878 el comienzo de aquella *campana de limpieza clasista* con la que las monarquías/imperios/repúblicas europeas respondieron a las luchas

reivindicativas de los desheredados; campaña que, a la postre, provocó la gigantesca diáspora que suele disimularse bajo el eufemismo de «emigración europea». Es muy de señalar que esta «emigración» consiguió reciclar a los parias europeos en soldados del Imperio –un logro tan canalla como indiscutible–. Ejemplo extremo: incluso algunos anarquistas, enfebrecidos por la utopía de un comunismo rural en tierras que creían vírgenes, invadieron territorios indígenas para fundar «Colonias» (sic) convirtiéndose así en la punta de lanza de algunos colonialismos internos latinoamericanos. Por todo ello, nunca insistiremos lo suficiente en que la situación actual de los pueblos del Cuarto Mundo –los indígenas– no puede entenderse sin partir de la historia de sus increíbles sufrimientos. La diferencia entre los Primeros Mundos –opresores– y los demás –oprimidos– es tan abismal y tan profunda, tan omnipresente y tan ominosa, que sería añadir el agravio a la injuria que usáramos los mismos instrumentos conceptuales para ambos. ¿Cómo va a ser siquiera aproximadamente parecido el dolor de un indígena al dolorcito de un occidental? La mera comparación es insultante –para los oprimidos y para la inteligencia de cualquiera–. Y es que Occidente puede cantar victoria al son de sus fanfarrias bélico-sinfónicas pero, como estatuye el mismo bolero con el que comenzábamos esta nota, sólo los indígenas han demostrado que están capacitados moralmente para cantar «*no pretendo ser tu dueño / no soy nada, yo no tengo vanidad*».

³ Pongamos un ejemplo que escandaliza sistemática, cotidiana y criminalmente: el estado de Israel está catalogado como «democrático» y hasta puede que no lo sea menos que otros estados civilizados –tan bajo está el listón de la democracia–, pero, al mismo tiempo, es indudablemente un estado teocrático (puesto que se gobierna por una ley dizque divina y por unos libros sagrados), militar (todos los *ciudadanos* son soldados comandados por *ciudadanos* oficiales) y, en consecuencia, militarizado (su economía está dedicada a los productos destructivos, desde fertilizantes hasta gases letales y armas propiamente dichas), racista y clasista (detesta por su tez incluso a algunos judíos oscuros y/o pobres, léanse los falasha etiopes, los sefardíes y los shabra) y delincuente internacional (no respeta ninguna resolución de la ONU).

⁴ Cada vez que acometo un trabajo, tengo por costumbre mirar en internet cuántas referencias aparecen en Google de algunas de sus palabras clave. En este caso, los resultados han sido: *indigenismo+internacional*, 54 referencias; en inglés, *international+indigenism*, 228 (item casi

urnal International de Victimologie / The International Journal of Victimology, www.jidv.com/, y hay piezas ocasionales en la exuberante selva de las investigaciones sobre desastres) y, al mismo tiempo, tomar sus distancias frente a la psicología. Mientras eso sucede, recordemos que siempre se advirtió sobre lo artificioso que resultaría estudiar a los pueblos próximos al abismo. Por ejemplo, investigar a la familia judía en el gueto de Varsovia o, más actualmente, a los niños palestinos jugando a los entierros o con sacos terreros y fusiles de madera –al mismo tiempo, los niños israelíes juegan con fusiles de verdad para, cuando se hacen adultos, seguir jugando a matar niños palestinos y, como si se tratara del mismo juego, por cada víctima infantil grabar en las culatas de sus fusiles una muesca especial: el círculo sonriente popularizado como signo del «don't worry / be happy»–. Pues bien, el humor indígena nos hace olvidarlo, pero tengamos bien presente que los pueblos indígenas bordean el abismo más aún que las familias judías de Varsovia o las palestinas de Palestina.

Aunque suene a perogrullada o se nos acuse de pelear contra molinos de viento –enemigos imaginarios, dicen–, seguiremos insistiendo en el factor victimológico, un factor que adquiere más matices cuando introducimos un tema tan espinoso como el del poder militar. Es un secreto a voces que, sobre el terreno, el indigenismo ha de supeditarse –de grado pero, generalmente, a la fuerza– a los designios de eso que llaman «doctrina de la seguridad nacional» cuyos únicos agentes y representantes en los territorios indígenas parecen ser los militares.

Porque, parafraseando al maestro don Claude L. S., los militares son la herrumbre que Occidente arroja a la cara de los indígenas. Son quienes, cuando hay indígenas al retortero, sustituyen a la policía encargándose del orden público y quienes invaden las regiones de refugio. Los que conquistan y, ojo, los que reclutan. Su importancia en los choques interétnicos nunca será suficientemente encarecida⁶, al igual que la absoluta claridad de su lenguaje y, ojo, de sus propósitos. Entre éstos últimos, el prioritario es conquistar el mundo; así lo sueñan todos –no hay más que oír sus himnos– aunque sólo los de Estado Unidos lo puedan

soñar despiertos. Obviamente, estamos ante el propósito menos indigenista que imaginarse cabe y el que más requiere de un prerrequisito: un Estado total –¿o es totalitario?–. En las despejadas palabras de una antropóloga militar (sic) que debería ser famosa por la transparencia de su pensamiento, esa es, justamente, la clase de Estado del que ya gozan y ya representan los militares: «*We have doctors, nurses, engineers, lawyers, water treatment experts, even veterinary in uniform... our military showcases what is to be gained when the most lethal structure of state is also the most integrated, meritocratic, and selfless in terms of who and how it serves*» (Simmons: 11, 14).

Una corporación que no sólo se siente Estado ya –si tiene médicos y veterinarios, no necesita nada más–, sino que, además, se considera el mejor Estado posible –el más meritocrático–, es obvio que no va a distinguirse por su ánimo indigenista. Pero eso no significa que no les preocupe la diversidad cultural ni tampoco que no hayan integrado en sus («detalles... y altruistas») estructuras a todo un cuerpo de profesionales de las ciencias sociales, antropólogos incluidos, quienes producen regular y frecuentemente un corpus de estudios fácilmente localizables en la Red pidiendo palabras clave como *cultural intelligence*, *small wars* o *ethnic weapons*, y un corpus de artículos cuyos meros títulos ya son puras declaraciones de principios y de intenciones. Ejemplo: «The Military Utility of Understanding Adversary Culture», en *Joint Force Quarterly*, núm. 38, 2005, por la antropóloga militar Montgomery McFate, de ubicua presencia internética. Para un panorama de las relaciones entre las otras culturas y los militares (de Estados Unidos, ¿hay otros?), cf. asimismo, la revista *Parameters* (www.carlisle.army.mil/usawc/parameters) y el portal del *Air War College*, en especial su Gateway to Intelligence (www.au.af.mil/au/awc/). Y para una contestación antropológica, cf. la obra de David Price (desde 1994, en St. Martin's College, Lacey, Washington, Estados Unidos), frecuente colaborador de la revista *CounterPunch* (www.counterpunch.org).

En cuanto a las relaciones de los indígenas e indigenistas con lo que *no* es «sociedad militar» –¿por qué suena rara esta expresión?, ¿porque presupone que los militares no son sociables?–, subra-

yemos que están dominadas por el paternalismo y por la corrección política. Para empezar, el paternalismo reinante hoy considera que los indígenas pueden pecar pero que, en la práctica, no lo hacen –el paternalismo precedente les negaba hasta la posibilidad de pecar–. Y, por alguna esencia cuyo análisis nos ahorramos, supone que el indígena moderno es tan edénico que ni siquiera puede ser etnocentrista –lo cual es lógicamente imposible porque nadie puede mirar el mundo fuera de su grupo–. A nuestro entender, los indígenas de hoy son etnocentristas –pero poco– porque no pueden dejar de conocer que existe otra sociedad –justo la que les asfixia–. Y lo son en una medida bastante menor que los occidentales de a pie y, desde luego, en una medida infinitamente menor que la *intelligentsia* occidental, esa que se dedica en exclusiva a la contemplación y la propaganda de su propia cultura y que cree ser cosmopolita simplemente porque es algo viajada y algo políglota –aunque menos que los indígenas de frontera–. Ítem más, el ansia por vender la mercancía cultural occidental es tan rabiosa en esta *intelligentsia* que la convierte en una fuerza anti etnográfica pues ven a las otras culturas como competidoras en el mercado cultural; por tanto, no quieren que aparezcan imágenes «exóticas» –es decir, fuera de su control.

Pero no siempre la *intelligentsia* occidental es tan exclusivista. A veces, hay resquicios y se cuelan los indigenismos. El primer indigenismo (mexicano) nació en un marco semántico-ideológico en el que parecía de buen gusto no saber qué hacer con los indígenas –les hacían responsables tanto del triunfo de la Revolución como del fracaso de la modernización que la heredó–. En esta tesitura, escapó por la tangente y buscó modernizar el agro modernizando a los indígenas. Para esto último, recurrió a la escolarización y, además, enviando «*misiones culturales*» pretendió difundir en todos los sectores de la población *formas de convivencia nuevas*» (M. Gamio; cursivas nuestras). Hoy, seguimos creyendo de buen gusto la ignorancia sobre nuestra relación con los indígenas, pero este lenguaje se ha vuelto impropio porque la ideología dominante (laica) se manifiesta a través del relativismo cultural y, para éste, todas las culturas son equivalentes

luego puede haber intercambio cultural pero nunca misionalización. Además, es doblemente impropio difundir entre los indígenas «formas de convivencia nuevas» porque ahora suponemos que su convivencia es mejor que la occidental. Ergo el indigenismo ha dado un giro de 180°...

¿Podemos creer que Occidente ha cambiado tanto su imagen de los indígenas? Naturalmente que no; iluso sería creerse que Occidente va a cambiar su rumbo frente a los pueblos subordinados; todo lo más, desviará ligeramente el rumbo: de colisión a rozamiento. Desde este hecho con apariencia de opinión y sin necesidad de cotejo, sospechamos que en la literatura indigenista se hace absolutamente necesario definir sin ambages los fenómenos que están ocurriendo realmente. Nada se adelante repitiendo lugares comunes que, caso de que alguna vez hayan sido verdad, hace tiempo que se quedaron vacíos⁷. Por ello, en la arena política adonde tarde o temprano van a parar los gladiadores indigenistas (i), es gratificante leer verdades como puños cual mantener que las violaciones de los derechos humanos que, cotidiana e impunemente, se cometen contra los indígenas, se perpetran «desde situaciones de poder: un poder que corrompe, erosiona los valores fundamentales, privilegia la ganancia y el saqueo, y suele estar lejos de modificar su conducta por el hecho de que los infractores “se sientan observados”» (Programa...: 45-46). Aviso a los navegantes consultores: no se observa observancia de las recomendaciones de los observadores. En el mismo Informe se inscriben otras constataciones similares o del estilo de «era frecuente encontrar la afirmación de que la pobreza material indígena contrasta con su riqueza cultural» (*ibid.*: 13). Este topicazo, fruto evidente de la mala conciencia occidental, no tiene otra función que tranquilizar esa mala conciencia –y engordar los turismos étnicos–, pero es una dictamen que hace aguas por todos los lados: ya va siendo hora de proclamar que la pobreza material es señal de sojuzgamiento y que el absolutamente sojuzgado –cual suele ser el indígena– con sobrevivir ya tiene suficiente; no tiene tiempo ni ganas de culturizarse –ni por activa revalidando su cultura ni por pasiva resistiendo a la cultura occidental–. Lo máximo que podemos conceder

exclusivamente limitado a la publicidad de dos obras norteamericanas: el brevísimo artículo de Holly A. Dobbins, «International Indigenism: A Whole New World», en *International Studies Review*, 5 (3), 2003; y el libro *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*, de Ronald Niezen, 2003); en francés, *indigenisme+international*, 11 (consultado el 2 de junio de 2006). Es un dato anecdótico –si acaso, confirma lo ya archisabido: que el indigenismo nunca ha prosperado en los Estados Unidos–, pero muy fácil de conseguir y quizá pueda, en el futuro, acompañar a otros datos más consistentes para el hipotético historiador del indigenismo internacional.

⁵ Por «marco semántico de la ideología de su tiempo» entendemos un espacio epistemológico, una episteme, en la que las acciones –indigenistas en este caso, pero serviría para otras actividades humanas–, utilizan unas palabras –de ahí la alusión a la semántica– cuyos dobles significados –positivos y negativos, a favor y en contra– son inteligibles por todos los actores aunque éstos luego se dividan en dos o más bandos. Por ejemplo, en los años 1940 era ya universalmente aceptado que los indígenas eran humanos; incluso sus peores asesinos, los pistoleros de turno, lo aceptaban aunque fuera a regañadientes –lo cual otorgaba un gran valor añadido sádico a sus asesinatos–. A partir de esas palabras universalmente homologadas –*indígena*, *humano*–, comenzaban las divergencias: para unos los indígenas eran niños –léase, para buena parte de los indigenistas oficiales–, para otros, pecadores a abatir física y/o espiritualmente –léase, para pistoleros y/o misioneros–. Desde este punto de vista, el indigenismo de principios del siglo XXI enfrenta un gravísimo problema: se ha roto el anteriormente citado marco semántico debido a que no hay unanimidad sobre la existencia o inexistencia misma de los indígenas. Para muchos, el indígena ya no existe. Los que razonan –es un decir– desde la irracionalidad bélica consideran que, antes o después, las guerras terminan y que, en este caso, una vez derrotados, los indígenas se han rendido y han pasado a confundirse con los vencedores; dicho en otras palabras, los belicistas, además de la fuerza quieren tener la razón y la paz –excesivo me lo fiáis–. Los que razonan –es otro decir– desde la irracionalidad religiosa, son similares pero todavía peores, puesto que ven paganos y paganías incluso entre ellos mismos –llámense protestantes/católicos, sunitas/shiitas, etc.–; dicho en otras palabras, los religiosos están en guerra perpetua sin posibilidad de tregua ni paz alguna.

⁶ Recordemos algunos: la partición de las hijuelas mapuches perpetrada por Pinochet –uno de los peores atentados contra la propiedad comunal amerindia cometidos desde los años de las revoluciones liberales (década de 1870)–; la confusión creada por los hermanos Humala en el Perú del cambio de milenio –ensalzando a Cáceres, el general que obligó a los indígenas a fungir de carne de cañón contra los chilenos y el que firmó con la gran potencia de la época (el Reino Unido) uno de los contratos más entreguistas que se recuerdan–; y terminemos con las sutilezas antropológico-genocidas del guatemalteco general Héctor A. Gramajo Morales, en los años ochenta y noventa jefe del Ejército y, por ende, de los escuadrones de la muerte –oficialmente, «contrainsurgencia»– durante «la guerra en tierra maya»; después estudiante de antropología en la FLACSO y, finalmente, cuando contaba 64 años, ejecutado el 12 de marzo de 2004 por las abejas de su propia finca –justicia poética; más que «africanizadas», a esas abejas habría que llamarlas «ecuanimizadas».

⁷ Y si los lugares comunes se dicen en inglés, el resultado es espantoso: ¿hay algo más doblemente ridículo que re-traducir *governance* por *gobernanza* cuando es término que entró en el inglés por influencia española, al igual que una palabra tan marinera como *estibador*, al entrar en la Reina de los Mares por esencia y excelencia, se convirtió en *stevedore*? En cuanto a una expresión tan de la jerga actual del indigenismo como *best practices*, lo mejor que podemos hacer es buscarla alguna expresión aún más hueca y afectada –difícil tarea– para que la haga preferible. El indigenismo no necesita anglicismos por razones tan sencillas como, a) es un movimiento social latino; b) el vocabulario castellano tiene una experiencia más antigua que el vocabulario inglés en el trato con indígenas; c) ya padece suficiente carga de ambigüedades propias como para que le sumemos las ajenas.

⁸ Mientras florecen mil rosas en el jardín de los poderosos bienpensantes, el mundo viaja en sentido contrario. La inmensa mayoría de los pueblos indígenas que resisten a sus respectivas sociedades envolventes, va de mal en peor. Porque más tarde hablaremos de Brasil, pongamos ahora el ejemplo de los yanomami de Brasil, quizá el pueblo indígena amazónico más notorio en el mundo entero: pues bien, pese a su fama mediática y universal, ahora mismo estos yanomami contemplan con aprensión que la malaria vuelve a hacer estragos en su territorio.

de cierto a este pulidísimo *ritornello* es que, en efecto, la cultura indígena fue tan rica que incluso ahora, aunque a veces sobreviva en escasa medida, lo sigue siendo; lo perogrullesco es que toda otra cultura es necesaria, fatal e ineluctablemente rica puesto que, lo quiera o no, se presenta como alternativa a una cultura tan (oficial y oficiosamente) rica como la occidental.

Ahora bien, quizá diferimos del anterior Informe en el papel que otorgamos a la ONU. Nuestra opinión es que la ONU no tiene gran peso en las reales relaciones interétnicas aunque sí lo tenga en las relaciones simbólicas –y la política es símbolo antes que economía–. Formulado así, quizá concordáramos los redactores del Informe y quien suscribe pero nunca lo sabremos porque este es un terreno que, por obvias razones diplomáticas, no puede enfocarse en un Informe oficial. Por lo demás, en el campo de las relaciones reales, es muy cierto que las visitas de los (escasos) relatores especiales para indígenas (o visitantes mundiales) suelen ser efectivas en la eliminación de abusos, probablemente más efectivas dentro que fuera del país visitado. En cualquier caso, es de agradecer que, hoy, se denuncie la existencia de «los más de 100 conflictos en países de América denunciados o aludidos por el Relator Especial» (*ibid*: 14); en un mundo pintado de rosa, siempre es necesaria esta clase de verificaciones⁸ y menos mal que también existen ong's dedicadas a ello –en especial, IWGIA y Survival International.

Donde nuestras reticencias ante el hipotético papel indigenista de la ONU se hacen más agudas es cuando entramos en el terreno de la confrontación máxima –la guerra, americana u otra–. A nuestro parecer, la ONU no solamente no ha detenido ninguna guerra, sino que las ha provocado –por ejemplo, en Somalia–. Y no lo decimos sólo nosotros, sino también –por no salirnos del mundillo antropológico– profesores eméritos tan respetados como I. M. Lewis (London School of Economics), veterano especialista en religiones extáticas y en pueblos somalíes. Lewis es contundente: *UN «Peace Conference» Creates New Somali Warlord and Re-ignites Somali Wars* (24 de octubre de 2000) afirma en uno de sus artículos. Frente a la intoxicación mediática que ha rodeado a Somalia⁹, Lewis ha mantenido

sus críticas a la injerencia de la ONU y de la alianza pro gringa a la vez que explicaba hasta la saciedad que la única manera de restaurar la paz era respetar a los ancianos de los clanes –en otras palabras, restaurar el tradicional sistema político– [además del ya citado, cf. sus artículos «In the land of the living dead» (30 de agosto de 1992); y «New UN Adventures in Somalia “will not work”» (5 de junio de 2000), todos disponibles en internet].

Traer a colación un país africano semi-desconocido no es una digresión porque Somalia puede servir de ejemplo para algunas cuestiones propias del indigenismo internacional. Por ejemplo, los muy distintos papeles que pueden jugar los antropólogos. Queda dicho el rotundo pronunciamiento de Lewis; nos faltaría confrontarlo con el de nuestra vieja conocida, la antropóloga en uniforme Anna Simons (cf. *supra*), quien también ha hecho trabajo de campo en Somalia y también es bastante rotunda –aunque apunte en sentido contrario–. En 1993, comentando la *Operation Restore Hope* –así llamaron a la invasión– en un artículo de unas 800 palabras en el que no aparece la palabra *clan*, Simmons escribía negro sobre blanco:

«The new rhetorical shield behind which US leaders will safeguard America's position as world superpower is the protection of innocent civilians. Indeed, the type of warfare we may be forced to wage in the future could very well begin with humanitarianism serving as the thin end of the wedge, as countries around the world dissolve, and power blocs wielding weapons threaten the powerless. Certainly, Somalia –a “poor”, “backward” country at the edge of Africa– would seem an excellent place to practice this new form of aggressive intervention. The situation in Somalia offers an entire country in which to practice drawing the lines of new world order» (cf. Simmons, Anna: «Somalia: Do We Know What We're Doing in Somalia?», 3 de enero de 1993, disponible en internet).

¿Qué harían los somalíes con ella cuando esta dizque antropóloga hizo su trabajo de campo?, ¿la amaron demasiado o demasiado poco? Sea como fuere, es palmario que Simmons odia a sus antropologizados. Les promete nada me-

nos que el exterminio bélico: ahora entiendo qué es lo que llaman *odio africano*.

El caso somalí sirve también para recordar que individuos como Simmons ejercen una influencia real sobre las vidas ajenas. La política delineada en el (canalesco) párrafo antes citado es la que siguieron y siguen los Estados Unidos en Somalia –independientemente de la influencia directa que haya podido tener Simmons–. Estamos ante un *contra-indigenismo feroz*, un pensamiento sanginario enardecido por las soflamas de antropólogos *fierce people* y continuado por otros colegas que matan en si menor: me refiero a los que trufan sus textos con vocablos plenos de buena voluntad. Desde Fort Leavenworth –el Guantánamo de principios del siglo xx–, aunque no desde su cárcel sino desde su «universidad», nos llega otro ejemplo somalí, éste en clave agua-de-rosas: «misión humanitaria... aventura bien intencionada... nobleza e ingenuidad de la política exterior USA... opinión pública cada día más crítica... la seguridad de los trabajadores humanitarios... minimizar las ocasiones de incidentes involuntarios entre las tropas y los civiles... pocos somalíes sentían una necesidad profunda de adoptar las normas culturales que los extranjeros portaban consigo...», etc. (traducción mía; Baumann *et al.*, *op. cit.*, *passim*).

Por otra parte, el caso somalí nos ilustra nada menos que sobre la dificultad de interpretar y traducir los sistemas políticos ajenos. Veamos: nos dicen que Somalia se divide político-militarmente (lo uno conlleva lo otro, en El Cuerno de África *et ailleurs*) en seis «clanes familiares» principales (Dir, Isaaq, Darood, Hawiye, Digil y Rahanwein; ver tabla y mapa «étnicos» en Baumann *et al.*: 10-11). Habitados a esta fragmentación, a los somalíes no debió extrañarles que los 17 ejércitos que les invadieron en 1992 –bajo el paraguas ONU– pertenecieran a 17 países. Maremagno frente a maremagno, los somalíes podrían haber jurado que les atacaban 17 «clanes estatales». Entonces, Occidente se habría reído de la traducción somalí y su risa –condescendiente– habría reflejado la superioridad absoluta que concedemos a la forma estatal sobre cualquiera otra forma de organización política –tanta superioridad que nos parece imposible que el Estado no sea forma universal ni

tampoco eterna–. Pues bien: si «clan estatal» es un disparate, «clan familiar a la somalí» lo es en igual medida. No sabemos qué término utilizar para describir la hexapartición somalí, pero, al menos hemos aprendido que las formas políticas son heterogéneas y que, por ende, podremos englobar todos los Estados en una ONU pero es imposible fundir todas las *manieras* políticas en un único acápite. Parecería que hemos descubierto el Mediterráneo, pero enseguida veremos que este llamado a la conservación de la heterogeneidad tiene alguna derivación indigenista –creemos que digna de atención.

La Humanidad actual gusta de las grandes construcciones, teóricas o materiales –a grandes bloques, grandes titulares, grandes culpables, grandes inocentes–. La ONU es una más de las manifestaciones de esta tendencia; su pan-estatismo –igualitario en el papel, elitista y hasta imperial en la realidad–, fortalece y es fortalecido por ese clima de opinión excesivamente favorable a toda simplificación. Pero, desde el punto de vista del indigenismo, una contrariedad colateral a la ONU sería que los indígenas sintieran tentaciones de imitar el pan-estatismo de aquella a través de un llamado *pan-indianismo* propio; si eso llegara a producirse –ya ha ocurrido aunque a pequeña escala–, el peligro estribaría en que no resultara llamativo que los indígenas se amalgamasen todos en ese pan-indianismo. Al no ser un fenómeno llamativo, pues simplificaciones y bloques los hay en demasía, no se estudiaría. De hecho, no se estudia, por lo que debemos lamentarnos de que se dedique tan escasa atención al pan-indianismo (salvo excepciones, *cf.* Boccara, 1.³). En el pan-indianismo, todo lo que no es trivial, es falso; es trivial que a todos los indígenas les une una condición común, pero es falso que la perciban, sientan y expresen del mismo modo. Por fortuna, en el instante mismo de abandonar la metafísica, aparece la diversidad de las obras humanas –de otra forma, no existiría la antropología.

Peor resulta que al susodicho pan-indianismo y por manipulación expresa de las instancias misionales, se le adhiera desde el principio una suerte de perverso «pan-teísmo», que viene a ser la antítesis y el peor enemigo del panteísmo indígena –si podemos llamar así a lo que mejor denominaríamos como animis-

En el año 2003, se registraron 418 casos; en 2004, fueron entre 622 y 1.067 (lamentamos la ausencia de homologación entre las fuentes estadísticas); en 2005, ascendieron a 1.645 y, desde enero hasta mayo del 2006, llegaron a 1.906 casos y/o hasta 2.478 casos si añadimos el mes de junio (volvemos a alertar sobre la incongruencia entre las fuentes; todas estas cantidades, sobre una población cifrada en 15.686 indígenas). Incluso contando con el factor de corrección que supone que la organización médica FUNASA –que sustituyó a la organización Urihi en 2004, conllevando este cambio un aumento real de la morbilidad yanomami–, haya extendido la cobertura sanitaria y haya mejorado los cómputos, es muy probable que la morbilidad por malaria esté realmente incrementándose. Claro está que, si dejamos oscilar el péndulo de la buena conciencia, podremos añadir que Darío Vitério Kopenawa –n. en 1983, hijo del líder conocido internacionalmente Davi Kopenawa–, ya es maestro y ahora sueña con ser abogado, inédita pero necesaria profesión para un indígena cuyo pueblo era clasificado hasta los años 1980 como exclusivamente cazador-recolector.

⁹ Y la sigue rodeando. En estas fechas –julio 2006–, ya ha empezado la campaña de intoxicación contra las autoridades musulmanas que han tomado el poder: al parecer, ahora acaban de descubrir que ¡hay piratas en las costas somalíes!, *cf.* artículo de prensa «Las aguas que inspiran temor incluso al marinero más curtido» (*The New York Times - El País*, 13 de julio de 2006). Qué descubrimiento más extraordinario: piratas surgidos de la noche a la mañana. Porque antes no había: palabra de *National Geographic* (NG). Lo juramos porque hemos consultado los dos últimos reportajes que sobre Somalia ha publicado esta biblia de la cultura gringa y, en ninguno de ellos, se menciona la existencia de piratas. Y eso que, sobre todo en el primero, se narra con cierto detalle la vida en las costas somalíes; el relato se extiende sobre lo curioso que es ver a (ex)nómadas trabajando de marineros, sobre la fecundidad en langostas, camarones y atunes de las aguas inmediatas, sobre el comercio naval con kat, incienso y ganado... pero se olvida de los piratas (*cf.* *Somalia's Hour of Need*, NG, junio 1981; y *Somalia, ¿un estado fallido?*, julio 2002).

¹⁰ La nómina completa no llega a esos 400 nombres, sino que se reduce a 94. Reza así: «*Convocados pelo Criador das águas e das florestas, o Deus Grande Pai e Mae, o Deus de quatrocentos nomes, Tupã, Tuminkier, Koamakë, Tamacco, Kohamacu, Elchen, (Ngenechen) Tuminkary, Nguluvi, Nyasaye, Mungu, Kanobo, Paapa, Karagabi, Tupo, Katata, Acha Diosi, Tata Kuerajpiri, Trindade, Tupana, Nãnde ru, Metion, Wanadi, Ngai, Nungungulu, Palob, Encânticos da mata e do mar, Nana-Tata, Kaa'ti, Pachamacac, Apunchic, Ajaw, Qatata' Qate', Sabaseba, Onoruame, Yumtsil, Jmanojel, Waxacamen, Paba, Nana, Zalita, Qart'a, Tata Fitsocoyich, Dsara, Ndiose, Kinpaxkatsikan, Kinpuchinakan, Teótzin, Ometeótzin, Tonántzin, Pacha-Camac, Pachamama, Tata, Apunchiy, Viya, Jeiñ, Het, Maimuná, Wirak'ocha, Tata Viya, Moxeno, Ngurá, Mañusi, Omama, Karosakaybu, Tupagã, Bôdje, Kaa't, Mejión, Akoré, Ngöbö, Nun Run, Bôdje Dev, Eidjadwlha', Bhagvan, Ye'paô'âkht, Co»amact, Ishwak, Jangoiko, Aijimarihi, Yamahi, T'sorá, Wainakaxiri, Ko Mam, N'diose, Ajuã, Pita'ó, Achillik y Kausayuk' (todo sic, *V Encontro Latino Americano de Teologia Índia*, 27 de abril de 2006, Manaus, Brasil). Horripila el desbarajuste patente en esta nómina. ¿Será debido al solapado desprecio que los cristianos sienten por las creencias de los otros, será la dislexia y/o afasia intrínsecas a toda religiosidad o será simple ignorancia?; en este último caso, ¿cómo unos profesionales de eso que llaman «teología» –huelga añadir cristiana– pueden ser tan desordenados como para incluir en pie de igualdad en la lista de sus 400 Principales a los abundantes *Ndiosi* –que no pasan de ser traducciones facilonas de la palabra *dios*–, a *Trindade* (=Trinidad) como si fuera un vocablo indígena, a deidades menores –para los teólogos y para los indígenas– como «los encánticos del bosque y del mar», a variantes locales de un término no necesariamente religioso como *tata* (=mayor, grande, *elder*) y a variantes dialectales de nociones tan populares ahora como la de *pacha-mama*?*

mo–, puesto que el engendro misional yuxtapone los dioses indígenas con el exclusivo objetivo de confundirlos en una olla podrida. Las iglesias cristianas, llevadas en este caso por su obsesión por el monoteísmo («dime de qué presumes y te diré de lo que careces»: el cristianismo, pese a sus protestas de monoteísmo, en realidad es politeísta, por trinitario, por maniqueo y por santurrón), vulgarizan y deprecian las religiones indígenas amalgamándolas todas en un único teísmo. Algunas de las recientes formulaciones son muy reveladoras; por ejemplo, en la declaración final de una reunión de «teología india» (sic, porque teología es una *contradictio in terminis*), se invoca al «Dios de 400 nombres»¹⁰ no sin antes introducir subrepticamente su concepto cristiano de divinidad, un «*creador de las aguas y de las selvas, el dios grande padre y madre*», pero no un Creador (concepto ajeno a toda mitología no eurocéntrica) igualitario, sino un Creador que demuestra su hegemonía al resultar ser la Deidad Convocante. Y que está a la moda de lo políticamente correcto pues incluye a la Madre –desde cuándo la Virgen ha tenido estatus de Diosa y, además, equivalente al de Dios Padre?

Resumiendo: aunque a las instancias políticas mundializadas –la ONU, las ONG's– les guste figurar en el libreto del indigenismo, sólo les dejan hacer de comparsas. El juego real está en otra parte: entre militares y dioses (cf. *infra*, #3.1, los Kankuamo). Todo lo que se haga en perjuicio de esta Santa Alianza, redundará en beneficio de los indígenas –y, si me apuran, de la Humanidad–. Pero, si no podemos hacer nada, al menos siempre podremos prestar oídos sordos a los cantos de sirena de los grandes bloques; el indigenismo es tarea de orfebres y, si nos enfrentan a la tesitura de «pensar globalmente y actuar localmente», y nos obligan a escoger, mejor sería optar por lo local. *Small is beautiful*.

III. ¿Nación versus etnia?

Como venimos manifestando desde 1994, *etnia* y *nación* no son términos sinónimos (cf. nota 1). Pero los movimientos nacionalistas están sociológica, histórica y estilísticamente próximos a

los movimientos étnicos –a la viceversa no sería cierto–; de hecho, ambos comparten una consciencia de su infrarrepresentación política en las instancias estatales centrales. Que esta consciencia sea «más verdadera» en el caso indígena que en el nacional, es cuestión de detalle e incluso puede leerse como opinión personal –y descartarse de inmediato, claro está–. Pero, de hecho, estas artificiosas proximidades coadyuvan a mantener una confusión –culto, profana e incluso profesional– que comienza a manifestarse en el lenguaje –no está homologado universalmente el uso de ninguno de los dos términos, *etnia* o *nación*–, y continúa en la forma de las reivindicaciones elementales –tierra, reconocimiento– hasta llegar a una imposible amalgama de la que salen perjudicadas la verdad y las etnias.

«Irlanda del Norte, País Vasco, Chiapas...», «el pueblo vasco es indígena», «kurdos, saharauis e indígenas, la misma lucha», «el nacionalismo indígena rebrota en los Andes», etc., son titulares y noticias cotidianas, manoseadas tanto en los medios de derechas como en los de (algunas) izquierdas. Asimismo, es fácil toparse con una gacetilla que comience informando sobre una disputa nacionalista pero cuya redacción esté plagada de alusiones a lo étnico. No digamos cuando se trata de estudiar el «conflicto étnico»: ojeando la literatura de divulgación e incluso la especializada (por mor de simplicidad, recomendamos el veterano y ulsteriano *Ethnic Conflict Research Digest*, www.incore.ulst.ac.uk, y el más bisoño *The Online Journal of Peace and Conflict Resolution*, www.trinstitute.org/ojpcr/), podríamos asegurar que la inmensa mayoría de los estudios así encabezados, en realidad discuten problemas nacionalistas. La muy influyente *think tank* Rand Co., edita un manual para detectar y prevenir «conflictos étnicos», pero los casos que aduce son Yugoslavia, Sudáfrica, Etiopía y Arabia Saudí, países casi todos ellos en los que hay indígenas pero el vademécum no los menciona; si acaso, alcanza la cumbre de su *finesse* etnográfica cuando enumera hasta seis etnias etíopes (Szayna: 203, 207-208). Teniendo en cuenta que en Etiopía se hablan 82 lenguas, es palmario que la Rand y sus escribas se quedan cortos –o asesoran toscamente–. La tosquedad de la Rand es arquetípica, pues, al igual que

tantas otras *think tank* (¿depósito de ideas o carro blindado ideológico?), reducen la variedad étnica (con)fundiendo las etnias según venga la coyuntura –las agrupan en familias lingüísticas, o en zonas geográficas o con cualquier otro criterio más o menos aleatorio–. Lo que también sucede es que a autores como Szayna lo que les preocupa es asesorar cumplidamente a los militares de los Estados Unidos por si éstos planean abortar alguna reivindicación étnica o nacional; por ende, estamos ante el saber pragmático por excelencia; también por ende, estos análisis se centran en las influencias económicas, políticas y de imagen de las «familias», sean éstas indígenas o nacionales; en suma, se rigen no por criterios étnicos, sino por criterios de clase –cual Séptimo de Caballería, el pseudomarxismo acude en el último minuto en socorro de los pensadores ultracapitalistas.

Cada día hay más naciones y, aunque un fenómeno no lleve necesariamente al otro, más fronteras estatales. En internet es muy fácil encontrar prolijos listados de naciones y de movimientos nacionalistas¹¹. Pero conste en acta que nuestras reticencias ante la proliferación de los nacionalismos no se refieren al nacionalismo mismo –que sería pretexto para otro texto–, porque no confundimos el nacionalismo que busca librarse de un centralismo de cariz más o menos imperialista con el nacionalismo que sólo busca la proliferación de Estados. Al primer nacionalismo, visto el planeta en su conjunto, hoy podríamos llamarlo con algún término que estuviera a medio camino entre autonomismo e independentismo –debería ser «nacionalismo» a secas pero ese galimatías del «Estado-Nación» ha ensuciado la palabra para siempre–. Al segundo nacionalismo, mejor le llamamos poliestatismo y allá ellos¹². Por ende, conviene aclarar que nuestras reticencias hacia ambos nacionalismos –el genuino y su degeneración poliestatista– no están suscitadas por sus teorías políticas –que no entro a calificar–, sino por la confusión que generan cuando incluyen a los movimientos étnicos en el centón de sus aliados. Ítem más, desde el punto de vista indigenista, no hay seguridad alguna de que esta alianza no buscada –y, probablemente, no deseada por la mayoría de los movimientos indígenas–, haya redundado alguna vez en beneficio de los pueblos indígenas. Todo lo contrario, las lu-

chas nacionalistas han fagocitado a las reivindicaciones indígenas sin ofrecerles nada a cambio –ni durante ni después del apogeo del conflicto con el Estado central.

Pero el horizonte se vuelve realmente tenebroso cuando las grandes potencias deciden que hay unos estados rebeldes a los que conviene escarmentar y, planeando el proceso de desestabilización o guerra de mínima intensidad, descubren –asesoradas por antropólogos estilo Simmons y McFate?– que esos países tienen minorías nacionales en su interior. El siguiente paso es recurrir al humanitarismo según la doctrina diáfana expresada por Simmons (*The new rhetorical shield behind which US leaders will safeguard America's position as world superpower is the protection of innocent civilians, cf. supra*). Hoy, el caso más peligroso de manipulación humanitario-nacionalista-étnica con intenciones bélicas es el que tiene como objeto a los árabes de Irán. Resulta sorprendente que los 4 ó 5 millones de ahwazi, habitantes del hiperestratégico SO de Irán, con mucho petróleo y con población no hablante de farsi, casi desconocidos hasta ahora, hayan asistido por primera vez en 2004 a las reuniones del Grupo de Trabajo sobre indígenas de la ONU; hasta ese año, eran considerados como minoría nacional, no como indígenas. Igualmente, hasta que los Estados Unidos no comenzaron a amenazar a Irán, los media no sospechaban siquiera la existencia de los ahwazi. Hoy, la más pequeña de sus manifestaciones callejeras es aireada por los media occidentales –lo cual está bien, pero mejor estaría si se les diera igual énfasis a las otras protestas mundiales–. Casos similares por su torticera tergiversación de lo étnico y de lo nacional serían: *a*) en China, los uyghur, quitando a los sátrapas petroleros, los únicos musulmanes bienquitos en los Estados Unidos; *b*) en Sudáfrica, los griqua y los boers, pretendidos indígenas, y *c*) en el oriente de Bolivia, los cambia, pretendidos nacionalistas-autonomistas pero con ínfulas étnicas, aunque los únicos indígenas que haya en sus casas sean sus sirvientes. Para una primera aproximación y un seguimiento diario de las problemáticas nacionalistas, en ocasiones mezcladas con temáticas indígenas, cf. la ONG holandesa *Unrepresented Nations and Peoples Organization* (UNPO, www.unpo.org/).

¹¹ Por ejemplo, en el portal www.visi.com/ encontramos listas de docenas (el caos clasificatorio de este portal nos impide ser más exactos) de patrias, autonomías, secesionismos, independentismos y nacionalismos. Otro portal (www.broadleft.org/natliber.htm) nos ofrece acceder a 181 *Movements for National, Ethnic Liberation or Regional Autonomy*. En ambos lugares, Europa es el continente más nutrido, no en vano de los antiguos «países tras el telón de acero» han surgido 22 nuevos Estados –hasta la fecha.

¹² Subrayemos con trazo grueso que las relaciones entre nacionalismo, indigenismo y teoría política europea olvidan (mal)intencionada y sistemáticamente el papel directo interpretado por los «extremistas» occidentales en los movimientos independentistas, autonomistas y/o indigenistas –en otro momento hablaremos de su papel indirecto o teórico–. Por supuesto, ni por asomo intentamos sugerir que aquel papel directo ha sido determinante en estas insurgencias; por el contrario, suponemos que ha sido secundario –pero no negligible–. Paradójicamente, el rol inverso, el de los periféricos en las metrópolis, es más conocido, quizá desde que generales polacos defendieron *in situ* la Comuna de París o desde que, en 1945, republicanos españoles liberaron en primera línea de fuego esa misma capital. Este deprimente panorama de ignorancia buscada, debería cambiar a raíz de que un intelectual tan archicitado como Benedict Anderson haya publicado un libro cuyo mismo título es bastante explícito (Anderson, *op. cit.*); en esta obra demuestra que la antropología decimonónica influyó en la obra temprana de independentistas –contra Estados Unidos más aún que contra España– tan importantes como el filipino Isabelo de los Reyes, «folklorista» al principio y anarcosindicalista después (*ibid.*: 12-14; 199-201 y 223-230). Y, lo que incide directamente en este trabajo, el indigenismo de Isabelo –quien se declara literalmente «amigo de los selváticos, aetas, igorrotos y tinguianes»–, es una muestra muy temprana de que hay una cesura absoluta entre lo nacional y lo étnico puesto que, mientras los nacionalistas pertenecen a alguno de los primeros tres mundos, el mundo indígena es un Cuarto Mundo oprimido por los otros tres. Según Anderson, Isabelo fue consciente de esta divergencia: «Comparative folklore enabled him to bridge the deepest chasm in colonial society, which lay not between colonized and colonizers –they all lived in the lowlands, they were all Catholics, and they dealt with one

another all the time. It was the abyss between all of these people and those whom we could today call "tribal minorities": hill-people, nomadic swidden-farmers, "head-hunters", men, women and children facing a future of—possibly violent—assimilation, even extermination» (*ibid*: 17). Salvando las distancias, otro tanto puede decirse de la revuelta política y revolución moral conocida como Mayo del 68. Algunos de sus activistas más connotados, tomaron luego el camino de intelectuales europeos pseudo-indigenistas —como Michel Besmont, siguiendo las huellas de Artaud en la Tarahumara mexicana, Jacques Dion, episódicamente obrero sindicalista en Nueva Caledonia o Claude Malhuret, cooperante en Tailandia antes que secretario de Estado—. Aunque quienes hoy nos pueden interesar más son los sesentayochistas que después se hicieron nacionalistas y/o volvieron a su ser y papel indígena. Ejemplos: Omar Diop —torturado y asesinado a su regreso al Senegal del exquisito presidente-poeta Senghor—; el guineano Mamadi Kaba —luego afincado en Toulouse—; y el kanako Nidoish Naisseline, a su regreso a Nueva Caledonia, fundador de los *Foullards Rouges* y después secretario general del partido Libération Kanaque Socialiste.

¹³ Los hunos de Hungría no parecen confundirse con los xiongnu o proto-hunos, aquellos «bárbaros» contra los que se levantó la Gran Muralla china. Estos hunos europeos, emparentados con los csangós —de cerca o de lejos, no lo sé—, imaginan a Atila no como «el azote de Roma», sino como un «gran chamán»; en abril de 2005, su portavoz, el sacerdote de la Iglesia Santa Huna, Imre J. Novak, presentó 2.500 firmas solicitando al Parlamento húngaro que, con arreglo a una ley de 1993, les concediera el estatus de minoría étnica —sólo eran necesarias mil firmas.

¹⁴ Sin salir de España, entre las nuevas naciones resurgidas quizá debiéramos incluir la nación jandaluza! Obviamente, no nos referimos a la nación autonómica andaluza cuya representación política ostenta la Junta de Andalucía ni al andalucismo plurisecular, sino a un nuevo sentimiento de *andalucidad* —¿se dirá así?— que, llevado al terreno alfabetizador, propugna la escritura en *andalú* como medio para «escapar de la marginación y la banalización a la que el centralismo somete al pueblo andalú». Es fácil encontrar en internet los textos programáticos de Huan Porrah Blanco en los que se hace literatura y política en andalú —o, según los antropólogos de Granada, se propala «el ideal cateto»—. Lo difícil es entender esos textos pues incluso

En paralelo al resurgimiento indígena que detallaremos más adelante, pero tratándose de fenómenos absolutamente independientes tanto en la geografía como en la historia, la retórica o las reivindicaciones reales, es curioso indicar que también resurgen las naciones y los nacionales. En la década 1995-2005, lo han hecho los hunos de Hungría¹³, los asirio-caldeos y los guanches —como rama de los imazighen, por (mal)nombre, bereberes—, de las islas Canarias¹⁴; incluso podríamos incluir a los más recientes, los montenegrinos de la ex Yugoslavia. ¿Puede haber más confusión entre nacionalistas e indigenistas?

IV. Los indígenas resistentes

«La gente es semejante a un lobo hambriento en el hueco de un árbol... La gente es semejante a la miel escurriéndose en la bendidura de una roca... La gente es semejante a la miel en las piedras redondas, la miel nueva que bucle a cosas muertas y a fuego... Ellos son semejantes al río y a la cascada, son gente de la cascada; nada se puede contra ellos» (Golding: 480-481).

En el párrafo anterior —continuación del que encabeza el acápite n.º 1—, el novelista pone en boca del «último de los Neandertales» el estremecimiento de desesperanza que le aflige cuando comprueba que será derrotado por los «primeros Cromañones». *Mutatis mutandi*, tal puede ser la sensación experimentada por algunos de los pueblos amerindios cuando aprendieron en carne propia que Occidente era más numeroso que ellos, estaba infinitamente mejor armado y, desde luego, desconocía la piedad —aunque, a veces, pudiera ser caritativo.

Desde 1492, esta constatación salpica el tiempo y la historia del hemisferio americano. En el Caribe debió suceder a los pocos años de la Invasión. De principios del siglo xx, cuando ocurrió en la frontera interétnica del Brasil meridional, tenemos noticia escrita; en un volumen que fue muy popular, don Ribeiro recoge una anécdota presenciada por H. Horta Barbosa que retrata esta angustia: desde antes de ser «pacificados», los kaingang eran conscientes de que los blancos eran abundantísimos —por ello, al matarlos, les cortaban los genitales, para que no

procrearan más—; pero llegó el día en el que los indigenistas les invitaron a visitar Sao Paulo. El viaje, en tren, duró un día entero y, al principio, mientras atravesaban la selva, los kaingang reían. Pero, cuando pasaron las horas y la selva dio paso a una ciudad tras otra, los indígenas cayeron en un profundo abatimiento. Cuando regresaron a sus aldeas, informaron a sus parientes de la verdad: no se podía nada contra los blancos —«la gente de la cascada» goldiniana—, a su lado, todo el pueblo kaingang era insignificante. A partir de ese viaje, los valores occidentales sustituyeron a los valores aborígenes, desapareció el orgullo kaingang, y crecieron en la misma medida la humildad ante el conquistador y las disensiones entre los kaingang (Ribeiro: 119-121).

Si se nos perdona el disparate de entender todas las etno-historias como una sola, añadiremos que, a veces, los amerindios resistieron al invasor con las (pobres) armas que tenían sin que este hecho nos autorice a llamarlos «guerreros» —guerrero es el que invade, nunca el invadido; por tanto, nunca sabremos si la idiosincrasia amerindia fue, es o será guerrera; más aún, nunca nos interesaremos por la idiosincrasia, amerindia u otra— y, pasado el vórtice de la tempestad, regresaron a lo que quedaba de su sociedad. Desde los años 1950, la caridad occidental comenzó a ser tan espectacular —apareció la educación formal como precio a pagar por la sanidad pública— que casi parecía piedad. Convencidos los amerindios de que había pasado la violencia, decidieron reaparecer como indígenas resistentes u otros... aunque conscientes de que el invasor había llegado para quedarse y de que, por ende, toda oposición frontal estaba abocada al fracaso.

Tutelados por tal prudencia, los amerindios resistentes suelen centrarse en reivindicaciones culturales (identitarias) y en aquellas reivindicaciones que deberían ser territoriales —es decir, profundas— pero que, en la mayoría de los casos, se limitan —o autolimitan— a peticiones más en la línea de cualquier reforma agraria o de modesta remodelación urbana¹⁵. En bastantes ocasiones, estas demandas se consolidan alrededor de un símbolo que suele ser un título colonial de propiedad colectiva de la tierra; así se habrá portado la República con «sus indios» que esca-

sean las titulaciones gemelas republicanas –sobre todo, después de la ola liberal de los años 1870–. Pero no abundan las investigaciones encaminadas a recuperar esos títulos coloniales; los archiveros y los historiadores tienen poco contacto con los etnohistoriadores, menos con los antropólogos y menos aún con los indigenistas, sean antropólogos o cooperantes. Aun así, hay modelos de los que aprender: los multidisciplinarios.

Un claro ejemplo de las posibles fecundas relaciones entre la historia y el indigenismo lo encontramos en Nicaragua. Allí, la investigación etnohistórica de M. Rizo, llevada desde los archivos menores y mayores hasta la acción indigenista –es decir, hasta sus últimos consecuentes–, consiguió ayudar en la consolidación de los sutiaba, un pueblo antes preterido. La secuencia temporal de los sutiaba es la común a toda la Colonia; no hay excentricidades ni originalidades, ni localismos ni golpes de azar –interesante a la hora de las extrapolaciones–. El pueblo indígena sutiaba aparece en la historia occidental en 1528, cuando son apereados los primeros 18 «indios maribios» (=sutiabas); en 1907-1909, el sabio W. Lehmann entrevista a una anciana que todavía habla maribio; en 1922, el erudito local Alfonso Valle envía a Lehmann un gran acervo lingüístico [¿cuándo algún autor metropolitano reconocerá que estos sabios pueblerinos son el sustento de su ciencia urbana, que son mucho más que meros informantes?; ítem más, ¿cuándo los antropólogos de las metrópolis admitirán que los antropólogos locales *no* son sus informantes sino sus colegas?]; hacia 1974 se decide que el maribio/sutiaba pertenece a la familia lingüística hokano-sioux –aunque desvaneciéndose a diario, hasta esos años aún podían encontrarse rastros de la lengua indígena y aún hoy, los ancianos siguen dando clase de lo que queda de la lengua sutiaba–; después, arrecian las sublevaciones de sutiabas más o menos «nicaragüizados» –o, dicho de otro modo, se mantiene alguna suerte de cohesión étnica– hasta que triunfa la revolución sandinista y se inaugura una nueva fase en Nicaragua, aunque para los sutiaba la revolución no fue tanta. En agosto de 1979, los portavoces indígenas se reúnen con el comandante sandinista Omar Cabezas y le piden la entrega de las tierras ancestrales, a lo que el

FSLN se niega; ante esta negativa, el campesinado indígena decide ocupar (29 de junio de 1980) alguna de las haciendas que se superponen a su territorio. Vano empeño: antes o después serán desalojados de sus frecuentes ocupaciones de las haciendas que usurpan su territorio.

Toda esta lucha tiene un fundamento material de dudosa fuerza legal pero indudable fuerza simbólica: el legajo llamado *Título Real de Sutiaba*, un expediente certificando que 63 caballerías de tierra son propiedad del pueblo de Sutiaba; el documento fue redactado en 1727, autenticado en 1828 e inscrito en el Registro Público en 1955 (véase su facsímil, Rizo: 151-245) y que los consejos de ancianos de los sutiaba guardan celosamente como su bien comunal más preciado –su santo grial, en plurisecular espera de que el gobierno central se preste a rescatarlo–. Porque la identidad sutiaba ha girado y todavía gira sobre tres ejes: la defensa de la tierra comunal, la explotación de los recursos locales y la conservación de un sistema de símbolos. Pese a las amenazas y las cooptaciones, gracias a la institución municipal –que controla hasta los cementerios, un logro nada baladí–, los sutiaba han logrado mantenerse como pueblo idéntico a sí mismo. Para ellos y para muchos otros, poseer físicamente el *título real* es la mejor demostración posible... para conseguir su meta más inmediata: la autonomía municipal, que Sutiaba deje de ser un barrio de la ciudad de León para convertirse en distrito y, finalmente, en municipio. Volvemos sobre el tema de las luchas urbanas, tan propias de las nuevas etnicidades (cf. *infra* #3.1, tierras muisca y pijao, en Colombia y #3.2, tierra urbana potiguara).

En todo el ex Imperio español podemos encontrar este patrón sutiabeño –patrón caracterizado porque la reivindicación territorial mantiene una tradición comprobable etno-históricamente y en el que los títulos coloniales vienen a ser la última garantía de justicia y, como correlato, de cohesión étnica–. Lo de menos es que los títulos *reales* (=imperiales, monárquicos) acaben siendo reconocidos por la Justicia actual –en puridad, ¿por qué tendría que hacerlo siendo una justicia republicana?: una vez más la monarquía deja un rastro de tierra quemada, ¿o es azufre?–, puesto que la

los títulos son duros de roer hasta para los castellanoparlantes; v.gr.: «¿Erl zehlio'e la ehnizidá ehpañola, un modelo pa Europa?» (*sic*). Aun así, el problema de la ininteligibilidad de esta grafía es menor comparado con el problema de la ininteligibilidad de ese idioma neo-andaluz, pues, como suele suceder con los idiomas artificiales, quiere abarcar demasiado –y con demasiada lógica–. El profundo doble problema de este andalú es que se está construyendo, a) unificando a martillazos la variedad andaluza –algo que ni el franquismo soñó–, y b) por acumulación de cuanto localismo cae en las manos de sus cultos fundadores. Resultado de tan escandalosa paradoja: nadie lo entiende.

¹⁵ Entre las muchas reticencias y denuestos más o menos disimulados que reciben los indígenas *resistentes*, están los que tildan a sus reivindicaciones territoriales de trasunto de la sempiterna lucha campesina por la tierra. Para estos críticos, los resistentes serían campesinos sin más, estarían inventando sus etnias y las estarían inventando por imitación de los estereotipos más ramplones que Occidente haya creado sobre las etnias. En la respuesta, vayamos por partes: picaresca puede haber en todas las situaciones humanas y no dudamos de que, en algún caso, los (sedicentes) resistentes hayan decidido explotar el recurso indígena sin misericordia. Pero el campesino, como cualquier otra clase sojuzgada, tiene derecho a inventar nuevas estrategias y, en suma, a (intentar) engañar al Poder. El conflicto surge cuando esos engaños se hacen en nombre de otros –los indígenas–. Pero, si es verdad que los resistentes recurren a estereotipos de pésima calidad –o sea, racistas–, entonces los resistentes no amenazan directamente a los indígenas puesto que esos estereotipos han sido creados y solidificados por Occidente antes de la aparición de los resistentes. Una vez mencionada esta contradicción del discurso antiresistente, es justo señalar que no con ello estamos caucionando o edulcorando esta (supuesta) estrategia resistente: siempre estará fuera de lugar reproducir estereotipos, sean los que sean. En cuanto a la ramplonería de las imágenes pseudoindígenas, estamos de acuerdo: basta ya de tocados de plumas y basta ya de camiones misionales. Los indígenas se adornan con plumas cuando abundan en su entorno; y se vestían antes de las invasiones si el clima así lo exigía... pero nunca con esos informes *mission gowns* o con esos taparrabos uniformes que sólo demuestran ese mal gusto estético –a la occidental– que siempre ha caracterizado a los misioneros.

¹⁶ Aunque no tenga relación alguna con el tema de los indios resistentes, debemos mencionar siquiera una variante de la etnógenesis: la *escatogénesis* podríamos denominarla –con perdón por la contradicción–. Ejemplos estremecedores son los de aquellos pueblos que aparecen en público con motivo de su desaparición –inminente o inmediata–. En marzo de 2005, «apareció» C. N. Camargo, «el último de los indios Manso» de Ciudad Juárez (México); su padre, un migrante más con residencia en Texas, fue descubierto en 1993 por los antropólogos N. Houser, M. Campbell y J. Peterson. Antes aún, en 1880, A. F. Bandelier lo había localizado en la misma Ciudad Juárez donde, en aquellas no tan remotas fechas, todavía conservaban «lenguaje y tradiciones» –obviamente, Manso no puede ser su real etnónimo pues alude a la condición de dominado o pacífico–. En febrero de 2006, en el estado de Tabasco (México), saltó la noticia de que todavía vivían los dos últimos hablantes del idioma ayapaneco. En la Amazonia, macondo proclive a las descubiertas, reaparecieron los omagua y los iquitos, cada uno con sus respectivas variantes. Por su parte, en Argentina, aparecieron el último hablante de lengua vilela –considerada extinta desde los años 1970– y el guardián del chaná (encontrado a principios del 2005, noticiado en noviembre 2005), idioma próximo al charrúa, cuyo último vocabulario fue recogido en 1815 y al que, asimismo, se consideraba extinto. Don Blas Wilfredo Jaime (n. 1934) recuerda unas 600 palabras del chaná y algunas expresiones sueltas; y cree que la sociedad chaná era matriarcal –o tempos matriarcófilos, o mores–. No incluimos en estos apuntes a etnias y/o lenguas semiextintas o en gravísimo peligro de desaparición inmediata cuales pudieran ser los mura de la Amazonia brasileña, la lengua kunza (atacameño, Chile), la lengua y el pueblo kawaskar (mal llamado «alacalufe», Chile, 15 hablantes en 2005) por ser pueblos relativamente conocidos. Para una relación de las lenguas amenazadas y una extensa bibliografía, cf. *The International Clearing House for Endangered Languages*, en www.tooyoo.l.u-tokyo.ac.jp/ichel/

importancia de esos legajos no es solamente jurídica, sino, sobre todo, simbólica –es decir, política–. Sirva todo ello de ilustración sobre futuras e hipotéticas colaboraciones entre los investigadores y las etnias de hoy.

Indoamérica, nueva de nuevo

La lista de las etnias amerindias (ex)desaparecidas que ahora reclaman un espacio público sería muy prolija, pero no resistimos a la tentación de ofrecer algunos nombres que, bien por su exotismo, bien por la documentación disponible, bien por otras razones, nos han llamado la atención¹⁶.

Empezamos por los Estados Unidos, reino de la extravagancia, donde, amén de innúmeras tribus cibernéticas de más que dudosa comprobación, por ejemplo, pululan negros fungiendo de indígenas como si de los últimos garífuna se tratara; hácense llamar los washitaw y se reclaman descendientes de los constructores de montículos –*moundbuilders*–. Sin salir del universo anglófono, pero salvando las distancias, algo parecido ocurre en Trinidad y Tobago, donde los caribes han vuelto, esta vez mediante organizaciones como *The Carib of Arima / The First Nations of Trinidad and Tobago* –título a la canadiense–. Estos caribes de nueva planta gozan de toda la parafernalia ornamental y simbólica que se le supone a un pueblo indígena, incluyendo un portavoz muy especial: el fundador de Katoryana, Cristo Atékosang Adonis, chamán de la comunidad caribe de Santa Rosa –según el antropólogo australiano Maximilian C. Forte, quien les ayudó a crear su página web.

Descendiendo en el mapa, llegaríamos a Nicaragua, donde –además de los sutiaba, cf. *supra*– han reaparecido los chorotegas de Mozonte, otro ejemplo de la importancia de los títulos reales, en este caso una cédula de Felipe V de España que, en 1618, les concedió la propiedad colectiva de 23.590 ha. Estos (neo)chorotegas, saltaron a la palestra indigenista con motivo de la campaña contra el V Centenario y se sienten «parte de los cinco pueblos chorotegas del norte»; especifiquemos que, en el área del Pacífico nicaragüense, residen no sólo chorotegas y sutiabas sino también matagalpas, nahuas y, lo más curioso, ni-

caras. Otros chorotegas son notorios en Diriomo –a 48 km de Managua–, y también se hacen visibles los nahuas de Saguatope (700 habitantes, en el departamento de Boaco). Aunque todos ellos quedan oscurecidos por la fama «guerrera» de los monimboceños; Monimbó (30.000 habs., barrio de Masaya) se hizo famoso por su bravura durante la revolución sandinista y después, han conseguido un cierto nivel de organización y de presencia en los organismos indigenistas. Según su Consejo de Ancianos, «actualmente, las tradiciones de nuestros ancestros no se encuentran centralizadas sino diseminadas entre los ancianos y la comunidad [...] a pesar de todo, Monimbó ha mantenido su cultura y tradición, sobreviviendo como pueblo indígena por medio de una larga historia, no sólo de resistencia, sino de organización y visión comunal [...] por eso es que la identidad del Pueblo sigue mayormente intacta» (1993, ms., obtenido *in situ* y custodiado en mi archivo).

En Costa Rica, destacan los (neo)chorotegas de los pueblitos Guaitil, Santa Cruz y Hojancha (Guanacaste, península de Nicoya), algunos dellos con territorio indígena demarcado (Matambú, 1.717 ha, declarado en 1980), pero según mis observaciones de campo en enero del 2004, sin dominio efectivo sobre esa tierra. Su artesanía del barro les ha dado a conocer, pero su conocimiento de la lengua chorotega no pasa de testimonial y sus vínculos de parentesco son los mismos por los que se rige el resto de la población.

En Colombia, el proceso de reetnificación de los kankuamo ha provocado unas tomas de posición muy radicales y, por ende, verdaderamente interesantes. Esta etnia se radica en el pueblito de Ataquez y se considera descendiente de los kankuamo propios, los del piedemonte de la Sierra Nevada de Santa Marta. Ya a principios del siglo xx estaban clasificados como mestizos, con adiciones negras –en concreto, la fiesta del Corpus Christi reflejaba con nitidez una triple raíz cultural–. El gobierno les certificó como etnia en 1997 y, en 2003, les aprobó el resguardo de su territorio. Los kankuamo de Ataquez explican su «regreso a los orígenes» con palabras muy claras: «La razón de este proceso es la más pragmática de todas: la supervivencia», declaraba en agosto de 2005 el go-

bernador de su cabildo, Jaime Arias. Y sabemos que, en Colombia y desde hace 60 años, el término *supervivencia* es siempre literal, no admite metáfora alguna; por esta razón, uno de sus eruditos, «Martínez» a secas, demuestra un enorme coraje cuando declara que «la religión es uno de los problemas principales al interior del proceso; *sin volver a las creencias de los antepasados, no habrá regreso a lo indígena*» (cursivas nuestras). Más claro no canta un gallo.

Otros casos colombianos podrían ser: a) los habitantes de los resguardos de Cañamomo, Lomaprieta, La Montaña, San Lorenzo, Pirsa y Escopetera (municipios de Riosucio y Supía; en Caldas), herederos en grados difíciles de cuantificar de los antiguos zopías, pirsas, guáticas, quinchías, irras, tabuyes, apías, umbrías, chamíes, ansermas, turzagas, cumbas y supías, pueblos indígenas de los que hablan los cronistas; b) los muisca de alrededor del municipio Cota (Cundinamarca), quienes durante el año 2004 se opusieron denodadamente a la especulación urbanística que amenazaba el cerro del Mahuú; c) sus parientes más urbanos, los muisca de Suba (Bogotá), quienes ese mismo año defendieron el Cerro de la Conejera, un espacio urbano igualmente amenazado por la especulación inmobiliaria [dos casos más en los que la lucha de los indígenas resistentes se desarrolla en un marco urbano; cf. *supra.*, #3, caso Sutiaba, e *infra.*, #3.2, el caso Potiguara]; d) otro caso urbano: en julio del 2003, 450 familias pijao, se vieron obligados a ocupar la alcaldía de Ibagué demandando el reconocimiento del cabildo urbano pijao «Cacique Ibagué» y la implementación de una Consejería Étnica en la misma capital departamental. La cultura pijao se extendió por Tolima y Huila y en su reconstrucción actual tuvo gran importancia el terremoto del Quindío, que destruyó más de la mitad de las viviendas pijao y, sobre todo, puso en evidencia la inseguridad telúrica que les amenaza. Los pijao entienden como descendientes suyos a los coyaima –cuya lengua parece extinta– del sur de Tolima, etnia integrada en la Asociación Indígena de Cabildos Autónomos del Tolima (FICAT).

La Venezuela actual es el país más prolífico en renaceres amerindios. Calculando en términos relativos de población indígena total/número de indígenas «nue-

vos», supera a la fecundidad brasileña. Sin embargo, sobre este tema, no ha producido un caudal de teoría equivalente al producido en Brasil aunque, al menos, se discutió con cierta amplitud en el *II Congreso Nacional de Antropología* (Mérida, oct.-nov. 2004), donde intervinieron varios portavoces resistentes –por razones geográficas, principalmente de los nuevos pueblos andinos–, y así quedó reflejado en la relatoría del foro «Situación indígena venezolana: demarcación, manejo y uso de sus territorios». Desde entonces, la resurgencia ha incrementado su ritmo de tal manera que, hasta la fecha, podemos contabilizar en el Occidente del país el renacimiento de los timotes y/o timoto-cuicas (estados andinos) y de los ayamanes (estados Falcón y Lara). En el Oriente, han resurgido los chaima, píritu y cumanagoto y, en menor medida, los guaiqueríes de isla Margarita. Además de su presencia en estos estados, individuos de estas etnias se han mostrado muy activos en los foros públicos de política indigenista; así, buena parte de los oradores del V Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (CONIVE, Caracas, marzo 2006) pertenecían a alguno de estos pueblos emergidos. El horizonte en el que ha de moverse el indigenismo venezolano no sólo frente a estos pueblos, sino, fundamentalmente, frente a estas nuevas etnicidades –o a su lado–, es tan complejo y hasta contradictorio que merece ensayo aparte.

Finalmente, señalemos que, sobre los «nuevos» pueblos atacameños (Chile), charrúas (Uruguay y, recientemente, también testimonialmente en la «comunidad Pueblo Jaguar», Villaguay, Entre Ríos, Argentina) y Huarpes (Argentina), hay tan abundante y dispereja literatura etnográfico-sociológica-filosófica-literaria, que su examen –como en el caso venezolano–, también merece ensayo aparte.

Brasil

«Nao somos ressurgidos, nem emergentes, somos povos resistentes» (Carta dos Povos Indígena Resistentes. I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial; Olinda, Brasil, 15-20 mayo 2003).

Entre los años 1991 y 2000, la población indígena de Brasil aumentó en un 150% (de menos de 300.000 a 734.000

personas). Obviamente, la (escasa) inmigración de algunos indígenas provenientes de países sudamericanos –Bolivia, en especial– y, por descontado, el crecimiento vegetativo, no alcanzan para explicar este desaforado crecimiento. No menos obviamente, este espectacular incremento se debe a que los indígenas urbanos –o sus descendientes– fueron preguntados por su adscripción étnica en el último censo y decidieron asumir la condición indígena. También y sobre todo, esta (micro)explosión, más simbólica que demográfica, se debe a la irrupción de los pueblos resistentes: desde los años 1930, han «resurgido» unos 64 pueblos indígenas –casi el mismo número de los que fueron exterminados en el mismo lapso–. El Nordeste, allá donde se creía que sólo había *caboclos*, cuenta ahora con 41 pueblos indígenas que, por la medida chiquita, suman 100.000 personas; el Nordeste se convierte así en la segunda región geográfica con mayor población indígena.

Este panorama sociopolítico, con su destacada voluntariedad indígena, ha propiciado que quizá sea Brasil el país latino-ibero-americano en el que encontramos una mayor producción académica sobre el fenómeno de las nuevas identidades emergentes¹⁷. El tema preocupa al estamento antropológico hasta el punto que alguna autora aprovecha una disertación sobre unos conocidísimos indígenas –nada neos– para mostrar su alarma ante «un flujo de etnogénesis [que] invade los espacios de la política étnica con una fuerza mayor que la capacidad para enfrentarla», a la vez que se pronuncia sobre la fe puesta en los dictámenes de los antropólogos sobre si «¿son indios o no lo son? [...] los antropólogos no son demiurgos ni tienen poderes mágicos de adivinación que sustituyan a una investigación de campo prolongada y siempre fatigosa». Con ello nos está dando la clave de la próxima acción indigenista (recurrir al único método seguro: la casuística etnográfica) pero, añade, tengamos presente que «los modelos actuales de investigación etnográfica ya no son suficientes para equiparnos en la producción del tipo de conocimiento que nos es solicitado [porque el tradicional método etnográfico no es capaz] de desenredar la complejidad de las metáforas retóricas y realidades políticas de la interétnica actual» (Ramos: 39-40).

Para empezar a discutir los diferentes métodos antropológicos a los que se ha recurrido, es de subrayar que nunca se ha interrumpido la investigación sobre los indígenas que ahora son *resistentes*. Aunque no siempre se les haya reconocido su condición de indígena, al menos se han registrado sus huellas socioeconómicas. Ello nos permite establecer secuencias temporales por lo que, a efectos metodológicos, quizá sea útil comparar las ópticas con las que Occidente ha observado a estas neo-etnias. Centrándonos en los indígenas del Nordeste y en un lapso que abarca casi todo el siglo xx, esbozaremos un modelo de acopio de documentación a través de las citas de cuatro autores: Métraux (Tupinambás, 1928), Ott (estado de Bahía en general, 1944), CEDI (diálogo con la oficialidad, 1981) y Sampaio Silva (Pankarú, 1984).

Métraux, en su texto clásico del año 1928 sobre la religión de ese conjunto relativamente heterogéneo de pueblos que los occidentales llamamos *los tupinambás*, se guía por unos textos etnohistóricos renacentistas (Cardim, Yves d'Évreux, Claude d'Abbeville, Léry, Staden) sobre los que deposita una confianza acrítica; pero su informante principal es el «cosmógrafo» Thevet (quien viajó a Brasil en 1550 y en 1555-1556); siguiendo estas fuentes, un novicio Métraux de 23 años decide clasificar a los tupinambás como «totalmente extintos», atribuyéndoles como uno de sus rasgos sociales predominantes «que se combatiam encarnicadamente» (Métraux: XXXIII).

Para algún estudioso brasileño, en 1950 (22 años después) los tupinambás seguían *casi extintos*. Aclaremos ese «casi»: en tal fecha, la introducción a la –por lo demás, excelente– edición brasileña del clásico de Métraux, Estevao Pinto declara que los tupinambás, «atualmente extintos ou mezclados... presentemente nao existen em estado de pureza», y continúa, citando a A. F. de Moura: «mas o seu cruzamento com o branco e com o africano deu em resultado [uma] população vigorosa e inteligente» (Pinto, en Métraux: XIX). Advertimos que la población a la que se refiere Moura no es la hoy conocida como Tupinambá propiamente dicha, sino un conjunto heterogéneo de mestizos, mulatos, mamelucos, zambos y demás cruces tan amplio que significa muy poco en un país tan mestizado como Brasil.

¹⁷ Más aún, tampoco ha escapado al escrutinio académico otro pueblo pseudoindígena cual es el pueblo gitano (rom, romaní, cigano, zíngaro, etc.). Si a algunos puede resultarles insólita su presencia en Brasil, les recordaremos que también en otros países latinoamericanos; por ejemplo, en Colombia, donde el *Protseso Organizatsiako le Rromane Narodosko Kolombiako* (PROROM) desarrolla una tenue pero persistente actividad reivindicativa. Los *ciganos* brasileños pueden encontrarse en el inmenso arco que discurre desde el Nordeste hasta la antigua capital de Río de Janeiro e incluso al sur de ésta. Y ahora es muy fácil conseguir una documentación básica sobre este pueblo: basta localizar en internet algunas obras que allí han sido publicadas. Por ejemplo: Rodrigo Corrêa Teixeira, 2000, *História dos Ciganos no Brasil*, Recife, 86 pp. (una historia desde que, en 1574, el gitano Joao Torres y su familia son «degredados para o Brasil» hasta hoy, cuando algunos desaprensivos –UNESCO incluida– cifran su población entre 150.000 y 800.000 personas, cantidades todas que este autor rechaza pues sostiene que, por falta de investigaciones, nadie puede saber su número); Dimitri Fazito de Almeida Rezende, 2000, *Transnacionalismo e Etnicidade. A Construção Simbólica do Romanesthán (Nação Cigana)*, Belo Horizonte, 190 pp. sin anexos (cuyas palabras clave, amén de las comprendidas en el título, son «experiencia social, identidad y comunidad transnacional»); asimismo, Mardes Pereira da Silva y Frans Moneen han trabajado sobre los ciganos Calon de Natal y B. Peixoto Brandao, M. Corrêa dos Santos y M. Alves de Souza, sobre los del barrio Catumbí, en Río de Janeiro. Además, puede consultarse la página del Núcleo de Estudos Ciganos (Recife), www.dhnet.org.br/sos/ciganos/

Hacia 1944, Ott –investigador generalista de la cultura del estado de Bahía– sigue sin ver activo –mezclado o puro– a ningún grupo, etnia o pueblo del complejo tupinambá. Y eso que, entre sus apuntes sobre la arqueología bahiana, incluye un mapa de ese estado en el que aparecen algunos yacimientos (Ott, nov. 44: 73) necesariamente próximos a aldeas indígenas actuales. Su desconocimiento de los indígenas de hoy puede explicarse utilizando sus propias palabras: «essa criança grande, que é o índio» (*ibid.*: 44). El problema de algunos paternalistas convictos y confesos es que los niños se les pierden en los parques.

En un trabajo casi simultáneo, Ott compara a los indígenas bahianos con los emigrantes portugueses: desaparecen –por «extinción» o por regreso al hogar patrio–, pero ambos dejan «impresso... o sinete de sua nacionalidade» (Ott, oct. 44: 3). Para este autor, los indígenas bahianos se «extinguen» a finales del siglo XVI pero, después de reconocer en una larga revisión etnográfica que la ciencia indígena está presente en la cultura pesquera contemporánea bahiana, concluye que el pescador local es, sobre todo, *filho da África* pero «contudo... parece constituir o produto da coeficência do ameríndio e do europeu; entre os elementos culturais oriundos da África poucos conseguiram sobreviver na pescaria bahiana» (*ibid.*: 62). Insólito nos resulta que, al ser descargados en Bahía, los esclavos negros se dejaron olvidadas en los barcos sus culturas, pero ahora no podemos discutir este tema.

Treinta y ocho años después, en 1982 y en los círculos indigenistas, observamos que comienza a hablarse de *critérios de indianidade*. Por aquel entonces, una FUNAI presidida por un coronel, se afanaba en implementar una política de «emancipação compulsória» del indígena –política de escandalosa contradicción– a la vez que investigaba cómo establecer para los *índios* grados de *indianidade* y de *integração* –proyecto cuasi personal del coronel Zanoni Hausen–. A este respecto, es ilustrativa la entrevista que mantuvieron los portavoces de los tinguíbotó de Feira Grande (estado Alagoas) con el citado coronel. Para comenzar, Hausen declara que él tiene «un octavo de sangre charrúa» y así continúa en todo su discurso, sin salir de la episteme biológica, hablando de mulatos, caboclos y

cafusos, de porcentajes de sangre y, en definitiva, obviando las aproximaciones culturales y sociológicas (cf. CEDI: 81-84). En el clima político de la época dominaba una obsesión biologizante que bien podríamos tildar de racista.

Dos años después, una vez solventadas las peores secuelas de la dictadura militar, ya encontramos monografías específicamente dedicadas a los indígenas «resistentes», a los de ese Nordeste árido del que, según otros autores, habían desaparecido los indígenas. Por ejemplo, las que O. Sampaio Silva –quien los visitó en 1975– dedica a los pankarú (o pankarurú) de Pernambuco. En ellas, no pone en duda la existencia de estos indígenas ni su autenticidad, ni les tilda de *remanescentes*, sino que se aplica a estudiar su economía dentro de un sistema interétnico. Pero en este orden de encadenamientos textuales que ahora nos ocupa, más relevante que las propias monografías es subrayar que este autor cita estudios de los años 1943 (C. Estevao) y 1950 (E. Pinto). Es decir, que no hay solución de continuidad en las investigaciones sobre los pankarú o, extrapolando, que siempre se mantuvo una atención, a veces sociologizante, a veces antropológica –notorias o escondidas, sistemáticas o esporádicas, es ahora lo de menos–, sobre los «índios do Nordeste», lo cual tiene el primer mérito de haber esquivado el *pathos* de aquel tiempo, ahíto de noticias simultáneas que pronosticaban la desaparición inminente de todos los indígenas¹⁸.

Si damos otro salto temporal y nos ubicamos en el cambio de milenio, observamos que la producción académica sobre los «índios resistentes»¹⁹ se ha incrementado furiosamente –un ejemplo que quizá debería ser emulado por la intelligentsia del resto de los países latinoamericanos– y que, además: *a*) se ha afinado el examen crítico de las fuentes coloniales desterrando, de paso, los añejos tópicos sobre el belicismo amerindio –léase, *vs.* Métraux–; *b*) el criterio biológico-racial deja de ser importante –*vs.* E. Pinto y cf. CEDI–; *c*) los datos arqueológicos se relacionan con los antropológicos –*vs.* Ott–; *d*) dedican más atención a los mecanismos de creación de identidad que a la etnografía pura y dura –*cf.* CEDI y Sampaio.

En cuanto a la divulgación de las posiciones resistentes, destacaríamos la serie

¹⁸ En mi archivo consta un minúsculo recorte de prensa que reza: «Índio extinto. Sao Luis. Os 200 índios Guajá, que habitam a regio pre-amazônica do Maranhão, estão condenados a completa extinção no mais tardar em dois anos» (*Correio Brasiliense*, Brasília, 22 de julio de 1989). Es (era) muy frecuente encontrar predicciones sobre la supervivencia indígena bastante agoreras pero cada día es más difícil toparse con pronósticos tan categóricos. Por cierto, nueve años después se censaron 280 guajá (verdadero nombre, como todo pueblo guaraní: awá) y desde entonces han seguido creciendo. Una de las consecuencias de la resistencia –o emergencia– indígena es que ahora son más frecuentes las «apariciones de indios» que las desapariciones anunciadas.

¹⁹ A título de selección más cibernética que bibliotecaria y, por supuesto, nada exhaustiva, tenemos, en texto completo y en la Red, las siguientes obras centradas en el Nordeste –por orden cronológico–:

- Maria Hilda Baqueiro Paraiso (1985): *Os Índios de Olivença e a zona de veraneio dos coronéis de cacau da Bahia* (no lo he encontrado en internet, pero fue publicado en *Revista de Antropologia*, núms. 30/31/12, de 1987-88-89).
 - Henyo Trindade Barreto Filho (1994): *Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-pau de caucaia, Ceará. Da etnogênese como processo social e luta simbólica*.
 - Andino Arruti, José Mauricio (1995): *Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência como fenômeno histórico regional*, 55 pp.
 - Joao Pacheco de Oliveira (1998): *Uma etnologia dos «índios misturados»? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*.
 - Siloé Soares de Amorim (2003): *Notas etnográficas: A construção da auto-imagem de povos indígenas ressurgidos. Os Tumbalalá, os Kalankó e os Karuazu, Kóiuipanká e Catóikinn* (antropología audiovisual).
 - Julie A. Cavnignac (2003): *A etnicidade encoberta: «Índios» e «Negros» no Rio Grande do Norte* (con una bibliografía en la que aparecen varios vínculos cibernéticos con otras obras conexas).
 - Y los trabajos sobre los famosos Tupinambá de Olivença (municipio de Ilhéus, Bahia) de Patricia Navarro de Almeida Couto, 2003 y ss., en especial su tesina para la Univ. Federal de Bahía.
- En general, es recomendable visitar asiduamente el portal del Instituto Socioambiental (www.socioambiental.org) pues en él encontraremos informaciones

contrastadas y precisas sobre buena parte de los pueblos resistentes; en especial, sobre los atikum (2.743 personas), kariri-Xocó (1.500), paiaku (220), pankaru (84), pitaguarí (871), tapeba (2.491), tapuia (235), tingui botó (288), tumbalalá (¿) y tupiniquim (1.386); estas cifras de población, siguen censos de los años 1997-1999 y deben ser entendidas como aproximativas –siempre demasiado bajas. Para la etnohistoria de la Bahía meridional, hoy asiento de resistentes, puede consultarse a B. J. Barickman, «Tame Indians», «Wild Heathens» and settlers in Southern Bahia in the late XVIII and early XIX Centuries, *s/f*. Para una visión esencialista y pseudoliteraria de esta problemática, si tienen curiosidad y tiempo, puede consultarse Cléonice Alexandre Le Bourgelat y Léo Dayan, 2005, *O Índio mundializado do Brasil sai da sua reserva local com a cabeça erguida e de forma sustentável*. Incluye algunos datos sobre Matto Grosso do Sul.

²⁰ Como es bien sabido, los tupinambá constituyen uno de los más importantes puntos de referencia en el imaginario colectivo de la brasileñidad. Las pruebas de esta relevancia son innumerables, desde la literatura (el famoso «Tupí or not tupí» del Manifiesto Antropofágico –1928– de Oswald de Andrade) hasta cualquier arte (la pintora contemporánea Yara Tupinambá). Pero también fuera de Brasil han dejado su huella –una impronta que no se limita a las famosas aventuras de Hans Staden–; por lo que atañe a España, como mínimo habría que mencionar *La novela del indio Tupinamba* (México, 1959), divertimento del pintor y escritor exiliado español Eugenio Fernández Granell, sátira surrealista o esperpéntica que ajusta cuentas con el gobierno del general Franco zahiriendo con excesiva misericordia (pero, desde luego, con toda justicia) a la laureada basura dizque intelectual (los Azorín, Dámaso, Menéndez Pidal) que glorificaba a aquel Régimen genocida –y que, a su vez, era condonada, cebada y pregonada por él.

Índios na visao dos Índios (2001-2004), serie coordinada por el argentino Sebastián Gerlic y compuesta por siete pequeños libros, lujosamente ilustrados y editados, sobre las «nuevas» etnias del estado de Bahía. Por su importancia simbólica, mencionaríamos el volumen dedicado a los tupinambá (*Comunidade Tupinambá, op. cit.*)²⁰. En el terreno del indigenismo propiamente dicho, destacaríamos que, en ese mismo Estado, trabaja una veteranísima organización, la *Associação Nacional de Apoio ao Índio-Secção Bahia* (ANAI, creada en 1979), editora desde 1984 del intermitente *Boletim Anai-Ba*; en 1996 cambió su nombre a *Associação Nacional de Ação Indigenista* (desde 2000, *cf.* www.anai.org.br) y hoy día languidece a pesar de que sus «patrocinados» son cada vez más numerosos. Porque, paradoja del indigenismo o cómo morir de éxito, al estar los resistentes alfabetizados y al haberse educado como civilizados –pobres, pero occidentales–, no necesitan tantos intermediarios, menos aún portavoces «blancos».

No obstante estos esfuerzos, todavía no está completo el censo de los pueblos resistentes; mal podría estarlo cuando su etnogénesis es un proceso abierto e inacabable que depende no sólo de factores políticos –el grado de tolerancia de la sociedad envolvente hacia estas nuevas identidades, el grado de presión urbanística o latifundiaría sobre el hábitat indígena–, sino también de factores coyunturales –la voluntad de un líder, la oportunidad de una acción, un acontecimiento gozoso o catastrófico, etc.– y, en especial, de la cohesión que alcancen la memoria y la unidad étnica. Por todo ello, continuamente aparecen nuevos grupos resistentes o, reduciendo el fenómeno etnogenético a una dimensión individual, aparecen personas de las que se dice que «virou índio». Es curioso señalar que las narrativas de los encuentros entre los indigenistas y/o los antropólogos y estos indígenas suelen ser estilísticamente líricas, quizá impregnadas de un sentimentalismo de fin de semana pero bienaventurado al fin. En estos casos, se presupone la condición indígena, por lo que el gozo del descubrimiento no se alcanza en el momento del *contacto*, sino cuando oyen «el nombre del pueblo indio» y el clímax llega cuando, de boca del indígena, se desgrana la narración etnohistórica que justifi-

ca ese nombre –estamos muy lejos de la épica *sertanista* de los *primeros contactos* con las «tribus selváticas», mostrenca, amenazadoras y, desde luego, inenominables.

Además, quizá se precise más investigación sobre aquellos otros indígenas nada inéditos pero sí «intermitentemente aparecidos»: indígenas de lengua dudosa y difícil clasificación cuales los que se encuentran *misturados* con pueblos muy acreditados –por ejemplo, los saporá de amajari y taiano (estado de Roraima), pueblo mezclado con los makuxí y los wapixana que busca ahora su reconocimiento como pueblo independiente–, o los que han adoptado como lengua materna la que, en los años del primer «choque civilizatorio», fue una jerga inventada por el poder colonial –por ejemplo, los yeral, los que hablan la *lingoa geral*, en el estado Amazonas.

Y, mientras tanto, los indígenas resistentes, ¿qué dicen? Pues, a veces, dicen sentencias harto inteligibles: «*O Estado / Gera conflitos / Corrompe / Fragmenta nosso Povo / Desenvolve políticas de assistencialismo / Expede Decretos favorecendo latifundiários / Não cumpre as leis estabelecidas pela Constituição*» (manifiesto «Por un Mundo mais Humano», *Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo*, APOINME, portavoz Yakuy Tupinambá, abril 2006). Ítem más, podríamos afirmar que, al igual que ocurre en el resto del hemisferio, los resistentes brasileños son asiduos activistas en toda conferencia indígena-indigenista que se precie amén de encontrarse en pleno proceso de autoorganización. Por ello, incluso en un estado como Minas Gerais en el que apenas se sospechaba la presencia indígena, los resistentes se han organizado; así, en el Conselho Indígena de Minas Gerais (cuya primera asamblea se celebró en mayo 2003) se integran los pueblos araná, caxixó, krenak, maxakali, pataxó, pankararu, xacriabá y xukuru-kariri.

Aunque es lo más habitual, no todos los nuevos indígenas resistentes plantean reivindicaciones territoriales; la variedad es enorme, desde la disputa sobre el folclore hasta una supuesta guerra filosófica entre Oriente y Occidente en la que huelga añadir qué partido toman los indígenas –yndios, de Catay y cipangueses al fin–. Por ejemplo, Eliane Potiguara, alma máter de la organización Grumin,

con asidua presencia en la Red (*cf.* www.elianepotiguara.org.br), es activa tanto en la ONU como en los círculos feministas... y en los literarios –la multidisciplinariedad, antes llamada humanismo, hace tiempo que llegó a las organizaciones indígenas–. Pero esta página web/organización/personaje, prolífica en consideraciones filosófico-literarias que rozan peligrosamente la moda irracionalista, sin embargo no suele proporcionar informaciones –ni opiniones siquiera– sobre problemas político-territoriales.

Precisamente, los problemas de la tenencia de la tierra potiguara son un buen ejemplo de la variedad interna del mundo resistente, así como de los conflictos reales entre indígenas resistentes y potentados locales. Y van más allá de la consabida disputa por tierras rurales, puesto que, en ocasiones, la recuperación del territorio indígena potiguara incluye denunciar la usurpación de tierras indígenas que ahora son parcelas urbanas (*cf. supra*, casos sutiaba, muisca y pijao). A este respecto, un antropólogo brasileño consultado para informar sobre ese tema específico nos informa de un caso en el que se excluía de la demarcación de «tierra indígena» un área estratégica a la que se la negaba la ocupación tradicional indígena simplemente porque se la reservaba para la «futura expansión de la ciudad de Marcação». Para este autor, «Infelizmente a legislação indigenista no Brasil está pautada por modelos de área indígena distantes das situações –que nao existem só no nordeste– em que conviven nas suas proximidades ou infiltrados nela núcleos urbanos nos quais residen muitas famílias indígenas». Ello podría abocarnos a una notoria divergencia interdisciplinar entre la antropología y la jurisprudencia: que se expidan laudos arbitrales «técnicamente perfectos, mas talvez antropológicamente empobrecidos... [con informes de identificación inmobiliaria] emperrados no constante vaivém dos pareceres sobre as minúcias técnicas nao atendidas» (Clemente Peres, *op. cit.*; sobre un tema conexo, el turismo étnico a costa de los potiguara y sobre su incidencia en las fiestas locales y en las artesanías, *cf.* Glebson Vieira, *op. cit.*).

Es decir, que para un antropólogo, los tecnicismos legalistas son *minúcias*: probablemente, el mismo término que los jurisperitos podrían aplicar a los tec-

nicismos antropológicos. Pero, yendo a lo práctico e institucional: la presencia de indígenas en las ciudades –no sólo nicaragüenses y brasileñas, sino mundiales– nos enseña la necesidad de añadir urbanistas, municipalistas, sociólogos, psicólogos, logistas y peritos inmobiliarios a la ya larga lista de profesionales necesarios en la nómina de cualquier institución indigenista. Dicho de otra manera: no podemos confiar sólo en los antropólogos de antaño; se impone la multidisciplinariedad. Hemos de revisar las literaturas de los cronistas –que nos responderán a preguntas estilo, «Estos etnónimos arcaizantes, ¿significarán etnias singulares o bien debemos entenderlos como subdivisiones intraétnicas?»–; de los historiadores –aquella rebelión, ¿fue mestiza o indígena?–; demógrafos –¿hubo cambios drásticos en la pirámide etaria?– ecólogos –¿disminuyó el uso de leña?– y, desde luego, no olvidar a los urbanistas, porque en las ciudades estaban y están los indígenas modernos.

Enfrentado a este horizonte de renacimientos indígenas²¹ acompañados de guerra permanente por la tierra, de avance no menos bélico de la frontera agrícola (según la Campaña «Na Floresta Tem Direitos: Justiça Ambiental na Amazônia», hay 675 «focos de conflicto» [...] sólo en Amazonas; prensa del 4 de julio de 2006), de hipercapitalismo con teología de la liberación, de indígenas cuasi desconocidos, analfabetos y monolingües que votan en urnas electrónicas, ¿qué hace el indigenismo oficial, léase la presupuestariamente exangüe FUNAI?: amén de otras acciones más sustanciosas –y también más discutidas cual pudiera ser, en 2006, declarar oficiosamente por boca de su presidente que los indígenas están «sobrevvalorados»–, crear otro organismo dentro de la FUNAI, su *Conselho Indigenista*, cuyo reglamento (23 de septiembre de 2002) prevé que se podrá invitar a representantes de organizaciones indígenas (art. 5) e incluso invitar para cada reunión a otros dos indígenas *ad hoc* (art. 5, parágrafo único). Invitar a quienes deberían ser los convocantes... La mecánica interna –sería excesivo llamarla «lógica interna»– de esta institución estatal tiende a la reproducción de lo superfluo como medio idóneo para evitar acometer lo necesario. Como es habitual, la meta es crear oficinas que dificulten el discu-

²¹ En estas fechas –mediados del 2006–, los resistentes más asiduos de los medios alternativos e indigenistas pudieran ser los tupinikim («grupo de los tupinambá») y una rama de los guaraní (ambos, estado de Espírito Santo), en candelero actual por su lucha contra Aracruz Celulose, una pelea comenzada en 1979, cuando estos indígenas ocuparon uno de los últimos reductos de la *Mata Atlântica* que estaba siendo talada por esta misma empresa –entonces llamada A. Florestal–. Opinamos que sus antecesores inmediatos en las noticias indigenistas fueron los pataxó (estado de Paraíba), brevemente famosos por su oposición a que los festejos del V Centenario del «descubrimiento de Brasil» (año 2000) se desarrollaran en el territorio del que, no hace tanto tiempo, habían sido expulsados.

La creación de un polo de desarrollo turístico amenizado por un Parque Nacional del Descubrimiento fue la gota que colmaba el vaso de la paciencia indígena. El pueblo pataxó comprobó, por enésima vez, que los espacios –naturales o culturales– a los que el Estado decide regalar un gran valor añadido –el otro IVA– se protegen desprotegiendo y, más aún, violando los derechos de sus legítimos propietarios. Dicho en castellano viejo, el poder «desnuda un santo para vestir a otro».

²² La comparación con el pueblo judío es especialmente engañosa. A primera vista, judíos de antaño e hipotéticos amerindios futuros se parecerían en que ninguno tuvo/ tendrá territorio. Y también se parecerían en que ambos se desenvuelven protegidos por una fortísima red de parentesco acompañada por un etnocentrismo más escandaloso en un caso que en otro –esto es, los judíos superaron a los amerindios en la praxis de una egolatría social propia tan hipertrofiada como su complementario, el vilipendio del otro–. Pero en ambos casos la voluntariedad del imaginario alcanza cotas decisivas. Por ejemplo, internet ha proporcionado a unos isleños caribeños la posibilidad de incorporarse a un imaginario Taíno –precolombino– mientras que el judío cultiva el imaginario de víctima ofendida y humillada «desde los cautiverios en Babilonia». Es decir, estamos ante dos constructos ideales absolutamente voluntarios. Pero, ciertamente, el peligro de desaparición ha existido y existe: algunos pueblos amerindios corren el riesgo de desaparecer e igual ocurrió con los judíos del siglo XIX, máxime cuando la identidad judía ya estaba saturada de arbitrariedades –puede leerse, de voluntarismos–; así venía sucediendo desde antes del Medioevo europeo: «todo askenazí en definitiva sería un goim eslavo o tártaro convertido al judaísmo entre los siglos VI al X por influencia de las hordas khazars, haciendo del rubio o pelirrojo centroeuropeo algo muy alejado del verdadero judío «original» de probable tez oscura y de rasgos más bien sefardíes, por no decir arabizados» (Criscaut, op. cit.). O sea, que, en el siglo XIX, la identidad judía llevaba más de un milenio tensando el arco de la imaginación. ¿Demasiada tensión?: en efecto. Sin embargo, ocurrió que, como es Su costumbre, el Diabolo acudió presuroso para salvar a los Hijos de Dios. Según autores nada extremistas como H. Arendt y C. Weizmann, sin el antisemitismo que afloró en el *affaire Dreyfus* y, por supuesto, sin el nazismo, es probable que la identidad judía se hubiera disuelto en el siglo XIX; por su parte, Auschwitz supuso un rito de paso: la recuperación del honor perdido –confusión entre riqueza material, vida y honor–, trámite necesario para acceder a la mayoría de edad; traducido a la jerga de los delirios colectivos, la caución para reproducir en los palestinos la ordalía sufrida por los judíos pobres –bien entendido: no por los judíos ricos. El sionismo se pretende heredero del *pueblo judío* pero «no hay un hecho nacional judío [sino] un hecho nacional israelí» (Georges Friedmann). Con lo cual volvemos a la pseudo-antinomía etnia/nación, capítulo que

rrir de otras oficinas; la meta es lograr el mínimo movimiento con el máximo rozamiento. En otras palabras, el Estado se manifiesta en toda su esplendorosa inopia antisinérgica.

V. Conclusión

Una vez derrotado el enemigo, el imaginario colectivo de Occidente se deleita en una proteica ceremonia de lamentaciones –por los daños colaterales y por los centrales–, peticiones de perdón –por incomprendible que resulte, para víctimas y verdugos– y agudeza –para expoliar la ciencia ajena–. *Quid de victis faciamus?*, ¿qué hacemos con los vencidos?: incorporarlos al panteón occidental. La selva ha muerto, Disney resucitará al león. El indio ha muerto, un nuevo indigenismo lo resucitará. A neo-indio, neo-indigenismo. Un neo-indigenismo con urbanistas, municipalistas, cooperantes... y paleógrafos para transcribir los legajos de los viejos Imperios (*cf. supra*, casos Sutiaba, Muisca, Pijao y Potiguara).

Ello es popularmente posible porque el imaginario occidental ha cambiado desde las últimas conquistas masivas a sangre y fuego –ahora las sigue habiendo pero en otras dosis–. El cambio es tan profundo que se percibe incluso cuando Occidente fantasea sobre sus propios antecesores, sobre esos hombres-de-las-cavernas que fungen como antepasados universales –no sólo africanos–. En los años 1950 la imagen del casamiento cavernícola era la del garrotazo y arrastre por los cabellos de la novia; ahora, la paleontología popular cree –de creer, de tener fe–, en la «hipótesis de la abuela», en que mandaban las mujeres y en que aquellas hordas eran igualitarias. Manes del feminismo y de la corrección política. Si nuestros antepasados fueron así de angelicales, no menos edénicos han de ser sus descendientes más directos que, esta vez, no somos los occidentales, pues estamos demasiado evolucionados para que se nos aproximen siquiera, sino que son los indígenas actuales. Gracias a estos deliquios, los homínidos pasan a ser protoindígenas –eso sí, nuevos indígenas sin pelos y sin uñas y, a ser posible, alfa-betizados.

Los indígenas resistentes aportan su granito de arena a la general mudanza del imaginario occidental destruyendo

su fatídica imagen de rústicos arcaizantes y sustituyéndola por la de innovadores urbanitas cibernéticos. Los pueblos indígenas ya no son conservadores a ultranza, Modernidad *dixit*. En realidad, alguna parte de los pueblos indígenas fue conservadora –y lo sigue siendo– por lo que debemos preguntarnos: ¿qué porción de los pueblos resistentes es conservadora? Y, de existir esa porción, ¿es conservadora de la integración o de la emancipación? Obviamente, estamos partiendo de suponer subdivisiones dentro de los pueblos resistentes... y dentro de los antiguos, clásicos o etnografiados recientemente. Quede el tema para futuras pesquisas.

Por lo demás, en el imaginario actual están impresas las imágenes de renacimientos étnicos –o similares– inmediatamente anteriores. Todos recuerdan que los negros de los Estados Unidos hicieron Liberia y algunos dellos hasta creen que el *dark continent* se abrirá para alumbrar sus *Raíces*. Asimismo, es de sobra conocido que algunos pueblos amerindios, supuestamente incontaminados desde siempre, en realidad nacieron en tiempos históricos –garífunas, miskitos, seminolas y un largo etcétera–; además, es un lugar común afirmar que los indígenas actuales han incorporado a su cultura mucho de la cultura invasora –el sincretismo es el pan nuestro de cada día–. Ergo, si los amerindios siguen naciendo desde hace cinco siglos, lo verdaderamente extraño sería que no renacieran ahora. Y puesto que el *dictum* «la historia se repite» goza de gran predicamento en Occidente, el sendero está doblemente iluminado para el retorno de los (ex) brujos de la raza cobriza.

El imaginario ayuda, pero las fuerzas vivas, de ayudar, ayudan bastante más –y no digamos qué ocurre si se oponen–. ¿Es el neo-indigenismo una fuerza viva? Pues sí que lo es, pero, ¿cuán viva es? No sabríamos responder, así que, arrebuja-dos en este horizonte de igualitarismo paleontológico, nos limitaremos a preguntarnos si es posible que los neo-amerindios superen la pérdida de su territorio y de buena parte de su cultura, recuperen espacios públicos –físicos y simbólicos– y restauren sus identidades. ¿Es posible un re-nacimiento amerindio? Así formulada por enésima vez, no sabríamos contestar a esta pregunta, pero sí sabemos que de poco sirven los para-

ellos que se han utilizado hasta la fecha, en especial el de los pueblos sin territorio –gitanos, judíos de antaño²² y palestinos de ahora–. Por otra parte, es evidente que muchas colectividades lo están intentando. La nómina de los pueblos neo-indígenas no cesa de crecer así como la de sus instituciones (ex) desaparecidas; especial atención merecen los nuevos/viejos consejos de ancianos –insólito resurgir en esta época de joyería– y los municipios autónomos o de indios, con su poder asambleario –relativamente equivalente al *cabildo abierto* español.

Al igual que toda actividad social, el indigenismo es multifacético; en estas notas hemos tenido presente que el indigenismo actual engloba desde burócratas cuyo interés por la suerte cotidiana de los indígenas es fruto del capricho cuando no del cálculo, hasta ilustres pensadores y abnegados juristas o antropólogos. Engloba desde preciosos análisis de los choques culturales hasta titubeos sobre datos tan elementales como el número de indígenas. Incluso engloba indígenas que, pudiendo desentizarse, han escogido continuar dentro²³ de sus pueblos. Pese a tanta voluntad –buena y mala–, el indigenismo no se abandona al arbitrio ni al azar, sino que reconoce su deber de elegir y de anticipar. Elegir la mejor utilización de los siempre menguados recursos significa ahora decidir quiénes son indígenas. El tema es espinoso, pero la única manera de que deje de serlo es abordándolo; para empezar, retrocedamos hasta los censos de población indígena de los años 1980 y 1990, cuando, para encasillar al censado como indígena se abandonaron los viejos criterios lingüísticos –«¿hablaba su abuela materna una lengua indígena?»–, de permanencia, de integración local, de parentesco, etc., adoptando la autoidentificación étnica como el mejor criterio posible de «indianidad». Si hoy se mantiene aquel criterio –útil o inútil, no hace ahora al caso–, no cabe duda de que los indígenas se multiplicarán insospechadamente. Pero si, forzados a priorizar –es decir, economizar–, los organismos indigenistas no permiten la proliferación de las autoadscripciones indígenas, ¿qué instrumento metodológico utilizaremos para definir las nuevas etnicidades?; cuando ya no son eficaces las respetadas nociones que

definieron al indígena en los foros internacionales, ¿habremos de sustituirlas, hibernarlas, reformarlas, abandonarlas definitivamente? Por ahora, no tenemos mejor respuesta que la apuntada párrafos atrás: hemos de recurrir a la casuística etnográfica. Caso por caso, habrá que decidir –y, desde luego, pedir perdón por la manifiesta veleidad de reconocer ayer la autoidentificación étnica y rechazarla hoy.

Visto desde esa espinosa obligación de escoger, debemos subrayar que los problemas aquí glosados –distinguir entre etnia y nación y entre etnia y neoetnia– son problemas secundarios si los comparamos con las calamidades que afectan a los «antiguos» pueblos indígenas –enfermedades de pobres, avance de la invasiones agrícola y otras, marginación clásica y caridad moderna–. Son estas calamidades las que deben seguir siendo la prioridad de las acciones indigenistas. En casos urgentes, denunciar que entre etnia y nación puede llegar a haber antinomia o que la autoidentificación es un criterio dudoso, no es lo más perentorio –mientras que los problemas de los indígenas siempre son acuciantes.

Por otra parte, nacionalistas o nacionales e indígenas o resistentes, comparten un rasgo: la voluntariedad de sus constructos identitarios. De acuerdo. Pero vivimos una época en la que las inteligencias, las imperiales y las subordinadas, están convenciendo al imaginario popular de que las naciones y las «nuevas» etnias existen *casí* exclusivamente por la voluntad de sus miembros. ¿Cuánto *casí*? de entrada hemos admitido que la voluntad existe e incluso podríamos llegar a admitir que estos constructos étnico/nacionales tienen algo no sólo de artificiales, sino hasta de artificiosos. Pero no concedemos nada más a los paladines del deseo colectivo. En aquella misma línea de anuencia, también podemos admitir –con reparos– que «las identidades son ante todo sociopolíticas. Son culturales solamente de modo secundario» (Boccaro: 1c). Pero no concedemos nada más a los paladines politólogos.

No concedemos más porque entendemos que la voluntad existe... pero la tierra y la historia, también. Las etnias y las naciones existen por algo más que por el mero proyecto de sus miembros; existen desde antes que nacieran sus individuos

–recordemos–, nos advertía de que hay un abismo entre ambas realidades político-identitarias. Además, la artificiosidad de estos constructos ideológicos subyacentes y radicales al nacimiento de Israel se comprueba por un método caro a la antropología: la (extrema) juventud de sus mitos. Ejemplo: uno de sus actuales mitos fundamentales, el mito de la «heroica resistencia de Masada», apareció en los años 1920 –la Numancia/ Fort El Alamo israelí no es mencionada en ningún texto tradicional judío; sólo aparece en una brevísima alusión de Josefo, historiador romano–. Parfraseando a Sartre, podríamos afirmar que Hitler y sus antepasados ideológicos fueron los principales constructores del estado de Israel –por cierto, el terror sionista, uno de los más crueles y premeditados terrores de la actualidad, es la continuación ideológica y técnica del terror nazi o, dicho de otro modo, al terror semiclandestino le ha sucedido en la era de la publicidad el terror como amenaza pública y como espectáculo.

Concluyendo: el paralelo entre el caso judío/sionista/israelí y el caso indígena amerindio se reduce a que en ambos casos ha habido genocidio. Pero, mientras que los primeros tienen a los supervivientes en el poder y han pasado de «judíos errantes» a «colonos israelíes» (convirtiéndose ellos mismos en genocidas, manipulando falazmente su propio genocidio –el de los pobres, traicionándolo–, saqueando tierra ajena con la anuencia de las potencias imperiales, tergiversando el socialismo de los primeros «sionistas» y despreciando al proletariado europeo que hizo posible las primeras inmigraciones a Palestina –en definitiva, han desvalijado a sus progenitores, las izquierdas políticas europeas–), los segundos han hecho el camino inverso: tienen menos supervivientes y ninguno en el poder, han sido asesinados y expoliados sistemática y radicalmente –y en sus mismas líneas de parentesco–, no han conseguido el apoyo de las izquierdas y, en consecuencia, hasta su supervivencia como pueblos diferenciados está en entredicho. Es decir: esta comparanza nos enseña que el genocidio por sí solo –sin una pizca de poder– no basta para desencadenar en Occidente una respuesta humanitaria.

²³ «Las cifras globales [de población indígena] son adoptadas como válidas por provenir de organismos internacionales, sin un examen crítico de los propios países incluidos en los cuadros demográficos. En todo caso, estos «cálculos», «estimaciones» o «magnitudes aproximadas» muestran: las limitaciones

conceptuales e instrumentales de censos, encuestas y muestreos, la heterogeneidad que resulta de la falta de consenso entre los países para aplicar categorías comunes, los diversos y numerosos mecanismos de exclusión y, sobre todo, la necesidad de su corrección» (Programa...: 7).

vivos. La lengua se inventa, pero tan lentamente que podríamos darla por natural. La historia se inventa muchísimo más, pero, por mucho que la mitologice-mos y que la tergiversemos, no cambiarán las relaciones de dominación. El territorio, la comarca, la tierra antropizada con mejor o peor gusto, el clima, todos ellos son factores bastante independientes del designio humano. Por tanto, ya que la ideología dominante insiste en el artificio de algunas identidades colectivas, nosotros insistimos aquí en que no podemos olvidar los factores dados. Para la oficialidad, el vaso de las identidades

colectivas –viejas y nuevas– está medio vacío de «realidad»; de acuerdo –aunque no sabemos qué entiende el saber ungi-do por «realidad»–. Pero también está medio lleno.

La discusión, entonces, se centra en dónde ubicar el fiel de la balanza entre lo planeado y lo preexistente. El indigenismo actual tiene que estar preparado para, en lo que concierne a los indígenas –dejemos los nacionalistas para sus especialistas–, afrontar el reto de desemparejar cotidianamente el trigo de la paja, el designio indigenizante del escenario ancestral.

Bibliografía y cibergrafía

- ANDERSON, B. (2005): *Under Three Flags. Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*. Verso, 255 pp., Londres y Nueva York.
- BAUMANN, R. F., L. A. YATES y V. F. WASHINGTON (2004): «*My Clan Against the World*». *US and Coalition Forces in Somalia, 1992-1994*; Combat Studies Institute Press, Fort Leavenworth,; 219 pp., Kansas, EE.UU. (disponible en internet).
- BOCCARA, G. (2001): «Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo», en *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, núm. 1 (disponible desde 08-feb-2005 en <http://nuevomundo.revues.org/document426.html>).
- CEDI (Centro Ecuménico de Documentação e Informação) (1982): *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil/1981*; CEDI, 94 pp., Sao Paulo.
- CLEMENTE PERES, S. (2002): *A identificação da TI.Potiguara de Monte-Mor e as conseqüências (im) previstas do Decreto 1755/96*. En www.unb.br/ics/geri/Textos/Sidnei.htm (consultado el 14-07-2005).
- COMUNIDADE TUPINAMBÁ (2003): *Tupinambá*. Serie «Índios na visao dos índios», Governo da Bahia, Salvador, s/p., Bahía, Brasil.
- CRISCAUT, Andrés (2002): «La construcción de la identidad israelí: génesis, problemática y contradicciones», en *La Insignia*, nov. 2002. En http://lainsignia.org/2002/noviembre/int_048.htm (consultado el 14-07-2005).
- GLEBSON VIEIRA, J. (2003): *O «eu» e «outro»: O turismo étnico no grupo indígena Potyguara da Paraíba-Nordeste brasileiro*. En www.naya.org.ar/turismo/congreso2003/ponencias/Jose_Glebson_Vieira.htm
- GOLDING, W. (1969): *Los herederos*. Aguilar, Madrid, (*The Inheritors*, 1.ª ed., 1955).
- MÉTRAUX, A. (1979): *A religião dos Tupinambás*. Ed. Nacional, col. Brasileira, 1979 (1.ª ed., 1928), Sao Paulo.
- OTT, C. F. (1944): «Os elementos culturais da pesca-ria bahiana», en *Boletim do Museu Nacional*, núm. 4, 30 octubre, 67 pp., Río de Janeiro.
- (1944): «Contribuição a arqueología bahiana», en *Boletim do Museu Nacional*, núm. 5, 20 de noviembre, 73 pp., Río de Janeiro.
- PROGRAMA UNIVERSITARIO MÉXICO NACIÓN MULTICULTURAL/UNAM. *Pacto del Pedregal; Informe de evaluación del primer decenio internacional de los pueblos indígenas del mundo (1995-2004): Resumen Ejecutivo*, mayo 2006, 61 pp., México.
- RAMOS, A. R. (2004): «Los Yanomami en el corazón de las tinieblas blancas», pp. 19-47, en *Relaciones*, núm. 98, vol. XXV (disponible en internet). Es traducción de «Os Yanomami no coração das trevas brancas», en *Série Antropologia*, núm. 350, 2004, 19 p., Brasília (disponible en internet).
- RIBEIRO, D. (1971): *Fronteras indígenas de la civilización*. Siglo XXI, 419 pp., México
- RIZO, M. (1999): *Identidad y Derecho: Los Títulos reales del Pueblo de Sutiaba*. Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica, 291 pp., Managua.
- SAMPAIO SILVA, O. (1984): «Outras dimensoes dos Pankarú, de Pernambuco», pp. 3-23, en *Anais do Museu de Antropologia da UFSC* (Universidade Federal de Santa Catarina), año XV, diciembre, núm. 16; Florianópolis, Brasil.
- SIMMONS, A. (2003): «Intervention in Failed States: What the Military Can and Can't Do», en *National Strategy Forum Review*, Chicago, EEUU.
- SZAYNA, T. S. (ed.) (2000): *Identifying Potential Ethnic Conflict: Application of a Process Model*, Rand Co., s/l, 329 pp. (disponible en internet).

Turismo y desarrollo local: análisis socioeconómico y cultural de la Región 09 Costa Norte del Estado de Jalisco, México

José Lázaro Quintero
Santos

Universidad Antonio de Nebrija.
Madrid

Jesús Cabral Araiza

Universidad de Guadalajara. México

Analysis of the 09 North Coast Region of Jalisco, México

Resumen

Desde una perspectiva socioeconómica, la Región 09 Costa Norte, que se encuentra dentro de una franja costera denominada Bahía de Banderas, se caracteriza por las profundas desigualdades que existen entre las distintas partes que la conforman. Se hace evidente una dualización creciente entre el núcleo de desarrollo turístico-urbano de Puerto Vallarta y el resto de la Región; donde en el primero, se asienta alrededor del 80% de la población regional, que cuenta con servicios e infraestructuras, y por otro lado hay un porcentaje menor que carece de satisfactores que les arraiguen a su lugar de origen.

Palabras clave: desarrollo del turismo, desarrollo social, estrategia regional, cambios culturales, cambios sociales.

Abstract

Socio-economically speaking, the 09 North Coast Region located on the strip of coast along the Bay of Flags, is characterized by severe inequalities between its constituent areas. The divide between the highly developed tourist and urban centre at Puerto Vallarta and the rest of the region is growing. The approximately 80% of the population living in the former has access to services and infrastructure, by contrast to the minority, whose unsatisfactory living conditions prevent them from taking root in their place of origin.

Keywords: tourist development, social development, regional strategy, cultural change, social change.

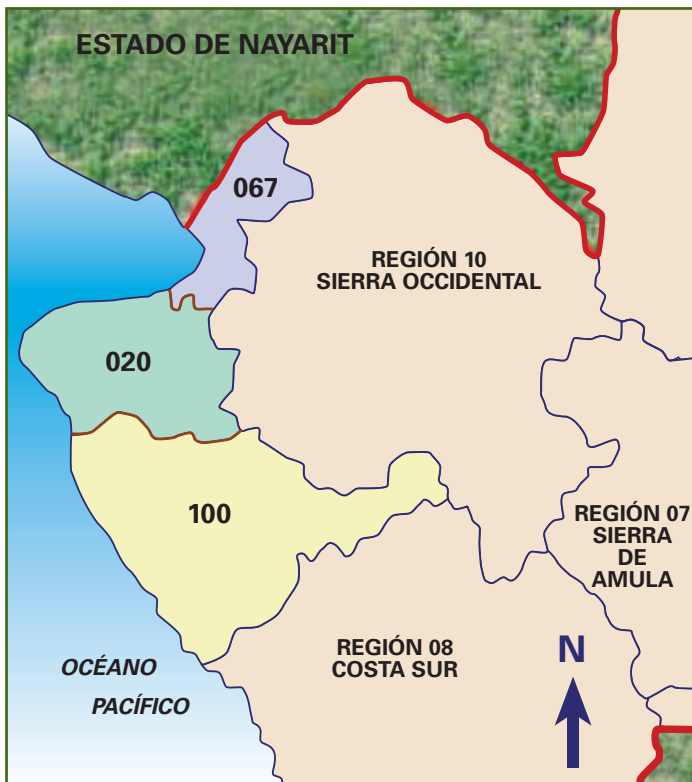
I. El turismo en la Región 09 Costa Norte del Estado de Jalisco

La Región 09 Costa Norte del Estado de Jalisco la integran los municipios de Puerto Vallarta, Cabo Corriente y Tomatlán (fig. 1). Una Región donde Puerto Vallarta se ha convertido en un destino turístico de sol y playa por excelencia y ha sido el referente para impulsar importantes proyectos de desarrollo turístico tanto en el Estado de Jalisco como en el colindante Estado de Nayarit.

Puerto Vallarta ha mostrado un crecimiento sostenido del turismo desde hace cuatro décadas, con etapas muy claras en su desarrollo, pasando de ser un pequeño poblado de pescadores a uno de los centros tradicionales de playa más dinámicos del Pacífico mexicano y uno de los destinos turísticos mejor posicionados en el extranjero (cuadro 1).

La Región 09 Costa Norte tiene una localización estratégica al formar parte de un nodo (franja costera) que articula a un extenso corredor costero de más de 400 kilómetros que abarca a los Estados de Nayarit, Jalisco y Colima (anexo XI), cuya función principal es lograr la integración del litoral a partir del desarrollo del turismo como actividad económica.

Dicha franja se extiende hacia el sur, formando el corredor conocido como



REGIÓN 09 COSTA NORTE

- 020 CABO CORRIENTES
- 067 PUERTO VALLARTA
- 100 TOMATLÁN

Figura 1.
FUENTE: *Enciclopedia de los Municipios de México: Jalisco*, en <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/jalisco/pres.htm#r00>

Recuadro 1. Evolución del turismo en Puerto Vallarta

El desarrollo turístico de Puerto Vallarta se inició hace casi cincuenta años y su proyección en el corto, mediano y largo plazo se concibe como un moderno centro turístico dentro del segmento de los negocios turísticos de sol y playa. La trayectoria que ha seguido este destino turístico desde los años cincuenta es la siguiente:

- 1955-1964:** Despegue de la actividad turística en pequeños hoteles localizados en el pueblo de Puerto Vallarta.
- 1965-1974:** Proyección internacional y atracción de un creciente número de turistas.
- 1975-1984:** Rápido crecimiento de la oferta de alojamiento en grandes y modernas instalaciones hoteleras y de unidades de tiempo compartido y tiempo completo; construcción de nuevos equipamientos como la marina y campo de golf. Expansión de la zona hotelera tanto al norte como hacia el sur.
- 1985-1994:** Crecimiento acelerado de la demanda como resultado de la construcción de grandes hoteles y unidades de tiempo compartido. Expansión urbano-turística con una elevada densificación en Puerto Vallarta. Nuevos productos turísticos en Bahía de Banderas que mantienen el modelo de alta densidad y que empiezan a modificar las tendencias de crecimiento de la zona (Nuevo Vallarta y Flamingos). Crisis económica que afectó al turismo nacional y al mercado inmobiliario.
- 1995-2000:** Disminución del ritmo de crecimiento de Puerto Vallarta y consolidación de la tendencia de crecimiento hacia Punta Mita con nuevos productos de elevada calidad (Punta Mita y Costa Banderas). Contracción del mercado nacional. Sobreoferta de cuartos, aumento de la participación de mayoristas, comercialización de paquetes «todo incluido». Recesión económica mundial.

A partir de 2001 existen importantes proyectos de inversión con el objetivo mantener el mismo ritmo de crecimiento de la última década, como, por ejemplo, continuar el crecimiento turístico y hotelero posicionando a toda la región de Bahía de Banderas, a partir de Puerto Vallarta, como un corredor turístico de excelencia.

Fuente: FONATUR (2001): *Plan Maestro de Desarrollo Urbano Turístico de Bahía de Banderas. Estados de Jalisco y Nayarit*, en www.sedesol.gob.mx/subsecretarias/desarrollourbano/ordonez/quienessomos.htm

Costa Alegre, que comprende a los municipios de Cihuatlán, La Huerta, Tomatlán, Cabo Corrientes y Puerto Vallarta del Estado de Jalisco, y hacia el norte, abarcando a los municipios de Bahía de Banderas, Compostela y San Blas del Estado de Nayarit. Un corredor que cuenta con atractivos centrados en sus playas, clima, naturaleza, poblados típicos, gastronomía y artesanías.

Actualmente, el corredor turístico de Costa Alegre cuenta, según estimaciones, con más de 31.000 cuartos de alojamiento y recibe una afluencia de 3,3 millones de turistas. El municipio de Puerto Vallarta concentra el 72% de la oferta y al 66% de los visitantes, siendo la principal concentración turística y puerta de entrada de dicha franja costera.

En el contexto estatal, Puerto Vallarta constituye el segundo destino más importante del Estado de Jalisco después de Guadalajara al contribuir con el 24% de la oferta hotelera. Por su parte, Tomatlán y Cabo Corrientes son municipios que participan marginalmente del turismo, como destinos complementarios de Puerto Vallarta, a pesar de que en el caso de Cabo Corrientes sus playas son visitadas por alrededor de 600.000 turistas al año.

De acuerdo a los pronósticos de la Secretaría de Turismo para 2025 (cuadro 1),

en la Costa Alegre se hospedarán más de 11.000 turistas y el alojamiento rebasará una cifra de alrededor de 94.000 turistas.

Por otra parte, los municipios de Puerto Vallarta y Cabo Corrientes forman parte de un proyecto¹ denominado Bahía de Banderas, a Futuro 2000-2025. La Bahía de Banderas de acuerdo a dicho proyecto, es una zona costera con una extensión de 96 km de costas, las cuales son compartidas: 36 km corresponden al Estado de Nayarit, y más específicamente al municipio de Bahía de Banderas y 60 km a Jalisco, a través de dos Municipios: Puerto Vallarta y Cabo Corrientes (fig. 2). Es importante destacar que en este proyecto no está incluido el municipio de Tomatlán.

En un estudio² del crecimiento del turismo en la zona de Bahía de Banderas (fig. 3) se destaca que el municipio de Puerto Vallarta participa con el 74% del mercado total al recibir a 1,6 millones de turistas, y el municipio de Bahía de Banderas recibe el 24% restante, es decir, que de cada dos visitantes nuevos que son atraídos cada año, uno tiene como destino el municipio de Bahía de Banderas.

Por su parte el municipio de Cabo Corrientes no participa del mercado que se hospeda, por lo que su beneficio es prácticamente inexistente. Además, este municipio constituye un destino potencial, cuya

¹ El proyecto es un Plan Estratégico diseñado para toda la región costera (corredor turístico) con el fin de lograr un desarrollo sustentable de la misma y lograr mejores niveles de vida y bienestar de sus habitantes. El proyecto parte de que en esa zona costera hay una serie de ecosistemas terrestres y marinos muy ricos y diversos, lo cual le agrega mayor valor escénico, que es complementado con una historia regional y su ubicación en dos de los Estados con mayor tradición de México (Jalisco y Nayarit) y de que dicha zona enfrenta un rezago en infraestructuras urbana, de viviendas y de servicios, con dos grandes problemas existentes: la tenencia de la tierra y la imposibilidad que han tenido los Estados de satisfacer en infraestructura a todos los asentamientos existentes. Para una información más detallada consultar: www.senado.gob.mx/sgsp/gaceta/?sesion=2004/09/13/1&documento=26

² Para una información más detallada consultar: FONATUR (2001): *Plan Maestro de Desarrollo Urbano Turístico de Bahía de Banderas, Estados de Jalisco y Nayarit*, en www.sectur.gob.mx

Cuadro 1. Corredor costero de la Región Pacífico-Occidente

SITIO	Año 2002		Año 2025	
	Turistas hospedados (miles)	Cuartos (total)	Turistas hospedados (miles)	Cuartos (total)
TOTAL DE LOS ESTADOS	5.941	44.617	20.038	143.783
Nayarit	435	6.309	2.355	30.882
Jalisco	4.900	32.812	14.691	86.859
Colima	606	5.496	2.992	26.042
CORREDOR COSTA-PACÍFICO	3.357	31.262	11.229	94.333
Costa Nayarit (s/Bahía Banderas)	325	2.849	1.490	8.368
Compostela	292	2.498	1.132	7.176
San Blas	33	351	358	1.192
Vallarta	2.214	22.750	6.033	53.019
Bahía Banderas	551	5.390	3.133	27.450
Cabo Corrientes	n.d.	63	28	321
Puerto Vallarta	1.663	12.297	2.872	25.248
Costa Alegre, Jal.	286	2.079	910	8.084
Manzanillo, Col.	532	3.584	2.796	24.862
PART. CORREDOR COSTA-PACÍFICO vs MÉXICO	6,0%	8,7%	5,8%	9,2%

Fuente: SECTUR 2000, SEDETUR, Gobierno del Estado de Jalisco, 2002. Estudio de Gran Visión 2020.



Figura 2.
FUENTE: Puerto Vallarta. Gobierno Municipal. «Mapa Bahía de Banderas», en www.neptunerealtors.com/maps/banderas-bay-maps.htm

condición de aislamiento y la falta de infraestructura básica le han impedido captar parte del importante flujo de visitantes que recibe la Bahía de Banderas.

En este sentido, Cabo Corriente constituye un destino complementario de sol y playa que no cuenta con las condiciones necesarias (infraestructuras) para desarrollar su vocación turística con productos propios, orientados hacia el ecoturismo y al turismo alternativo.

Por otra parte, el municipio de Puerto Vallarta depende casi exclusivamente del turismo y esta actividad económica no es sólo la principal fuente de ingreso y tra-

bajo del municipio, sino que además genera una derrama económica que aporta más del 40% del total de ingresos por turismo que recibe el Estado de Jalisco cada año.

No obstante, a pesar de los beneficios económicos (ingresos) que el turismo genera en Puerto Vallarta, diversas investigaciones (González, 2004: 3) han puesto de relieve los impactos negativos de esta actividad en el municipio, así como la existencia de una insuficiente infraestructura urbana incapaz de asimilar el rápido crecimiento. Entre los impactos más significativos podemos mencionar:

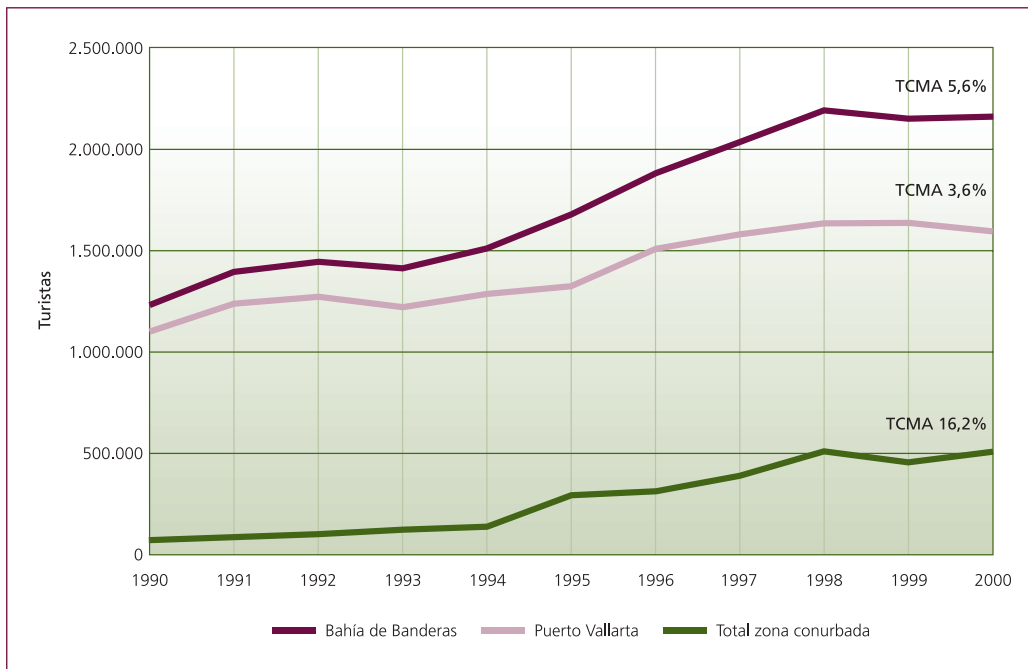


Figura 2. Evolución de turistas totales a la zona conurbada 1990-2000. FUENTE: FONATUR (2001): *Plan Maestro de Desarrollo Urbano Turístico de Bahía de Banderas, Estados de Jalisco y Nayarit*, p. 32, en www.sectur.gob.mx

- Generación, manejo y confinamiento de los residuos sólidos: El alto volumen de generación de basura que genera la actividad turística rebasa la capacidad de recolección, además de la existencia de inadecuados lugares de confinamiento en cuanto a su ubicación.
- Infraestructura urbana insuficiente: Esto trae como consecuencia la creación de colonias de población irregulares, las cuales no cuentan con servicios básicos de agua, luz y drenaje. Estos servicios insuficientes generan conflictos entre estos grupos marginales y los turistas.
- Sistemas de transporte público obsoleto que genera contaminación por ruido y emisiones.
- Construcciones costeras sin estudios de impacto como son la gran cantidad de espigones, los cuales a su vez provocan erosión en las playas, efecto contrario a la finalidad de los mismos.
- Construcción de edificios e inmuebles comerciales y habitacionales fuera de las medidas del entorno, lo que provoca contaminación arquitectónica y contaminación paisajística.
- Pérdida de la identidad del pueblo típico destruyéndose el carácter de autenticidad que en un principio atrajo al visitante.

Por otra parte, Puerto Vallarta como destino turístico se centra básicamente en explotar y aprovechar únicamente su parte geográfica correspondiente al litoral, es decir, al atractivo de su bahía y de las actividades que se desarrollan teniendo al mar como escenario. Esto se sustenta en el hecho de que la oferta hotelera, de comercios y servicios, así como la infraestructura turística, se concentran tan sólo en la zona costera.

Este hecho no solo margina otras zonas del municipio de Puerto Vallarta, sino que además afecta a toda la Región 09 Costa Norte debido a que se difunde (o promociona) como única oferta turística a la ciudad costera, quedando al margen los municipios de Cabo Corrientes y Tomatlán.

Una realidad a tener en cuenta es que el aprovechamiento del potencial de estos dos municipios puede generar beneficios directos tanto para los habitantes de las comunidades costeras como para las del interior.

Como condición indispensable para el desarrollo de este potencial será necesario realizar una sustancial inversión, entre otras, en infraestructuras de carreteras, de servicios básicos y de proyectos turísticos productivos que generen empleos y el incremento en la demanda de insumos de consumo procedentes de la Región.

Teniendo en cuenta las potencialidades y las perspectivas de desarrollo del turismo tanto en Puerto Vallarta como en Cabo Corrientes y Tomatlán, el Plan de Desarrollo de la Región 09 Costa Norte³ se propone como estrategia impulsar de forma decidida la actividad turística en la Región, consolidando la estructura indispensable para su desarrollo, integrando la actividad a nivel regional y coordinando las acciones de los diferentes prestadores de servicios turísticos.

Asimismo, se plantea que el impulso de la actividad turística en la Región deberá ser el resultado de la coordinación no sólo del sector del turismo, sino también de la interrelación con las actividades de transporte, comunicaciones, abasto y desarrollo urbano.

En este sentido, también se reconoce la necesidad de consolidar una imagen turística común y compartida de la Costa Norte del Estado, fomentando la capacitación de personal, la promoción turística regional y la participación de los sectores social y privado en el desarrollo de la actividad turística, con un propósito que requiere fomentar la diversificación del turismo, a partir de la distinción entre tres tipos de turismo: masivo, alternativo y mixto. Éstos pueden asociarse con zonas específicas de la Región como se describe a continuación:

Masivo

El turismo de masas se asocia a Puerto Vallarta. Requiere una estrategia de consolidación, de mejoramiento de la calidad de servicios, de reducción de la estacionalidad y de diversificación de los mercados, planteándose la necesidad de la reducción a mediano y sobre todo a largo plazo, de la expansión de este esquema (turismo masivo) en beneficio del desarrollo de otras formas de turismo.

Alternativo

El turismo alternativo como un segmento de la actividad turística se asocia a los municipios de Cabo Corrientes y Tomatlán, particularmente en sus franjas costeras y zonas de bosques de pinos. El objetivo es promover un desarrollo de actividades turísticas a pequeña escala y de alta preservación del medio ambiente natural.

En este sentido, no se descarta la posibilidad de que se puedan construir instalaciones a gran escala pero sobre la base de promover la cultura del respeto a la naturaleza, particularmente entre los jóvenes, como, por ejemplo, cabañas rústicas en climas templados, instalaciones-escuela para efectuar campamentos temporales de ecología, con alumnos de las instituciones educativas estatales y nacionales.

Un modelo que debe ser considerado como colonizador, es decir, susceptible de promover la modernización progresiva de la economía y la sociedad de la porción costera de los municipios, pero sin violentar sus estructuras actuales ni imponer modelos de desarrollo masivo.

Mixto

El turismo mixto se vincula al desarrollo de actividades turísticas en el entorno de la presa Cajón de Peñas (municipio de Tomatlán), con instalaciones de mediano tamaño, como áreas para campamentos, hoteles de categoría intermedia, áreas inmobiliarias residenciales de nivel medio alto, instalaciones para la práctica de deportes acuáticos en la presa, así como embarcaderos y muelles.

Esta modalidad de turismo puede ser considerada como una forma de canalizar recursos de la misma Región y del estado en general hacia las zonas menos desarrolladas.

Conforme a estos planteamientos, las estrategias para impulsar las modalidades de turismo antes mencionadas se concretan en:

- Crear mecanismos eficientes de financiamiento para la inversión turística.
- Desconcentrar administrativa y financieramente los órganos y entidades federales que participan en la actividad turística.
- Diversificar la oferta turística, incrementando la dirigida al turismo de ingresos medios y estimulando la extensión de la estancia promedio de los visitantes.
- Desarrollar centros turísticos en zonas templadas, diversificando las actividades de esparcimiento y culturales, específicamente en la sierra de pinos de El Tuito (municipio de Cabo Corrientes), la presa Cajón de

³ Para una información más detallada consultar: <http://sedeur.jalisco.gob.mx/planes-regionales/costa%20norte.html>

Peñas (municipio de Tomatlán) y las zonas de interés arqueológico.

- Fortalecer los sistemas de abasto y distribución a los centros turísticos de la Región.
- Impulsar la formación de personal capacitado para la atención a la actividad turística, mediante la creación de centros municipales de capacitación turística.

Por otra parte, se plantea la necesidad de crear un corredor suburbano intermunicipal, el cual facilite el acceso a las diferentes zonas de valor paisajístico, histórico y patrimonial de las diversas poblaciones que conforman la Región, para lo cual se requiere la aplicación simultánea de un programa orientado al incremento de los servicios básicos y, de manera paulatina y progresiva, de la creación y operación de la infraestructura necesaria.

Una estrategia imprescindible es la creación (inducción) de una o varias rutas escénico-paisajísticas de montaña, en zonas específicas que se complementen con sitios estrictamente demarcados de campamento y recreo.

En el sentido apuntado, la modalidad de turismo ecológico plantea grandes y nuevas expectativas para incrementar el desarrollo de la Región 09 Costa Norte en este rubro, al tiempo que una adecuada promoción acompañada de inversión, mejoraría la calidad de vida de sus habitantes.

II. Una sociedad en formación

La franja costera que abarca a Bahía de Banderas podemos definirla como una región integrada a partir de características geográficas y económicas, pero no podemos hablar de una región integrada socialmente como un todo homogéneo que le dé un sentido único y acabado; más bien estamos ante una sociedad que responde a los cambios vertiginosos que la mantienen en constante formación; por tanto los rasgos que definen esta sociedad resultan contrastantes:

- a) La población urbana de Bahía de Banderas equivale al 66% y la rural al 34%. Es necesario señalar el proceso de transición de población urbana a rural que se inició en la década de 1980 en este mu-

nicipio; en Puerto Vallarta la población es preponderantemente urbana, 95,7%, y concentrada en la cabecera municipal, 84,9%; Cabo Corrientes, en cambio, no cuenta con población urbana y los asentamientos se localizan de manera dispersa (INEGI 1996).

- b) Es evidente el contraste entre los pobladores de las áreas adyacentes al mar: Bahía de Banderas, 26%, Puerto Vallarta, 82% y Cabo Corrientes, 18% (INEGI 1996), tienen una relación directa con los turistas y dedicados a actividades relacionadas con el turismo, y aquellos que pueblan la sierra o tierra adentro, que desempeñan actividades más relacionadas con la agricultura, la ganadería y el comercio, aunque muchos de ellos se dirigen diariamente a trabajar hacia la zona hotelera.
- c) Migrantes de diversa composición social, grupos indígenas (vendedores de playa), trabajadores rurales (que se integran a la industria de la construcción), técnicos y profesionistas (ejecutivos de empresas).
- d) Residentes extranjeros, principalmente estadounidenses, 56%, y canadienses, 21% (Instituto Nacional de Migración. Subdelegación Regional en Puerto Vallarta, Jal. 2001), entre los que destacan pensionados, veteranos y hippies, que habitan colonias y asentamientos localizados en la franja costera. En Cabo Corrientes: Yelapa, Las Ánimas; en Puerto Vallarta: Boca de Tomatlán, Mismaloya, Conchas Chinas, zona costera, Gringo Gulch, cerros, Marina Vallarta; en Bahía de Banderas: Nuevo Vallarta, Bucerías, Cruz de Huanacastle, El Anclote, Sayulita, Lo de Marcos. Sus actividades económicas se han orientado hacia las agencias de bienes raíces, y representan el 59% de las agencias registradas en la AMPI (Asociación Mexicana de Promotores Inmobiliarios 2001).
- e) La institucionalización de los procesos de gobierno: en gestación para el Municipio de Bahía de Banderas, de maduración en Cabo Corrientes y de legitimación y consolidación en Puerto Vallarta.

III. Urbanización y cambios culturales

La infraestructura turística no sólo ha impactado físicamente al espacio natural, si no también ha impuesto una nueva relación de los habitantes con su espacio cotidiano de vida: los lugares comunes, de intercambio, de convivencia, son ahora compartidos con los turistas, los visitantes, con los cuales no necesariamente comparte estilos de vida, costumbres y valores.

Mientras que para el visitante la ciudad representa la oportunidad para olvidarse de su cotidianeidad y entregarse a la aventura y el placer, para el residente local representa la reproducción de su historia cotidiana, el refrendo de compromisos y preocupaciones.

La urbanización de la zona costera ha limitado e incluso restringido los accesos libres a las playas, hecho que ha modificado las costumbres de los habitantes, quienes compartían con su familia paseos, fiestas y piñatas en las playas, y ahora se encuentran con playas que les son ajenas o que les quedan muy retiradas de la ciudad.

El proceso de urbanización ha definido y diferenciado el espacio de la ciudad en áreas turísticas, habitacionales de alta y baja densidad, populares, residenciales, comerciales, etc., en donde las áreas verdes han ido cediendo paulatinamente su lugar a favor de nuevas construcciones. En este proceso, a pesar de que se ha intentado rescatar la imagen tradicional de pueblito mexicano, la arquitectura de sus casas con materiales propios de la región y el trazado de sus calles que le han dado una identidad a la región, algunos han hecho caso omiso del reglamento de construcción y han alterado esta imagen con construcciones ajenas al entorno. Entre ellas destacan algunos hoteles, restaurantes y casas residenciales ubicadas en los cerros.

El turismo impone una dinámica propia, requiere de una oferta atractiva para el turista de la que no pueden sustraerse los jóvenes de la región, que sucumben ante la música y las luces de los bares, las discotecas, ante la indiferencia de las autoridades, la preocupación de los padres y ante la ausencia de una alternativa que ofrezca otras oportunidades de diversión y recreación para los niños y adolescentes. Un área de intercambio es la zona

del malecón, en donde se ubican diversos restaurantes, bares y lugares de visita obligada para los turistas; al ritmo de la música se intercambian actitudes, poses, drogas, SIDA, etc. Otra de estas áreas la constituyen las playas, en donde muchos jóvenes e incluso niños otorgan una serie de servicios que incluyen la prostitución; casos extremos son Yelapa, Mismaloya y la Playa de Los Muertos.

Por otra parte, se aprecia un proceso de urbanización acelerada hacia el norte de la bahía, en donde las vías de comunicación han desempeñado un papel determinante para acercar y vincular poblaciones rurales con las urbanas, a diferencia de la zona sur, en donde sólo cuentan con caminos de herradura y terracería y en algunos poblados el acceso sólo es por mar.

La infraestructura de servicios asociado con el proceso de urbanización aporta condiciones que favorecen los cambios culturales; por ejemplo, la electrificación, que permite la introducción del televisor en comunidades ajenas a las realidades proyectadas y que necesariamente plantean cambios en la ocupación de su tiempo libre.

Fenómenos sociales

En la región de Bahía de Banderas se dan diversos fenómenos sociales que, por una parte, tienen que ver con la forma en cómo se organizan las familias, sus vínculos afectivos, demografía, educación e incorporación al aparato productivo turístico. Estos fenómenos sociales y su influencia en las actitudes y valores de la población determinan diferentes aspectos que serán tema de trabajo para con la presente tesis. Entre ellos tenemos:

- a) El tipo de vínculos familiares que se van constituyendo partiendo de la influencia económica y social de la industria turística (empleadores, turistas, etc.).
- b) Los aspectos psicológicos sociales que se generan y su relación con el desarrollo sustentable regional.
- c) La influencia de esta realidad de integración, para los planes oficiales de desarrollo regional.

Las personas a las que aquí nos referimos constituyen una amplia gama de

matices sociales y de relaciones entre sí, dado que podemos afirmar que no sólo es un tipo de familia, sino la amalgama de diferentes condiciones de integración social a la región. Entre los aspectos importantes y las familias a destacar tenemos:

1. Familias originales de la región de Bahía de Banderas.
2. Población emigrada de diferentes centros urbanos del país o el extranjero (Guadalajara, Nayarit,

Distrito Federal, Oaxaca, Canadá, Estados Unidos, etc.).

3. Población flotante con trabajo provisional.
4. Sectores de población turística con estancias cortas variables.

Entendiendo este mosaico de población y de las posibilidades de integración así como de entremezclas étnicas y culturales, podemos entender parte del panorama social que se presenta en la población de Bahía de Banderas.

Memoria de actividades del Museo de América en 2008

A. ACCIONES DE DIFUSIÓN SOBRE AMÉRICA

A.1. CURSOS DE FORMACIÓN SOBRE AMÉRICA

A.1.1. CURSOS ORGANIZADOS POR EL MUSEO

A.1.1.2. CURSOS ORGANIZADOS POR EL MUSEO EN COLABORACIÓN CON LA ASOCIACIÓN DE AMIGOS DEL MUSEO DE AMÉRICA (ADAMA)

- *Iniciación a la Lengua Náhuatl*

Del 6 de febrero al 28 de mayo.

Profesor: Miguel Ángel Ruz Barrio

Colaborador Honorífico del Dpto. de Historia de América II de la Universidad Complutense de Madrid.

Dos créditos de libre configuración para Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Complutense de Madrid.

- *Grado Medio Lengua Náhuatl*

Del 6 de febrero al 28 de mayo.

Profesor: Miguel Ángel Ruz Barrio

Colaborador Honorífico del Dpto. de Historia de América II de la Universidad Complutense de Madrid.

Dos créditos de libre configuración para Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Complutense de Madrid.

- *La Iconografía Religiosa y Civil Azteca*

Del 5 de marzo al 28 de mayo.

Profesor: Dr. D. Juan José Batalla Rosado

Profesor de la Universidad Complutense de Madrid.

Dos créditos de libre configuración para Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Complutense de Madrid.

- *Maderas y Fibras Vegetales Arqueológicas: principios y técnicas para su identificación y conservación*

Del 13 al 17 de octubre de 2008.

Profesora: Dra. D.^a Raquel Carreras Rivery. Profesora Titular de la cátedra regional de UNESCO para la Conservación del Patrimonio Cultural de América Latina y el Caribe (CRECI) y del Instituto Superior de Arte de Cuba.

Profesor: D. Carlos Cabrera Tejedor. Diplomado en Conservación y Restauración de bienes Culturales en las especialidades de pintura y arqueología.

- *Cursos de Cata de Vinos Americanos*

Profesora: Beatriz García. Enóloga. Directora de de Vino.

Cata de Vinos I: 2, 9, 16 y 23 de octubre.

Cata de Vinos II: 30 de octubre, 6, 13 y 20 de noviembre.

Cata de Vinos III: 27 de noviembre, 4, 11 y 18 de diciembre.

A.1.3. CURSOS ORGANIZADOS POR EL MUSEO EN COLABORACIÓN CON EL CENTRO DE ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS-ASOCIACIÓN DE JÓVENES ANTROPÓLOGOS

- *Seminario formativo: Actuaciones psicosociales y diversidad cultural.*

17, 18 y 19 de octubre de 2008

A.1.4. CURSOS ORGANIZADOS POR EL MUSEO EN COLABORACIÓN CON LA ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE MUSEÓLOGOS

- *La Ciencia del Arte II. Ciencias experimentales y Conservación del Patrimonio*

23, 24 y 25 de junio.

La celebración de estas jornadas pretende acercar las respectivas experiencias profesionales, propiciar el diálogo y el reconocimiento mutuo entre conservadores, restauradores, físicos, químicos, biólogos, geólogos, archiveros, museólogos y responsables del patrimonio.

- *La movilidad europea de colecciones*

24 y 25 de octubre de 2008.

Desarrollar las directrices técnicas para estimular y promover el intercambio de las colecciones de los museos europeos, tanto con destino a exposiciones temporales como en relación con los préstamos a largo plazo.

- *IV Jornadas de Museografía. La construcción de la imagen gráfica del Museo*

1 y 2 de diciembre de 2008.

Curso-taller que propone una aproximación al diseño gráfico como herramienta fundamental de difusión que articula la relación entre el museo y su público.

A.2. ACTIVIDADES DE DIFUSIÓN CULTURAL SOBRE AMÉRICA

A.2.1. CICLOS DE CONFERENCIAS

Dirigidos al público interesado por los temas americanos. Salón de actos. Sábados 12:00 horas.

- *Señores del desierto y del mar: Nuevos descubrimientos arqueológicos en la Costa Norte de Perú, siglos v-xv d. C.*

Coordinadora: María Jesús Jiménez Díaz. Proyecto Arqueológico Farfán, California State University of Northridge.

5 de enero: Los Chimú: origen y desarrollo del Señorío Chimor. María Jesús Jiménez Díaz.

12 de enero: Incas y Chimús: el encuentro de dos Imperios. María Jesús Jiménez Díaz.

19 de enero: Tumbas de élite en San José de Moro, Costa Norte de Perú. Luis Jaime Castillo (Pontificia Universidad Católica del Perú).

26 de enero: La Plataforma Funeraria de Farfán: enterramientos de élite y sacrificios humanos Chimú-Inca. María Jesús Jiménez Díaz.

2 de febrero: Arte Chimú en nuestras colecciones: Nuevas Interpretaciones. María Jesús Jiménez Díaz.

- *La influencia africana en la cultura americana*

Coordinadora: Elena Delgado Corral. Museo de América.

9 de febrero: Lo africano en la música culta americana. Victoria Eli (Universidad Complutense de Madrid).

16 de febrero: El protagonismo de la música negra en la música popular del siglo xx. Elena Delgado Corral.

23 de febrero: El cuerpo de la mujer africana a escena: la Venus de Suzan Lori Parks. Eulalia Piñero Gil (Universidad Autónoma de Madrid).

1 de marzo: La riqueza multicultural en la composición de Tania León. Carmen Cecilia Piñero Gil (Universidad Autónoma de Madrid).

- *Arte y misión de la Compañía de Jesús en el mundo (s. XVI a XVIII)*

Coordinadora: Luisa Elena Alcalá. Universidad Autónoma de Madrid.

8 de marzo: Los jesuitas y las cuatro partes del mundo: misión e identidad corporativa. Luisa Elena Alcalá.

15 de marzo: Imágenes jesuíticas en Asia Oriental. Isabel Cervera (Universidad Autónoma de Madrid).

22 de marzo: Los asentamientos jesuitas en Etiopía: un enfoque arqueológico. Víctor M. Fernández (Universidad Complutense de Madrid).

29 de marzo: Artistas jesuitas europeos en América. Alfonso Rodríguez G. de Ceballos (Universidad Autónoma de Madrid).

5 de abril: Las misiones jesuíticas en América: las culturas indígenas y su «reducción» a mayor Gloria de Dios. Concepción García Sáiz (Museo de América).

- *Los españoles en la costa noroeste americana en el s. XVIII: una historia oculta.*

Conferenciante: Leoncio Carretero Collado. Universidad Complutense de Madrid.

12 de abril: Un capítulo de la historia brillante pero ignorado.

19 de abril: Misión española: parar a rusos e ingleses.

26 de abril: Expediciones navales: la última expansión de la frontera norte.

3 de mayo: Viajes científicos, política y retirada.

- *Paullo, el último inca: búsqueda y descubrimiento de su tumba.*

Conferenciante: Carmen Martín Rubio. Doctora en Historia de América.

10 de mayo: La Doctora Martín Rubio en los Archivos Históricos de Perú y España.

17 de mayo: La tumba de Paullo en la Iglesia de San Cristóbal de Cuzco.

- *Riqueza, Comercio y Poder en el Virreinato del Perú*

Coordinadora: Paulina Numhauser. Universidad de Alcalá de Henares.

24 de mayo: Las mujeres indias y el mercado minorista de la hoja de coca en Potosí del siglo xvi. Paulina Numhauser.

31 de mayo: La chicha de los excluidos frente al vino de los privilegiados. Control social por las autoridades religiosas. Siglos xvii y xviii. Manuel Casado (Universidad de Alcalá de Henares).

7 de junio: El Cuzco durante el siglo xvi: la iglesia y los señores de la coca, una tensa convivencia. Paulina Numhauser.

14 de junio: El mito del inca entre el Cuzco y la corte de Madrid. De mercedes y heredades a comienzos del siglo xvii. Manuel Casado.

21 de junio: Los jesuitas frente al mercado indígena de Potosí. ¿Por qué fueron expulsados el año 1578?. Paulina Numhauser.

28 de junio: Identidad andina, hojas de coca y la rebelión del segundo Túpac Amaru. Paulina Numhauser.

5 de julio: Esmeraldas para el rey. Las minas de Muzo. Siglos xvii-xviii. Manuel Casado.

- *Expediciones del Virrey del Perú a Polinesia en el s.xviii*

Conferenciante: Francisco Mellén. Asociación Española de Estudios del Pacífico.

12 de julio: Primera expedición a Tahití (1772-1773).

19 de julio: Segunda expedición, descubrimientos y colonia española en Tautira (1774-1775).

26 de julio: Tercera expedición y descripción de la sociedad tahitiana (1775).

2 de agosto: Estas expediciones en las colecciones del Museo de América.

- *La sobrevivencia aborigen en el Caribe: la isla de Santo Domingo*

Conferenciante: Lenin Paulino Coste. Museo Arqueológico Regional Altos de Chavón.

9 de agosto: Taínos y caribes prehispánicos. Lo neo-taíno en la estética contemporánea.

16 de agosto: La dieta aborigen y su permanencia en la cocina dominicana actual.

23 de agosto: La presencia indígena en el panteón mágico religioso de la República Dominicana.

- *Los tres mundos en la Cosmovisión Andina*

Conferenciante: Carmen García Escudero. Universidad de Salamanca.

30 de agosto: Dualidad y tripartición en el imaginario andino.

6 de septiembre: Uku pacha, el inframundo.

13 de septiembre: Kay pacha, la tierra.

20 de septiembre: Hanan pacha, el mundo celeste.

- *Utopía y Realidad en los Hospitales de Indios de la Nueva España*

Conferenciante: Sara Sánchez del Olmo. UNED.

27 de septiembre: Enfermedad y pobreza: el espacio hospitalario en el siglo xvi.

4 de octubre: La utopía de Tomás Moro en México: los Pueblos-Hospitales.

11 de octubre: De los pueblos-hospitales a los hospitales de pueblos. La realidad se impone.

18 de octubre: El hospital, guatopera, centro de la vida indígena.

- *Las Otras Artes de América del Norte*

Conferenciante: Emma Sánchez Montañés. Universidad Complutense de Madrid.

25 de octubre: El cuerpo como soporte del arte.

1 de noviembre: Sociedades femeninas: el bordado con púas de puerco espín.

8 de noviembre: Artistas cesteras en el oeste de Norteamérica.

15 de noviembre: Joyería indígena actual, una señal de identidad.

- *Niños de Ecuador*

Conferenciante: María Fernanda Moscoso. Universidad Libre de Berlín.

22 de noviembre: La infancia en las comunidades indígenas.

29 de noviembre: Los relatos migratorios. Niños y niñas ecuatorianos en Madrid.

- *Aztecas: origen, leyenda y ocaso*

Conferenciante: Isabel Bueno Bravo. Universidad Complutense de Madrid.

6 de diciembre: Un pueblo elegido: origen y evolución política.

13 de diciembre: México-Tenochtitlan, ciudad imperial.

20 de diciembre: Universo, mitología y religión aztecas.

27 de diciembre: La llegada española y sus consecuencias

A.2.2. CICLO DE CONCIERTOS DE MÚSICA AMERICANA

IX CICLO DE MÚSICA AMERICANA

Domingos, 12 horas.

13 y 20 de enero. Un puente entre dos continentes. CUARTETO DEGANI.

27 de enero y 3 de febrero. Entre Brasil y Argentina. QUARTETOSCOPIO.

13 de junio, 20 horas. 600 AÑOS DE MÚSICA VOCAL ESPAÑOLA Y AMERICANA. Con la participación del Coro de Cámara Garoé, la soprano Blanca Ortíz y el Coro de Cámara Arrayán.

14 de septiembre. La Inseparable. Acordes de metal, viento y madera en luna llena.

CICLO DE MÚSICA AFROAMERICANA

Domingos, 12 horas.

10 y 17 de Febrero. Blues, Samba y Bolero.

Cuarteto «Betty Crown».

24 de febrero y 2 de marzo. Concierto Homenaje a Tania León. Intérpretes: Omar Acosta y Yuri Ananiev.

CICLO DE NUEVAS PROPUESTAS

Domingos, 12 horas.

18 de mayo

DAVID MOREIRA, Cuerdas con ritmos

25 de mayo

FLACO FAVOR, grupo de música Rap.

1 de junio

TRAD MONTANA, presentación de su nuevo álbum «Love- N-Hustlin».

CICLO DE MÚSICAS Y DANZAS POPULARES AMERICANAS

Domingos, 12 horas.

8 y 15 de junio. GRUPO UNIVERSITARIO COMPLUTENSE DE DANZA ESPAÑOLA, España e Hispanoamérica en Danza.

22 y 29 de junio. Danzas de México. BALET MÉXICO MAGIA EN MOVIMIENTO y el Mariachi Jalisciense de Antonio Fernández.

DOMINGOS DE VERANO EN EL MUSEO DE AMÉRICA

Domingos, 12 horas.

6 de julio. Pura Energía Brasileña

13 de julio. La Malarazza. «Italian Rumba, Madriles Cumbia y América Todo».

20 de julio. El Médico a Palos. Comedia Musical. Compañía de Teatro Cubano Máscara Laroye.

27 de julio. Homenaje a Benny Moré en su 89 aniversario.

3 de agosto. Alejandro Díez y cuarteto Clarinetes de Fuego.

10 de agosto. Reconocimiento al Bandoneonista Efraín Scheinfeld.

CICLO DE JAZZ

Domingos, 12 horas.

21 de septiembre. WAGNER NETO DA CRUZ, Jazz Brasileño.

28 de septiembre. CUCHUS PIMENTEL CUARTETO, Jazz Flamenco.

5 de octubre. ANANDA FUSIÓN. Jazz Latinoamericano.

19 de octubre. JAM, Afrojazz.

26 de octubre. ÁLVARO PÉREZ Y SU CUARTETO, Clásicos del Jazz.

CICLO DE CORALES

Domingos, 12 horas.

7 de diciembre. CORO GAROÉ con la soprano Blanca Ortíz.

14 de diciembre. CORO DE CÁMARA ARRAYÁN.

21 de diciembre. CORO INFANTIL MUSHI.

28 de diciembre. CORO MATRITUM CANTAT. Gospel y Navidad.

4 de enero. CORALES EVANGÉLICAS en el Nuevo Año con la soprano Esther Garralón.

A.2.3. CICLO DE TEATRO IBEROAMERICANO

X CICLO DE TEATRO INFANTIL

Domingos, 12 horas.

9, 16 y 30 de marzo. Educarte. LA FÁBRICA MUSICAL: Experiencia musical donde confluyen la vertiente didáctica y lúdica. Humor, magia y sobre todo música.

6, 13 y 20 de abril. Compañía Entrecalles, SACACORCHO DE LETRAS : Jugando y rejugando con los sonidos de las letras del abecchhedariou.

27 de abril y 11 de mayo. Compañía Cubana de Teatro «Máscara Laroye». LA TORTUGUITA JUANÍ: Un mundo mágico donde reina la música, la coreografía y el humor.

9 y 16 de noviembre. Jazz en la Escuela. Espectáculo pedagógico que acerca la música jazz al público infantil de manera amena y didáctica.

23 y 30 de noviembre. Compañía de Teatro Entrecalles: «Borrón y cuenta nueva».

A.2.4. NOCHE DE LOS MUSEOS

- Ritmos Latinos en la Noche del Museo de América

17 de mayo

Apertura nocturna de la exposición permanente, de 20,30 a 1,30, acompañada y amenizada por una Exhibición de Bailes Latinos celebrada en distintos pases y rincones del museo.

22.00 h.: Música Afro-Latina: Tambor Venezolano - Folklore Cubano.

Lugar: Sala Tribus / Planta 1.^a

22.30 h: Música Dominicana: Merengue - Bachata.

Lugar: Sala de Exposiciones Temporales/Planta 2.^a

23.00h.: Música Cubana: Cha-Cha-Cha

Lugar: Sala de Cartografía / Planta 1.^a

23.30h.: Música Puertorriqueña: Salsa.

Lugar: Sala de la Reina / Planta 2.^a

Bailarines y Coreografía: Arelys Torres y Sandro Azorín.

Y como colofón a una noche de ritmo latino:

- Concierto de David Moreira y su grupo flamenco caribeño. 00.00 horas.

Música de fusión venezolana con flamenco y salsa.

A.2.5. DÍA INTERNACIONAL DE LOS MUSEOS

La celebración del Día de los Museos en el Museo de América se ha dividido en 2008 en dos partes.

El domingo 18 de mayo de 2008, el violinista venezolano David Moreira repitió con nosotros con una nueva actuación, «Cuerdas con Ritmos», una nueva muestra de su maestría y destreza con la creación de ritmos en la guitarra.

Concierto a las 12:00 horas en el Salón de Actos.

El 19 de mayo, a las 12:00 horas, se celebró una Tertulia sobre el lema del Día de los Museos,

«Los museos, agentes del cambio social y el desarrollo», en la que contamos con la participación activa de representantes de todas las instituciones que comparten el espacio del museo: ICOM España, Asociación Española de Museólogos, Federación Española de Amigos de los Museos y Asociación de Amigos del Museo de América.

A.2.6. JUEVES EN EL MUSEO

Apertura continuada los jueves del 2008 de 9:30 a 19:00 h. con actividades extraordinarias.

- *Cocina americana.* De enero a junio. Entre las 13 y las 15 horas, el restaurante del Museo sirve platos elaborados con recetas tradicionales americanas.

- *Clases de bailes latinos.* De enero a junio

Merengue, Salsa, Cha cha cha, Bachata.

Profesora: Arelys Torres

Entre las 18 y las 19 horas.

- Ciclo de Biografías Americanas 2008

A las 19,15 horas. Entrada libre. Aforo limitado. Coordinado por Emma Sánchez Montañés, profesora de la Universidad Complutense de Madrid.

24 de enero: K'inich Janaab' Pakal I, Rey de Palenque.

Alfonso Lacadena y García Gallo. Universidad Complutense de Madrid.

7 de febrero: Nezahualcoyotl: El Rey-Poeta.

Isabel Bueno. Doctora en Historia de América.

21 de febrero: La Doble Vida de La Malinche.

José Luis de Rojas y Gutiérrez de Gandarilla. Universidad Complutense de Madrid.

13 de marzo: Atahualpa y el fin del Tahuantinsuyu. Captura, cautiverio y ejecución del último inca prehispánico.

Francisco M. Gil García, Universidad Complutense de Madrid.

3 de abril: Túpac Amaru II: descendiente de incas.

María Jesús Jiménez Díaz. Doctora en Historia de América.

17 de abril. Tyee Hawilth Maquinna: guerra, comercio, diplomacia y supervivencia en Nootka Sound.

Leoncio Carretero Collado, antropólogo.

8 de mayo: Jerónimo y su tiempo.

Emma Sánchez Montañés. Universidad Complutense de Madrid.

29 de mayo: La Momia Juanita: una niña perdida entre las nieves.

Alicia Alonso Sagaseta de Ilurdoz. Universidad Complutense de Madrid.

12 de junio: El destino de Cuacuauhtzin: un relato de poder, amor y muerte. Carlos Santamarina Novillo. Universidad Complutense de Madrid.

26 de junio: Manuel Aburto Panguilef, el proyecto político de un visionario. Jesús Antona Bustos. Licenciado en Antropología de América.

16 de octubre: Moctezuma Xocoyotzin: el destino escrito.

Isabel Bueno Bravo. Universidad Complutense de Madrid.

30 de octubre: Los mismos orígenes, diferentes destinos: los hijos de Motecuhzoma.

José Luis de Rojas y Gutiérrez de Gandarilla. Universidad Complutense de Madrid.

13 de noviembre: Ukit Kanlek Tok', fundador de la dinastía de Ek'Balam (ca. 770-806 d.c.).

Alfonso Lacadena García-Gallo. Universidad Complutense de Madrid.

27 de noviembre: Los hermanos Ayar y el origen mítico de los incas

Francisco M. Gil García. Universidad Complutense de Madrid.

11 de diciembre: Garcilaso de la Vega, «el Inca»: cronista entre los dos mundos.

María Jesús Jiménez Díaz. Doctora en Historia de América.

- Tertulias Americanas 2008

A las 19,15 horas. Entrada libre. Aforo limitado.

Equipo Coordinador de Tertulias Americanas:

Ernesto Barnach-Calbo, Antolín Sánchez Cuervo,

Ana Belén García López, Guillermo Pérez y Ana Pinilla.

1. *Ciclo de Tertulia: Narrar América.* Visiones de hoy y de siempre (17 y 31 de enero, 14 y 28 de febrero)

17 enero. «Juan Carlos Onetti, una poética del fracaso». Introduce Tertulia: Gustavo Ogarrio, Universidad Nacional Autónoma de México.

31 enero. «Geografía y literatura en Colombia». Introduce Tertulia: Samuel Serrano, Colaborador de Cuadernos Hispanoamericanos.

14 de febrero. «Relato cubano contemporáneo». Introduce tertulia: Jorge Luis Arcos, poeta cubano.

28 de febrero. «El Popol Vuh y los problemas de la traducción del pensamiento». Introduce tertulia: Susan Campos, Universidad Autónoma de Madrid.

2. *Ciclo de Tertulia: Relaciones entre EEUU y América Latina: aproximaciones y rupturas* (27 de marzo, 10 y 24 de abril)

27 de marzo. «Pro y anti-americanismo en América Latina». Introduce Tertulia: Ernesto Barnach-Calbo, Miembro del Consejo Español de Estudios Iberoamericanos.

10 de abril. «Colombia y Venezuela, dos formas de mirar a Washington». Introduce tertulia: Guillermo Pérez Flórez, Periodista colombiano.

24 de abril. «Inmigrantes hispanos en EE.UU.: Viejos y nuevos modelos de inmigración». Introduce tertulia: Secundino Valladares, Profesor de Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid.

3. *Ciclo de Tertulia: Multiculturalidad y diversidad en América Latina* (22 de mayo, 5 y 19 de junio)

22 de mayo. «Diferencia y desigualdad en América Latina». Introduce tertulia: Ernesto Barnach-

Calbo, Miembro del Consejo Español de Estudios Iberoamericanos.

5 de junio. «Interculturalidad y ecofeminismo: nuevas miradas de la filosofía latinoamericana sobre la cuestión de la alteridad». Introduce tertulia: Estela Fernández Nadal, Universidad Nacional de Cuyo (Argentina).

19 de junio. «Emerge “el otro” en América Latina». Introduce Tertulia: Carlos M. Caravantes, Universidad Complutense de Madrid.

4. *Ciclo de Tertulia: Migraciones Transnacionales Latinoamericanas* (9 y 23 de octubre, 6 y 20 de noviembre, 4 de diciembre).

9 de octubre. «Importancia económica, social y cultural de las migraciones transnacionales latinoamericanas». Introduce Tertulia: Ernesto Barnach-Calbo. Miembro de CEEIB.

23 de octubre. «Diáspora Latinoamericana y Caribeña: Colapso e identidad. ¿Hacia una comunidad transnacional?». Introduce Tertulia: Iván Ferrero. Coordinador del área de estudios y movimientos sociales de la Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR).

6 de noviembre: «Migración y acción colectiva transnacional». Introduce Tertulia: Oscar Llerena. Miembro de AESCO.

20 de noviembre. «La música como elemento cultural de integración». Introduce Tertulia: Mariella Köhn. Directora del Centro Hispano-pe-ruano.

4 de diciembre: «Voto y representación política de los inmigrantes latinoamericanos». Introduce Tertulia: Gilmen Alarcón. Doctor en DDHH en la Universidad Carlos III de Madrid.

A.2.7. LA NOCHE EN BLANCO

13 de septiembre

El Museo de América se suma a las actividades de «La Noche en Blanco», organizada por el Ayuntamiento de Madrid, abriendo sus puertas a todos los visitantes interesados en horario extraordinario, desde las 20,30 a las 1,30 horas. Para amenizar la velada, se cuenta con la actuación de la Banda de Música «La Inseparable», interpretando un amplio repertorio de piezas musicales españolas y americanas.

Pases breves en distintos espacios del Museo, y a las 24,00 horas, concierto final en el Salón de Actos.

A.2.8. ACTIVIDADES REALIZADAS EN COLABORACIÓN CON OTRAS INSTITUCIONES

- *VI Curso en Gestión de Entidades Culturales no Lucrativas: «Entidades culturales y medios de comunicación: claves para ser noticia»*
13 y 14 de junio de 2008.
Federación Española de Amigos de los Museos (FEAM).

- *VII Curso en Gestión de Entidades Culturales no Lucrativas «Cómo trabajar con éxito en la Gestión Cultural».*

28 de noviembre de 2008.

Federación Española de Amigos de los Museos (FEAM).

- La Diversidad Museal en Iberoamérica

Del 4 de noviembre al 28 de noviembre de 2008

Clases teóricas sobre el patrimonio histórico y los museos. Gestión, financiación, formativa sobre protección del patrimonio histórico y aprovechamiento turístico. Visitas prácticas relacionadas.

Dirigido a Personal directivo y técnico superior relacionados con museos y patrimonio provenientes de Hispanoamérica.

Curso organizado por la Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales; Subdirección General de los Museos Estatales y la Dirección General de Cooperación y Comunicación Cultural. Dirigido por María Bolaños.

- Curso de Arte Virreinal. Sección Pintura

Del 10 al 28 de noviembre de 2008

Análisis de la pintura virreinal a partir de sus contextos locales, iberoamericanos e hispanos. Dirigido a profesionales de países iberoamericanos: conservadores de museos, restauradores y profesionales del Patrimonio con experiencia en la realización de inventarios y catálogos de bienes muebles.

Organizado por la Dirección General de Cooperación y Comunicación Cultural del Ministerio de Cultura. Dirigido por Concepción García Sáiz.

A.3. ACTIVIDADES DIDÁCTICAS SOBRE AMÉRICA

A.3.1. VISITAS GUIADAS PARA GRUPOS

A lo largo de todo el año. Atendidas por el grupo de Guías Voluntarios. Integrados en el programa «Voluntarios Culturales mayores de Museos de España» de la Confederación Española de Aulas de Tercera Edad.

Del 10 al 23 de noviembre. Dentro del marco de la VIII Semana de la Ciencia, organizada por la Comunidad de Madrid, el museo propone una visita guiada al Gabinete de Historia Natural bajo el título: «Coleccionar, Investigar, Clasificar».

A.3.2. TALLER INFANTIL

- TALLER «Entre Plumás anda el Juego»

De octubre de 2007 a junio de 2008

Para niños entre los 4 y 10 años de edad, previa reserva.

Grupos Escolares previa cita: de martes a viernes de 10 a 12 horas.

Particulares previa cita: sábados de 11 a 13 horas.

A través de un recorrido por las salas del Museo los niños reconocen los diferentes tocados y objetos realizados en plumas.

- TALLER «Los viajes de la patata»

Del 1 de octubre de 2008 al 31 de mayo de 2009.

Para niños entre los 4 y 10 años de edad, previa reserva.

Grupos Escolares previa cita: de martes a viernes de 10 a 12 horas.

Grupos Abiertos previa cita: Sábados de 11 a 13 horas.

A través del taller y la visita a las colecciones, conoceremos aspectos de la patata y su relación con nuestro mundo, su uso y consumo en las sociedades prehispánicas americanas, así como su llegada y aclimatación a Europa y al resto del mundo, a partir de mediados del siglo XVI.

- TALLERES DE FAMILIA CON LA PARTICIPACIÓN DE ADULTOS Y NIÑOS

Motivos para la cerámica. Taller sobre la loza de Talavera en Puebla (México).

Todos los domingos, del 2 de marzo al 4 de mayo, de 11:00 a 13:00 horas, previa reserva.

Visita a la exposición *Talaveras de Puebla. Cerámica colonial mexicana. Siglos XVII-XXI* y taller práctico de plástica.

Objetivos: Conocimiento y experiencia personal sobre la cerámica de Talavera en Puebla, a partir de motivos, colores y diseño.

A.3.3. ESCUELA DE VERANO

XII ESCUELA DE VERANO. MUSEO DE AMÉRICA 2008

Descubriendo las aventuras de... las patatas.

El Museo de América invita a los niños a participar en la XII Escuela de Verano, en la que conocerán a una intrépida viajera que navegó desde América hasta Europa de mano de los españoles.

Junto a la patata, los niños y las niñas emprenderán un fascinante recorrido por todo el mundo, siguiendo la huella que fue dejando por casi todos los continentes. A través de talleres y actividades, nos sumergiremos en los misterios que guardan los objetos del Museo. Y con juegos y la participación activa, descubriremos diferentes aspectos de las culturas americanas y su relación con las culturas de otros continentes.

La XII Escuela de Verano está dirigida a niños y niñas entre los 6 y los 11 años.

Primer turno: 30 junio al 11 de julio.

Segundo turno: 14 al 24 de julio.

A.4. EXPOSICIONES

A.4.1. EXPOSICIONES TEMPORALES

- *Exposición Artes Plásticas. Premio Joven 2008*
Del 27 de noviembre de 2008 al 11 de enero de 2009.

Organizada por la Fundación General Universidad Complutense de Madrid.

- *Altazor. Pintores chilenos y españoles ilustrando a Huidobro*

Del 16 de octubre de 2008 al 6 de enero de 2009.

Con la colaboración de la Embajada de Chile en España.

- *Heteronímia, Brasil*

Del 29 de mayo al 30 de septiembre de 2008.

Organizada por Ministerio de Cultura de España, Ministerio de Cultura de Brasil, Embajada de Brasil en España y Fundación Athos Bulcao.

- *Detalles invisibles. Pablo Pérez-Mínguez*

Del 20 de junio al 28 de septiembre de 2008.

Organizada por la Subdirección General de Promoción de las Bellas Artes del Ministerio de Cultura.

- *Talaveras de Puebla. Cerámica colonial mexicana. Siglos XVII-XXI.*

Del 23 de enero al 4 de mayo de 2008.

Sala de Exposiciones Temporales.

Organizada por la Subdirección General de Promoción de las Bellas Artes.

- *De Moncloa a Puerta de Hierro. Hacia una exposición permanente de la Ciudad Universitaria*

Del 3 de octubre de 2007 al 6 de enero de 2008.

Exposición organizada por el Consorcio de la Ciudad Universitaria de Madrid y la Fundación COAM.

A.4.2. PRÉSTAMOS PARA EXPOSICIONES

- IMÁGENES DE LA JUSTICIA

Real Fábrica de Tapices. Madrid

Enero-marzo 2008

- AGUA SAGRADA. Espacio de vida

Pabellón de América Latina. EXPOZARAGOZA

Exposición Internacional. Zaragoza

Junio-septiembre 2008

- DEL GRECO A VELÁZQUEZ. España bajo Felipe III

Museum of Fine Arts. Boston. Abril-julio 2008.

Nasher Museum of Art at DukeUniversity. Durham, Carolina del Norte.

Agosto - noviembre 2008.

- EL ORO DE LAS AMÉRICAS

Museo de la Civilización. Quebec, Canadá.

Abril 2008-enero 2009

- JOSÉ PÉREZ DE BARRADAS (1887-1981)

Museo Orígenes. Casa de San Isidro. Madrid

Mayo 2008-marzo 2009.

- EL CARIBE PRECOLOMBINO. Fray Ramón Pané y el Universo Taíno

Museo Barbier-Mueller. Barcelona. Mayo-octubre

2008.

Caixa Galicia. Santiago de Compostela. Noviembre 2008-febrero 2009.

Museo de América. Madrid. Febrero-junio 2009.

- ESPAÑA 1808-1814. De súbditos a ciudadanos

Museo de Santa Cruz. Toledo.

Diciembre 2008-junio 2009.

A.5. PUBLICACIONES

A.5.1. GUÍAS DEL MUSEO DE AMÉRICA

Museo de América. Ediciones ALDEASA. 2005.

Museo de América: guía abreviada. Ministerio de Cultura. 2005.

A.5.2. REVISTA ANALES DEL MUSEO DE AMÉRICA

Anales del Museo de América. Edita: Secretaría General Técnica. Ministerio de Cultura. N.º 15, 2007.

A.5.3. CATÁLOGOS DE EXPOSICIONES TEMPORALES

Catalogo Artes Plásticas. Premio Joven 2008, Fundación General Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2008.

Altazor. Pintores chilenos y españoles ilustrando a Huidobro, Dinarte, Madrid, 2008.

Heteronímia, Brasil, Ministerio de Cultura de Brasil, 2008.

Detalles invisibles. Pablo Pérez-Mínguez, Ministerio de Cultura, Madrid, 2008.

Talaveras de Puebla. Cerámica colonial mexicana. Siglos XVIII-XXI, Ministerio de Cultura, Madrid, 2008.

A.5.4. EDICIÓN DE FOLLETOS INFORMATIVOS

De cada una de las actividades reseñadas anteriormente, se editan periódicamente folletos informativos con fines de información y difusión.

A.6. OTRAS ACTIVIDADES

A.6.1. PRESENTACIONES DE LIBROS Y REVISTAS

LA DANZA A TRAVÉS DEL TIEMPO. EN EL MUNDO Y EN LOS ANDES.

26 de Febrero de 2008

Dr. D. José Carlos Vilcapoma

Intervienen:

Dra. Dña. María del Carmen Martín Rubio (Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid).

Dr. D. Carlos Villanes Cairo (Universidad Complutense de Madrid).

Dr. D. José Carlos Vilcapoma (Universidad Nacional Agraria La Molina).

A.6.2. CELEBRACIÓN DE CONGRESOS, CONFERENCIAS Y OTROS EVENTOS

- 15 de enero. Jornadas de Acogida de Becarios Iberoamericanos de la Fundación Carolina.

- 6 de marzo. Como colofón a los conciertos y conferencias programadas durante el mes de febrero, dedicado a la Cultura Afroamericana, se celebra, gracias a la colaboración de la Embajada de los Estados Unidos, un Encuentro con una de las grandes figuras de la música culta afroamericana, la compositora y directora Tania León, con su conferencia *Mi música, un proceso de apropiación de raíces culturales diversas.*

- Del 10 al 13 de marzo. Curso de Formación de nuevos voluntarios. Confederación Española de Aulas de la Tercera Edad (CEATE).

- Del 1 al 4 de abril. «Curso-Taller de Introducción a la investigación de público», dirigido a profesionales de los departamentos de difusión de los museos estatales dentro del proyecto *Laboratorio permanente de público de museos,* organizado por la Subdirección General de Museos Estatales del Ministerio de Cultura.

- 10 de abril. Asamblea General de la Asociación de Amigos del Museo de América (ADAMA).

- 14 de abril. Visita de la promoción de conservadores y ayudantes de museos 2007.

- 22 de abril. Curso de Emergencias y Plan de Evacuación para el personal del museo.

- 14 de mayo: Desayuno de trabajo para la prensa organizado por la Federación Española de Amigos de los Museos con el objetivo de presentar sus proyectos en torno al Día Internacional de los Museos.

- 19 de mayo. Tertulia en torno al lema del Día Internacional de los Museos, *El museo como agente de cambio y desarrollo social,* con la participación de personal del museo, Asociación de Amigos del Museo de América (ADAMA), ICOM, Asociación Española de Museólogos (AEM), Federación Española de Amigos de los Museos (FEAM).

- 23 de mayo. Almuerzo de trabajo de una comisión del Ministerio de Exteriores con motivo de una reunión del departamento de planificación y evaluación de políticas de desarrollo.

- 24 y 25 de mayo. II Feria de las Américas. Bajo el lema «Año Internacional de la patata», el Museo participa en esta feria a través de talleres orientados a 3 grupos según edades.
- 18 de junio. Desayuno de trabajo de la Fundación Planificación Familiar Estatal con motivo de la presentación del informe «Salud en Bolivia». Con la colaboración de Ayuda en Acción.
- 19 de junio. Curso de emergencias y plan de evacuación para personal del museo.
- 20 de junio. Simulacro de evacuación.
- 25 y 26 junio. Comida con motivo de la celebración del Seminario de Gestión Cultural MAEC-AECID.
- 3 de julio. Jornadas de Acogida de Becarios Iberoamericanos de la Fundación Carolina.
- 12 de septiembre. el Museo de América acoge una de las jornadas del VI Simposio Internacional de la Asociación Española de Americanistas «Una crisis atlántica: España, América y los acontecimientos de 1808», organizado en colaboración con la Universidad Complutense de Madrid y celebrado los días 11, 12 y 13 de septiembre de 2008.
- 22 de septiembre. Jornadas de Acogida de Becarios Iberoamericanos de la Fundación Carolina.
- 30 de septiembre. Jornadas de Acogida de Becarios Iberoamericanos de la Fundación Carolina.
- 6 de octubre. Jornadas de Acogida de Becarios Iberoamericanos de la Fundación Carolina.
- 9 de octubre. Concierto-presentación del disco *Talitá Kum* de la cantante hispano-peruana Sara Van celebrado en el seno del Festival Vivamérica (del 6 al 12 de octubre) con el patrocinio de la Fundación Autor.
- 15 de octubre. Jornadas de Acogida de Becarios Iberoamericanos de la Fundación Carolina.
- 21 a 24 octubre. Curso de Formación de nuevos voluntarios. Confederación Española de Aulas de la Tercera Edad (CEATE).
- Del 1 al 30 de noviembre de 2008. Instalación de Altar de Muertos, con la colaboración de la Colonia Mexicana en Madrid.
- 1 de noviembre. Encuentro de becarios de la Fundación Gran Mariscal de Ayacucho para debatir políticas sociales relacionadas con su trabajo como becarios venezolanos en España. Con la colaboración de la Embajada de la República Bolivariana de Venezuela.
- 6 de noviembre. Jornada del Ciclo ACIMUS 2008, organizado por ACIMUS (Asociación de Cooperación Iberoamericana en la Música). Incluye «Coloquio entre compositores, intérpretes y musicólogos: patrimonio y vanguardia entre las dos orillas» y Concierto entre América y España, interpretado por Jesús Mozo-Colmenero y el Quinteto Diapente (estrenos de música para acordeón clásico y quinteto de cuerdas).
- 17 de noviembre. Junta General Extraordinaria de la Real Academia de la Mar para proponer a los miembros de la Academia la modificación de los Estatutos y la elección de la Junta de Gobierno.
- 19 de noviembre. Jornada del I Seminario de Documentación Hispanoamericana en Archivos y Bibliotecas Madrileñas, organizado por el Departamento de Ciencias y Técnicas Historiográficas y de Arqueología de la Universidad Complutense de Madrid.
- 20 de noviembre. Acto conmemorativo de los 10 años de voluntariado de la Red ITINER de la Comunidad de Madrid.
- 25, 26 y 27 de noviembre. Celebración de las lecturas públicas correspondientes a la Oposición de acceso a la Escala de Auxiliares de Archivos, Bibliotecas y Museos (Sección Museos).
- 27 de noviembre. Comida de trabajo con motivo de la reunión en la AECID de centros culturales.
- 27 de noviembre. Acto de entrega de premios. Premio Joven 2008. Convocado por la Fundación General Universidad Complutense de Madrid.
- 18 y 19 de diciembre. Primera Jornada del Proceso Migratorio Boliviano. Directiva del retorno. Plataforma Pro Bolivia. Embajada de Bolivia en España.

B. ACCIONES DIRIGIDAS A IBEROAMÉRICA

B.1. ESTANCIAS

Tres estancias ofrecidas a través del Ministerio de Cultura, dirigidas a profesionales de Museos de Iberoamérica, con una duración de dos meses. Identificación y documentación de indumentaria y artes populares americanas. Silvana di Lorenzo. Difusión y Acción Cultural. Maribel Mendieta Azofeifa. Restauración y documentación de materiales americanos. Laura Marcela Corzo Martínez.

Dos estancias en convenio con la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Complutense de Madrid, con una duración de seis meses. Documentación. María Cervantes Ibáñez. Difusión y Acción Cultural. María Gema Buenestado Cabrera.

Una práctica formativa por convenio entre el Ministerio de Cultura y el Lateinamerika-Institut, Freie Universität de Berlín, con una duración de cuatro meses. Difusión y Acción Cultural. Friederike Sophie Berlekamp.

Una práctica formativa por convenio entre el Ministerio de Cultura y la Escuela del Louvre de París, con una duración de tres meses. Difusión y Acción Cultural. Laure Laclaustra.

Una práctica formativa por convenio entre el Ministerio de Cultura y la Consellería de Educación y Ordenación Universitaria de la Xunta de Galicia, con una duración de tres meses. Conservación y Restauración. María Masaguer Otero.

B.2. BECAS

Dos Becas ofrecidas a través del Ministerio de Cultura para la Formación Museológica con una duración de nueve meses. Documentación de fondos museológicos americanos. Laura Abella Rivas. Difusión y Acción Cultural. Exposiciones. Sara Sánchez del Olmo.

Una Beca dirigida a profesionales de Museos de Iberoamérica de nueve meses, dentro del VII Programa de Becas Endesa de Patrimonio Cultural con Iberoamérica, organizado por la Fundación Duques de Soria y el Ministerio de Cultura. Difusión y Acción Cultural. Katherine Aurora Mejías Leal.

Normas para la publicación de originales

ANALES DEL MUSEO DE AMÉRICA es una publicación del Museo de América de Madrid, editada por la Secretaría General Técnica del Ministerio de Cultura. Tiene por objeto la publicación de investigaciones relacionadas con el americanismo, el patrimonio cultural americano y las Indias.

1. Los trabajos deberán ser *inéditos*. El Consejo de Redacción se reserva la posibilidad de admitir trabajos publicados que, por su especial relevancia, sea de interés darlos a conocer en los *Anales del Museo de América*.

2. En la *confección de originales* se tendrá en cuenta lo siguiente:

2.1. Los originales deberán ir precedidos de una hoja en la que figure el título del trabajo, el nombre del autor (o autores), el nombre de la institución a la que están vinculados, la dirección postal, el teléfono, el fax y el correo electrónico.

2.2. *Resumen y palabras clave*. El texto irá encabezado con un resumen de unas 6 a 8 líneas, y un máximo de 6 palabras clave (ambos en *español e inglés*).

2.3. *Formato de página*. Texto mecanografiado a 1,5 espacios, con letra de cuerpo 12 y en tamaño DIN 4. El texto se presentará sin maquetar.

2.4. *Divisiones del texto*. Se recomienda que los artículos se dividan en apartados y subapartados, en el caso de ser necesario.

2.5. *Citas bibliográficas*. Se incluirán en el propio texto. Ejemplos:

.... según ha establecido Lechman (1973:43)

.... atendiendo otras propuestas (Kroeber, 1994:14-17)

La *bibliografía* se redactará al final del trabajo por orden alfabético. Ejemplo:

KROEBER, A. L. (1944): *Peruvian Archeology in 1942*. Viking Fund Publications. In *Anthropology* n. 4. Johnson Reprint Co. Nueva York.

LECHTMAN, H. (1973): «A tumbaga object from the High Andes of Venezuela». *American Antiquity*, 38 (4): 473-482.

LISTA (1881): «Lista de objetos que comprende la Exposición Americanista». *Congreso Internacional de Americanistas*. Madrid.

SNARSKIS, M. J. (1985): «Symbolism of gold in Costa Rica and its archeological Perspective», en J. JONES (ed.), *The Art of Precolombian Gold. The Jan Milbell Collection*: (23-33). Weidenfeld & Nicolson. Londres.

Las *fuentes manuscritas e impresas* deberán constar en cursiva y con la signatura completa (archivo, legajo, expediente, etc.)

2.6. *Notas a pie de página*. En el caso de ser necesarias se entregaran reunidas al final del manuscrito, numeradas en el mismo orden en que aparecen en el texto.

2.7. *Ilustraciones*. Para ser reproducidas en fotomecánica deberán presentar una buena calidad de reproducción y presentarse en soporte informático. Toda la documentación gráfica (fotografías, cuadros, tablas estadísticas, mapas...) se debe numerar correlativamente para su identificación, y se habrá de aludir a ella explícitamente en el texto (ejemplo, figura 1). Asimismo, deberá ir acompañada de su correspondiente leyenda, fuente y/o fotógrafo al final del trabajo.

2.8. *Entrega de Originales*. Para facilitar la publicación se entregarán dos ejemplares mecanografiados junto con un CD-rom con la versión digital del artículo, preferentemente en procesador de textos Microsoft Word. En el que se incluirán también los cuadros y el material gráfico.

2.9. *Fecha de recepción*. Aunque se aceptarán originales a lo largo de todo el año, el número del año en curso se cierra en mayo, por lo que para su publicación en el mismo es conveniente entregarlos antes de abril.

2.10. *Derechos de autor.* Una vez que el artículo es aceptado por la Revista, los autores ceden los derechos para publicar y distribuir el texto tanto en formato impreso como electrónico, así como para archivarlo y hacerlo accesible en línea. Los textos publicados son propiedad intelectual de sus autores y de la revista, y pueden ser utilizados por ambos, citando siempre la publicación original. Los textos podrán utilizarse libremente para uso educativo, siempre que se cite el autor y la publicación. Los lectores podrán distribuir el artículo en formato electrónico con fines no comerciales, citando la

fuente original. No se permite la reproducción o copia del archivo y su posterior publicación en otro sitio web, a menos que se disponga de la autorización expresa de sus autores y de la revista.

2.11. *Aceptación de originales.* El Consejo de Redacción revisará los originales presentados, aprobará o no su publicación y podrá sugerir al autor (o autores) las modificaciones que crea oportunas tanto formales como de contenido. Asimismo, cuando lo estime conveniente, podrá recurrir al arbitraje de personas de reconocido prestigio ajenas al Consejo de Redacción.



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE CULTURA