ANALES 5

MUSEO DE AMÉRICA 1997

Z-642

ANALES 5

MUSEO DE AMÉRICA 1997

MUSEO DE AMÉRICA

MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CULTURA
DIRECCIÓN GENERAL DE BELLAS ARTES Y BIENES CULTURALES

ANALES 5

MUSEO DE AMÉRICA 1997

AFRONTAR LA ESCASEZ: EL ESTUDIO DE LA AMERICA PREHISPANICA
Alfonso Lacadena García-Gallo 7

LA ASTRONOMIA COMO FUENTE: EL UNIVERSO MESOAMERICANO
Elena Ortiz García 17

EL ARTE MESOAMERICANO COMO FUENTE PARA EL CONOCIMIENTO DE LAS CULTURAS INDIGENAS
Juan José Batalla Rosado 43

EL INDIO EVANESCENTE. EL ESTUDIO DE LA AMERICA COLONIAL
José Luis de Rojas 53

SIMBOLOS DE PODER EN EL MEXICO ANTIGUO
Maarten Jansen 73

VIAJEROS HUNGAROS EN AMERICA. OBJETOS DE ETNOGRAFIA Y ARQUEOLOGIA AMERICANOS EN MUSEOS HUNGAROS
János Gyarmati, László Borsányi y Vilma Fözy 103

MAX ROYBAL, UN SANTERO DE NUEVO MEXICO EN EL MUSEO DE AMERICA
La identidad hispana a través de las imágenes religiosas
Ana Isabel Azor Lacasta 117

ORIGEN Y EVOLUCION DE LAS COMUNIDADES AFROAMERICANAS DE ESMERALDAS (ECUADOR): DATOS HISTORICOS Y GENETICOS
Cristina Martínez-Labarga 129

ACERCA DEL PATRIMONIO Y LA CULTURA
Araceli Sánchez Garrido 139

"MONAGUILLOS DEL CONSUMISMO: INTRODUCCION A LA ETNOPUBLICIDAD AMERINDIA"
Antonio Pérez 147

RELACIONES HISTORICO-ARTISTICAS ENTRE LA VENEZUELA COLONIAL Y EL REINO DE BOHEMIA (PAIS CHECO)
Pavel Stepánek 167

CINCO OBRAS DEL PINTOR CARAQUEÑO JUAN PEDRO LOPEZ EN CANARIAS
Carlos F. Duarte 175

ACTIVIDADES DEL MUSEO DE AMERICA 181

Consejo de Redacción
Paz Cabello Carro
Andrés Escalera Ureña
Concepción García Sáiz
Félix Jiménez Villalba
José L. Jordana Laguna
Nieves Sáenz Gracia
Araceli Sánchez Garrido
Ana Verde Casanova

Gestión Editorial
Carlos Luis Nieto Galindo

Correspondencia
Anales Museo de América
Avda. Reyes Católicos, 6
28040 Madrid

Subdirección General de Museos Estables
Museo de América

Avenida Reyes Católicos, 6 (Junto al Faro de la Moncloa)
Teléfonos: 91/549 26 41 y 543 94 37
Fax: 91/544 67 42
28040 Madrid

Ministerio de Educación y Cultura
Secretaría de Estado de Cultura
Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales

Edita: Centro de Publicaciones. Secretaría General Técnica

N.I.P.O.: 176-97-091-1
I.S.S.N.: 1133-8741
D.L.: M. 42.067-1997

Impresión
Gráficas Naciones, S.L.

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

Anales del Museo de América, 5 (1997): 7-16

AFRONTAR LA ESCASEZ: EL ESTUDIO DE LA AMERICA PREHISPANICA (1)

Alfonso Lacadena García-Gallo
Universidad Complutense de Madrid

Hablar de *América* -de las culturas indígenas americanas- como objeto de estudio (y aunque usemos la expresión más restrictiva de *América prehispánica*) es, para empezar, una barbaridad. Estamos hablando de un Continente sumamente extenso y de un lapso de tiempo que abarca entre treinta y quince mil años (la imprecisión temporal no es culpa mía, sino de la inexactitud con que se data el comienzo del poblamiento del Continente). Para hacernos una idea, imaginemos unos estudios generales que se ocupen del análisis de una región de extensión equivalente a Europa y Asia juntas, a lo largo de un periodo de tiempo que va desde finales del Paleolítico hasta -según las regiones (volveremos sobre este punto más adelante)- el siglo XX, es decir, englobando el Neolítico, la Edad Antigua, la Edad Media y en buena medida la edades Moderna y Contemporánea. Y es que todavía arrastramos un concepto generalizante y simplificado de América -por desgracia sancionado en los planes de estudios-, el cual responde a la imagen superficial y simplista que desde la Conquista -primero española, luego europea- se ha tenido del Continente americano, sus culturas y sus gentes. A los ajenos al mundo de los estudios de las culturas americanas esta generalización les puede parecer aceptable, al fin y al cabo son todos indios. A los que investigamos temas americanos, nos parece -o nos debería parecer- un disparate.

DEFINIENDO EL OBJETO DE ESTUDIO: SOBRE EL CALIFICATIVO PREHISPANICO

Pese a que a simple vista el calificativo *prehispánico* resulta inocente, en realidad esconde varias interpretaciones. Según demos a *prehispánico* un sentido literal o lato, según empleemos un criterio cronológico o según lo entendamos puntual o procesualmente, nuestro objeto de estudio se va a modificar de forma significativa, ampliándose o reduciéndose. Vayamos por partes.

Una utilización literal del término *prehispánico* nos puede conducir a situaciones absurdas. Como hay culturas indígenas americanas que no fueron afectadas por los reinos hispánicos y, por tanto, nunca conocieron un periodo histórico *hispánico*, difícilmente podemos pretender que en algún momento hayan tenido el carácter de *prehispánicas*. Si bien es cierto que el calificativo *prehispánico* reconoce el protagonismo cultural, lingüístico y político del elemento hispano -castellano y portugués fundamentalmente- en el proceso histórico que se inició con la expedición colombina, en muchos aspectos *preeuropeo* o *preneoamericano* sería más adecuado y preferible. Así no excluiríamos otros componentes, como el franco y el anglosajón (tra-

1 Agradezco a Ana Verde, Conservadora del Museo de América, la invitación a participar en este II Curso Fuentes del conocimiento de América. *Aproximaciones disciplinarias* (17-21 de marzo, 1997). A Juan José Batalla y al Dr. José Luis de Rojas, profesores del Departamento de Historia de América II de la Universidad Complutense de Madrid, agradezco el estímulo recibido en la reflexión de las ideas aquí expuestas, celebrando esta nueva oportunidad de colaborar juntos.

ducidos en francés, inglés, canadiense y estadounidense), que intervinieron con posterioridad de forma igualmente efectiva en la extensa región norte del Continente americano. Es indudable que no debemos utilizar literalmente el concepto de *prehispánico*, y no lo haremos aquí.

Desgraciadamente, la necesidad de reflexión y matización no desaparece tras esta llamada a la no literalidad del término *prehispánico*. ¿Cuándo debemos considerar que la América indígena ha cruzado el umbral que separa la realidad prehispánica de la hispánica? ¿Con qué criterios vamos a conceder a las distintas culturas indígenas americanas la *cualidad* de ser prehispánicas o hispánicas y, por tanto, de considerarlas o desestimarlas como objeto de estudio? La postura académica tradicional elige como criterio diferenciador de lo prehispánico y lo hispánico su ubicación antes o después de ciertas fechas en las que se produce determinado acontecimiento. ¿Qué acontecimiento es éste? El momento en que un indígena americano es *tocado* por un europeo, ya sea de forma real (apresado, conquistado, absorbido, reducido, contactado) o de forma figurada (por ejemplo, jurídicamente, o cuando es simplemente avistado).

La primera fecha clave con que nos topamos es el 12 de octubre de 1492, fecha de todos conocida, ya que sirve de punto de partida para calcular las celebraciones de los Centenarios. En esta fecha se produjo el desembarco de un grupo de castellanos en una playa de una de las islas antillanas y un acto jurídico de toma de posesión del territorio con arreglo al ordenamiento legal castellano vigente. Es preciso que nos demos cuenta de que esta fecha puede tener una lectura doble: si consideramos que marca el inicio de un proceso histórico que después se reveló como de gran trascendencia, la fecha sin duda es significativa y fundacional; pero si queremos interpretarla en términos de incidencia cultural inmediata, la fecha es irrelevante. Lo mismo podemos decir de otras fechas fundacionales, como la llegada de los puritanos del *Mayflower* a las costas de los actuales Estados Unidos.

Creo que todos podemos aceptar que es exagerado pretender que el primer desembarco de Colón convierta todo un Continente de la noche a la mañana de prehispánico en hispánico, y que es mejor considerar para cultura un momento propio de contacto con el elemento europeo. Pero aceptar esta puntualización razonable conlleva importantes consecuencias. Si consideramos las fechas de contacto o de conquista como el momento en que las culturas indígenas dejan de ser prehispánicas, encontramos que esta conversión de lo prehispánico en lo hispánico fue en realidad un proceso muy largo que comenzó el 12 de octubre de 1492 y que no finalizó, según las zonas, hasta varios siglos después.

Pensemos que tan *prehispánicos* son los taínos de la isla Española de 1491, un año antes del arribo de Colón -o los mexica de 1518, un año antes del desembarco definitivo de los castellanos en las costas del actual Estado mejicano de Veracruz, o los nez-percé de 1876, de Montana, Estados Unidos, un año antes de la rendición definitiva del jefe Joseph al General Miles a las puertas de Canadá-, como los kreen-akarore de 1972, un año antes de que la prensa brasileña publicara la noticia de su *descubrimiento* en el Estado de Pará. Amplias regiones de Estados Unidos y Canadá no fueron conquistadas hasta la segunda mitad del siglo XIX, y no menos amplias regiones de Brasil han sido conquistadas a lo largo de este siglo. Si

atendemos a las fechas de pacificación de tribus indígenas brasileñas por el S.P.I. -Botocudos, 1911; Kaingang, 1912; Xokleng, 1914; Umotina, 1918; Parintintín, 1922; Urubús-Kaapor, 1928; Xavantes, 1946; Kayapó-Kubén-Kran-Keng, 1952; Kayapó-Xikrín, 1953; Kayapó-Mentuktire, 1953; grupos tupí Parakanán y Asuriní, 1962 (Ribeiro 1971)- o si observamos sobre el mapa de Brasil los lugares en los que a comienzos de los años setenta se sospechaba -o se sabía a ciencia cierta por referencias de otros grupos ya conocidos- de la existencia de grupos indígenas que no habían tenido contacto con la sociedad occidental en su versión brasileña, vemos que un cierto número de grupos indígenas americanos han mantenido casi hasta el presente -casi hasta la celebración del Quinto Centenario del comienzo de la América hispánica- su condición de *prehispánicos*.

La frontera del Periodo Prehispánico de las culturas indígenas americanas no está necesariamente, según lo visto, en el Periodo Colonial (hispánico), sino que puede enlazar directamente con el periodo independiente de la Edad Contemporánea. Los periodos no se suceden en coordinación, empezando el siguiente donde termina el anterior, sino que se yuxtaponen. Puede haber grupos indígenas en el Periodo Colonial, sometidos nominalmente a la Corona española -y según ella-, que mantienen prácticamente intacto su acervo cultural prehispánico. Acabamos de tocar otro elemento importante de la discusión. ¿Y si prehispánico, en vez de responder a una ubicación cronológica respecto a un acontecimiento considerado fundacional, sirviera para calificar y describir una realidad cultural indígena americana como no modificada o aculturada por el elemento europeo? Si así fuera, resulta evidente que ni siquiera las fechas de contacto que hemos estado comentando no son las verdaderamente importantes. ¿Por qué la fecha 12 de octubre de 1492 ha de señalar la frontera entre lo prehispánico y lo posthispánico incluso para los grupos indígenas antillanos? Pensemos que, para los indígenas, el primer desembarco de los castellanos y la fundación del Fuerte Navidad justo antes del regreso de la flota a Castilla, fue poco más que anecdótico. Cuando los castellanos regresan por segunda vez a finales de 1493 y se encuentran arrasado el Fuerte Navidad, no debemos albergar ninguna duda de que se hallan frente a la misma realidad cultural no modificada de los indígenas isleños que se habían encontrado un año antes (con la probable salvedad de ciertas historias y chismes que se habrían incorporado al *corpus* oral de relatos locales).

Podemos enriquecer un poco más el debate si nos preguntamos además si no debemos considerar que existe una *gradación* en el carácter prehispánico -o si lo preferimos, en el hispánico- de los pueblos indígenas, una vez realizado el contacto. En ese caso el problema sería ahora establecer dónde radica la cualidad de prehispánico en una cultura indígena. ¿Qué porción del complejo cultural es el que nos indica sin ambigüedad la pertenencia de un grupo a uno u otro lado de la frontera de clasificación? ¿Es el vestido? ¿El idioma? ¿La tecnología? ¿Las prácticas económicas? ¿La organización política? ¿El mantenimiento de las estructuras de parentesco? ¿Las creencias religiosas? ¿Es la pureza racial? Desgraciadamente, no solemos considerar estos pasos en la gradación de la aculturación como piedras miliares que señalan una progresión en un mismo camino sino que los convertimos puestos de aduana que delimitan soberanías y legitiman esas formas de gobierno monocráticas que son las distintas disciplinas académicas.

Desde el punto de vista de la investigación, el rasgo principal que diferencia los grupos prehispánicos modernos sin contactar o recién contac-

tados de los grupos prehispánicos anteriores o contemporáneos a la llegada de los españoles es el procedimiento que vamos a tener que seguir para conocer sus realidades culturales respectivas y describirlas. No es más que un problema de fuentes de conocimiento y de métodos de investigación. Con los grupos prehispánicos modernos tendremos la excelente oportunidad de estudiarlos directamente, con encuestas y observaciones personales; a los grupos prehispánicos antiguos tenemos que estudiarlos indirectamente, a través de otras evidencias.

RECONOCIENDO LAS FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA AMERICA PREHISPANICA (2)

Fuente es todo aquello que pueda ofrecernos información acerca de nuestro objeto de estudio; todos aquellos *hechos* que -mediante los procedimientos apropiados y pertinentes a cada caso- podemos convertir en *datos*. En la búsqueda de estas fuentes de información interesa tener en cuenta algunas cuestiones:

– Aunque el objeto de estudio está delimitado en la cualidad -culturas prehispánicas- e incluso en el tiempo -fenómenos ocurridos hace milenios-, las fuentes que utilicemos para su estudio no tienen por qué estarlo necesariamente. Es decir, para el estudio de la América prehispánica del pasado no sólo sirven las fuentes que podamos datar como contemporáneas a la cultura, el periodo o el fenómeno estudiado.

Supongamos que queremos estudiar el poblamiento del Continente americano. Lo lógico -eso puede parecernos- es buscar las huellas tangibles de dicho poblamiento -esos hechos que vamos a convertir en fuente-, y por huellas tangibles entenderemos todos aquellos restos que sobre el paisaje dejaron los primeros pobladores y que con las técnicas actuales somos capaces de recuperar. La Arqueología será la especialidad a la que concederemos patente de corso para realizar la tarea: buscaremos sus útiles, analizaremos su tipología, reconoceremos sus campamentos de habitación e identificaremos sus áreas de actividad económica, incluso hallaremos escenarios de caza. Con un poco de suerte podremos deducir el tamaño de los diferentes grupos y seremos capaces de sugerir un modelo para describir su organización social e inferir su mundo de creencias. Buscaremos estos restos por todo el Continente sin ideas preconcebidas, dejándonos guiar por las evidencias, para que la antigüedad de los yacimientos y su distribución geográfica sean los que delaten sobre un mapa las rutas de entrada y penetración de los contingentes humanos a quienes con el tiempo bautizaremos como indios. Acudiremos incluso a otras disciplinas, como la Geología, la Paleontología y la Paleobotánica para reconstruir el medio físico, el clima, la flora y la fauna que fueron contemporáneos a esa primera aventura.

Esta es la forma de proceder lógica. Pero la búsqueda de información es incompleta si nos quedamos en el análisis de los restos datados en esa época. Hay otros hechos susceptibles de ser convertidos en fuente de información de este fenómeno estudiado, y otras disciplinas que ofrecen su metodología para extraerla (3). Podemos encontrar también restos tangibles del poblamiento originario de América -deliciosos ecos- en las poblaciones indígenas actuales, en las que podemos considerar dos elementos principales y convertirlos en dos nuevas fuentes de información: las lenguas y el

2 Recomiendo la lectura de *Acerca de la definición y uso de las fuentes. Una perspectiva americana*, del Dr. José Luis de Rojas de la Universidad Complutense de Madrid, presentada como ponencia el pasado año en este mismo foro del Museo de América.

3 Mucho se comprendió de los asentamientos africanos prehistóricos observando las costumbres de habitación y caza de los pueblos nómadas de cazadores-recolectores actuales; mucho se comprendió en la interpretación de los restos óseos de un yacimiento analizando el comportamiento de los depredadores vivos y las marcas de sus dientes en los huesos de los especímenes cazados. Tanto se comprendió, que uno de los primeros mitos en la interpretación de la prehistoria del hombre –el mito del homínido como gran cazador desde sus orígenes– se desmoronó ante el soplo de la evidencia de las nuevas fuentes de información: los homínidos no se habían comido los ejemplares de animales con cuyos restos óseos aparecían mezclados los suyos propios, sino que *habían sido comidos* junto con ellos por un tercero, por ejemplo un felino, ése sí un gran cazador (vid. Binford 1988, cap. 2, *¿Era el hombre un cazador poderoso?*, y cap. 3, *Vida y muerte en la charca*).

código genético. Efectivamente, estudios recientes realizados a partir de estas dos fuentes han apuntado -de forma coincidente- la existencia probable de tres oleadas bien diferenciadas en el Continente Americano: una primera migración que dio origen a la mayoría de los grupos que ahora conocemos, pertenecientes al grupo lingüístico amerindio, y que ocupan la mayor parte del Continente; una segunda que entró poco después y que originó a los actuales hablantes del grupo Na-Dené, ubicados en Norte-América; y una tercera y última más separada en el tiempo, y que dio origen a los hablantes de la familia eskimo-aleutiana, habitantes de la franja norte del Continente (*vid.* Greenberg 1988, Lathrap y Troike 1984 y Ruhlen 1994).

– Las fuentes han de considerarse como algo *dinámico*. Hay fuentes en potencia a la espera de que se descubran o de que se identifiquen como posibles fuentes. Las fuentes cambian con el tiempo, normalmente porque se enriquece su número, y asimismo cambián con el tiempo las disciplinas que se ocupan de su estudio conforme se depuran y desarrollan sus técnicas y metodologías.

– La información que puede proporcionar una fuente no se agota con la inquisición de una sóla de las especialidades: un dintel maya de madera tallada puede servir como fuente epigráfica si analizamos su texto escrito, como fuente iconográfica si estudiamos su representación y como medio de datación si sometemos una porción de su materia a la prueba del radiocarbono. Del mismo modo, según nuestros intereses podemos extraer del texto escrito información histórica o lingüística.

– No hay que confundir la fuente propiamente dicha con la disciplina que se encarga de su estudio. Es decir, la Arqueología o la Paleografía no son fuentes de la Historia. Fuentes son los los restos materiales de los yacimientos y los textos escritos. Arqueología y Paleografía son las disciplinas que nos permiten recuperar la información y prepararla para el análisis histórico.

Podemos presentar en cuatro grandes categorías las fuentes con que contamos para el estudio de la América prehispánica:

1) Los restos materiales

Resto material es, evidentemente, un concepto sumamente amplio, que comprende desde una pieza aislada, por ejemplo una punta de proyectil -recuperada en contexto o no-, hasta un yacimiento complejo, como las ruinas de una ciudad. Restos materiales son también una pintura mural o un códice. Son realidades físicas. El interés del investigador puede agrupar o disociar restos materiales entre sí, dependiendo de los intereses de su estudio, pudiendo analizar restos materiales individualizados, como lascas de piedra o fragmentos cerámicos, o unirlos en complejos de materiales, como grupos de habitación.

La Arqueología es la ciencia que se encarga de la recuperación y análisis de buena parte de los restos materiales. Su tarea no sólo es sacar a la luz el objeto material o complejo de materiales recuperado, sino explicar cómo ha llegado allí y en qué condiciones, cuál es, en definitiva, el contexto y la historia del hallazgo. Si la Arqueología fuera sólo recuperar objetos, no

se distinguiría en esencia el trabajo del arqueólogo y del saqueador. No debemos confundir *Arqueología* con *excavación*, el fin con el medio. Aquí queremos dar un tirón de orejas a la Arqueología entendida en el mal sentido, la que se contenta con la extracción de los restos materiales y su publicación, sin abordar el necesario -y nunca negociable- paso de la interpretación. Tengamos en cuenta que excavar sin interpretar es como considerar que la Etnohistoria se puede contentar y considerarse ciencia con el hallazgo de un libro en un anaquel y su publicación facsímil. Esos son los primeros pasos. La exhumación de un yacimiento arqueológico es como el hallazgo de un documento en un archivo. Ninguno de los dos trabajos es por sí mismo investigación histórica. Son el preludio, los prolegómenos. Sólo cuando interpretamos el material descubierto en los trabajos de excavación y utilizamos la información contenida en el texto paleografiado es cuando estaremos haciendo investigación histórica.

Ciertos restos materiales pueden agruparse en categorías específicas, dando entrada a otras disciplinas y otros especialistas, como los restos óseos humanos y animales, objeto de estudio de antropólogos físicos y paleontólogos, u otros restos orgánicos -por ejemplo los restos de comida absorbidos por el piso de estuco en una habitación-, objeto de estudio de especialistas en química. Otra categoría especial de restos materiales es la que constituyen los textos escritos, objeto de estudio de epigrafistas, paleógrafos y lingüistas, fuente importantísima por las características de la información que suelen contener, complementaria de la inferida por otros restos materiales. El acceso a la información contenida en estas escrituras es desigual en cuanto a su incidencia en la elaboración del discuso interpretativo de las respectivas culturas que la utilizaron, en parte por el distinto grado de conocimiento que tenemos de cada una de ellas, en parte por el contenido de los textos. Los textos mayas pueden ser paradigma de escritura útil; los textos zapotecos han de situarse hacia el otro extremo de la frustración por la casi total opacidad de sus textos; la escritura mexica ofrecerá pronto todo su potencial. Ni que decir tiene que textos escritos no son sólo aquéllos que emplean sistemas autóctonos de escritura indígena, sino que también pertenecen a esta categoría los textos realizados con el alfabeto latino llevado a América por los europeos.

2) Las lenguas

Los idiomas indígenas hablados actualmente o documentados desde el momento del contacto europeo son una fuente muy importante de información. La Lingüística es la encargada de su estudio. Si se busca reconstruir sus formas pretéritas, entrará en juego la Lingüística Histórica. La Lingüística Histórica nos puede informar acerca de qué grupos humanos han estado en contacto geográfico, qué comunidades han tenido preeminencia cultural, qué grupos son autóctonos o foráneos en un área determinada, qué antigüedad tiene la ocupación de un territorio por parte de los grupos que lo habitan, dónde situar la patria originaria de las diferentes familias de lenguas y qué rasgos culturales presentaban las distintas comunidades.

Estudio específico dentro de la lingüística es la Toponimia, fuente importantísima de información. (4)

3) Las poblaciones humanas

Como las lenguas, las poblaciones indígenas actuales son también fuente para el estudio de la América prehispánica. De su estudio se encarga

4 Dado que el estudio de las lenguas como fuente de la Historia no es tan popular como otras de las fuentes reseñadas, remito a una bibliografía básica donde se puede encontrar la metodología seguida e interesantes ejemplos aplicados: Campbell y Kaufman 1976; Ehret 1976; Greenberg 1988; Justeson et al. 1985; Kaufman 1976; Kinkade y Powell 1976; Ruhlen 1994.

la Antropología Física y la Genética de Poblaciones, analizando, respectivamente, las características físicas y el código genético de los sujetos estudiados. La Genética de Poblaciones se ha incorporado desde los años cincuenta a la investigación de la diversidad humana sobre el planeta. Las proyeccciones hacia el pasado de sus conclusiones y unas cada vez más depuradas y adecuadas técnicas de extracción de datos e interpretación hacen que se convierta en uno de los frentes científicos del que tendremos que estar sumamente pendientes en los próximos años.(5)

5 Tampoco la Genética de Poblaciones es muy conocida como fuente de la Historia. Ofrezco una relación de trabajos que pueden servir de guía introductoria para la iniciación en tan fascinante tema: Cann, Stoneking y Wilson 1988; Cavalli-Sforza 1992; Cavalli-Sforza y Cavalli-Sforza 1994; Lathrap y Troike 1984; Laughlin y Harper 1988; Wilson y Cann 1992.

4) La cultura observada

En este apartado podemos englobar todo aquel elemento perteneciente al acervo cultural indígena que ha sido observado por los europeos en cualquier época y ha sido registrado por cualquier medio de reproducción: textos escritos (crónicas, gramáticas, descripciones etnográficas, colecciones de relatos), reproducciones gráficas (dibujos, grabados), reproducciones fotográficas, reproducciones sonoras (cintas magnetofónicas), películas, etc. El testimonio de un cronista, el de un antropólogo, la fotografía de una vivienda, la filmación de un ritual, todo es susceptible de convertirse en fuente para el conocimiento del pasado prehispánico remoto o reciente de los pueblos. Las disciplinas que se encargan de obtener esta información son, entre otras, la Etnohistoria, la Antropología -que engloba subespecialidades como la Antropolgía Visual, de reciente desarrollo-, la Paleografía, la Iconología y la Lingüística.

Una misma disciplina puede ocuparse de varias fuentes, del mismo modo que en el estudio de una misma fuente pueden confluir disciplinas distintas. Ciertas especifidades serán necesarias en cada una de las disciplinas para adecuarse más eficazmente al análisis del objeto de estudio. Pero, en esencia, el trabajo paleográfico sobre un texto latino colonial no debe diferir del epigráfico sobre un texto jeroglífico indígena; el trabajo lingüístico sobre un relato indígena actual ha de ser el mismo que se realice sobre un texto maya logosilábico. La Traductología ha de ser ayuda de ambos. Si queremos reconstruir las sociedades pasadas prehispánicas debemos estar formados como un antropólogo que estudia las sociedades actuales; si queremos reconstruir el patrón de asentamiento de una cultura pretérita, debemos trabajar como un geógrafo, un demógrafo y un urbanista; o, al menos, si no conseguimos dominar de forma satisfactoria varias disciplinas simultáneamente, debemos saber dónde acudir para buscar la información que nos falta.

AFRONTAR LA ESCASEZ EN EL ESTUDIO DEL PASADO PREHISPANICO

Algunas de las fuentes para el conocimiento del pasado prehispánico son muy variables en número según las culturas, por ejemplo, las fuentes escritas en escritura indígena (miles de textos jeroglíficos mayas, frente a unas decenas de textos epi-olmecas). Las condiciones ambientales inciden de manera determinante en la conservación -y, por tanto, recuperación- de restos materiales, sobre todo los de carácter orgánico. Muchos testimonios etnohistóricos son prolijos al describir determinadas culturas indígenas y, en cambio, tremendamente superficiales y anecdóticos al referirse a otros. La calidad de ciertas fuentes -en cuanto a potencial de información- no depen-

de de la realidad observada, sino del interés y capacidad del informador. Algunas lenguas están excelentemente documentadas desde los primeros momentos de la Colonia hasta el presente -como el náhuatl, el maya yucateco o el quechua-, y de otras apenas podemos reunir un léxico de un centenar de palabras. Hay muestras antropométricas basadas en mediciones de más de un centenar de individuos y otras en menos de una docena. Hay comunidades indígenas especialmente mimadas por los antropólogos -como los tzotziles de Chiapas, México- y de las que existen multitud de publicaciones, y otras que han recibido apenas la visita de uno solo. Es en este contexto donde debemos situar la expresión afrontar la escasez: como asunción de la extraordinaria desigualdad.

La cultura es un hecho complejo y extraordinariamente rico en sus aspectos y manifestaciones. La descripción completa de las culturas indígenas prehispánicas sólo puede abordarse desde el conocimiento de esa totalidad de aspectos y manifestaciones, y en muchas ocasiones sólo contamos con una parte de esa totalidad: algunos de sus restos materiales, o algunas descripciones de su lengua, o una referencia marginal de una costumbre o creencia en una crónica, o una frustrante -por incompleta- monografía etnológica. Es también con este sentido como debemos entender afrontar la escasez: como asunción de la limitación, conscientes de que contamos con una parte pequeña del total de la información que hubiera sido necesaria para la reconstrucción del todo.

Pero no debemos nunca interpretar afrontar la escasez como expresión sinónima de resignarse a la pobreza de información, sino como el reto de la *interdisciplinariedad*. No hemos de olvidar que el objetivo de nuestras investigaciones es la elaboración de un discurso descriptivo e interpretativo de las culturas indígenas prehispánicas, el más completo y riguroso que podamos realizar. El problema es que somos con frecuencia especialistas en una cultura, en el mejor de los casos en un área cultural, pero normalmente al mismo tiempo estamos especializados sólo en una de las disciplinas susceptibles de ofrecer información. Es decir, no sólo tendemos a limitarnos a estudiar una única cultura -o peor lo podemos poner, a un periodo preciso en una cultura-, sino que además somos sólo arqueólogos, etnólogos, lingüistas, genéticos, antropólogos físicos, iconografistas, epigrafistas, paleógrafos o sociólogos. Nuestra formación, interés, capacidad y disponibilidad nos ha hecho limitarnos al análisis de una o unas pocas fuentes. Pero si somos conscientes de ello evitaremos presentar lo que sólo pueden ser versiones sesgadas de la realidad como si fueran la realidad completa, y creérnoslo.

Normalmente uno mira otras disciplinas como mira la gente que pasa por la calle en un día de lluvia desde la comodidad de un Café, generalmente con apatía, a veces con curiosidad, pero, desde luego, sin ninguna intención seria de salir a la intemperie. Además suele ocurrir que todo el rigor científico que nos exigimos a nosotros mismos y exigimos a nuestros colegas se desvanece cuando necesitamos -o nos conviene- emplear información de fuera de nuestro área o procedente de una especialidad distinta para apoyar una tesis determinada. Puede ser comprensible y disculpable que alcancemos resultados pobres -en cuanto a limitados- en la interpretación, por una pobreza de las fuentes; qué podemos hacer. Pero es injustificable que los pobres resultados sean consecuencia de nuestra pobreza como hermeneutas.

Es preciso que afrontemos el estudio de las culturas prehispánicas *imaginativamente*. Es decir, ávidos de información y de formación, sin dejar un solo rincón sin escudriñar, una sola posible fuente sin examinar, una sola disciplina, teoría o método de interpretación en los que iniciarnos curiosos. La interdisciplinariedad no es frecuente en los estudios prehispánicos americanos, donde cada uno es celoso guardián de su método y tradición y tremendo ignorante de las demás. Actitudes como ésta de Cavalli-Sforza -un *investigador de Genética de Poblaciones, uno de los primeros en aunar la* información genética, arqueológica y lingüística para la reconstrucción del pasado- han de empezar a ser comunes en nuestro campo de estudios mesoamericanos:

"Si conociéramos la historia de la humanidad, si mirando a un espejo mágico pudiéramos ver detrás de nosotros todo lo que han hecho las generaciones que nos han precedido, los datos de la arqueología y la genética *se podrían explicar mutuamente, porque está claro que la historia de la* humanidad es una sola. Dado que conocemos muy mal nuestro pasado y que las ciencias que lo estudian aportan a una sola verdad fragmentos distintos y a veces aislados, es importante lograr que puedan colaborar entre sí" (Cavalli-Sforza y Cavalli-Sforza 1994: 146).

BINFORD, Lewis (1988): *En busca del pasado*. Editorial Crítica, Barcelona.

CANN, Rebecca, Mark STONEKING y Allan WILSON (1988): Mitocondrial DNA and Human Evolution. *Nature*, Vol. 325, nº 1, pp. 31-36.

CAVALLI-SFORZA, Luca (1992): Genes, pueblos y lenguas. *Investigación y Ciencia*, Vol. 266, nº 1, pp. 4-11.

CAVALLI-SFORZA, Luca, y Francesco CAVALLI-SFORZA (1994) *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*. Editorial Crítica, Barcelona.

CAMPBELL, Lyle, y Terrence KAUFMAN (1976): A Linguistic Look at the Olmecs. *American Antiquity*, Vol. 41, nº 1, pp. 80-89.

EHRET, Christopher (1976) Linguistic Evidence and its Correlation with Archaeology. *World Archaeology*, Vol. 8, nº 1, pp. 5-18.

GREENBERG, Joseph (1988): *Language in the Americas*. Standford University Press.

JUSTESON, John, William NORMAN, Lyle CAMPBELL y Terrence KAUFMAN (1985): *The Foreign Impact on Lowland Mayan Language and Script*. Middle American Research Institute, Publ. 53, Tulane University, New Orleans.

KAUFMAN, Terrence (1976): Archaeological and Linguistic Correlations in Mayaland and Associated Areas of Meso-America. *World Archaeology*, Vol. 8, nº 1, pp. 101-118.

KINKADE, M. Dale, y J. V. POWELL
1976Language and the Prehistory of North America. *World Archaeology*, Vol. 8, nº 1, pp. 83-100.

LATHRAP, Donald, y Rudolph TROIKE (1984): Relationships between Linguistic and Archaeological Data in the New World. *Journal of the Steward Anthropological Society*. Vol. 15, nº 1, pp. 5-22.

LAUGHLIN, W. S., y A. B. HARPER (1988): Peopling of the Continents: Australia and America. *Biological Aspects of Human Migration* (Masete-Taylor y Laker, eds.), pp. 14-41, Cambridge University Press, Cambridge.

RIBEIRO, Darcy (1971): *Fronteras indígenas de la civilización*. Siglo XXI, México D.F.

RUHLEN, Merritt (1994): *The Origin of Language. Tracing the Evolution of the Mother Tongue*. John Wiley & Sons, Inc., New York.

WILSON, Allan, y Rebecca CANN (1992): The Recent African Genesis of Human. *Scientific American*, Vol. 266, nº 4, pp. 22-27.

Anales del Museo de América, 5 (1997): 17-42

LA ASTRONOMIA COMO FUENTE: EL UNIVERSO MESOAMERICANO

Elena Ortiz García
Universidad Autónoma de Madrid

INTRODUCCION

El ser humano ha sentido desde los albores de la civilización una atracción especial hacia el cielo y los astros que lo pueblan. Todas las civilizaciones han dedicado grandes esfuerzos a la observación y estudio de los cuerpos celestes, hasta el punto de que no conocemos civilización antigua que no haya desarrollado, en menor o mayor medida, sus conocimientos astronómicos.

En la antigüedad la astronomía era parte esencial de la vida. El movimiento diario del Sol servía de reloj natural y su movimiento anual proporcionaba la información necesaria sobre las estaciones. Era esencial en la agricultura, indicando los momentos de siembra y recolección. A su vez, las estrellas y constelaciones constituyeron el mejor método de orientación para comerciantes y viajeros hasta la aparición de la brújula.

Pero, debemos tener siempre en cuenta que la astronomía antigua estaba íntimamente ligada al mito, la religión y la astrología. Por ejemplo, los documentos calendáricos americanos nos revelan los grandes logros en matemáticas y astronomía que poseían estos pueblos, consecuencia lógica de su desarrollo evolutivo, sin embargo no tenían una finalidad en sí mismos, como ocurre en la actualidad con los conocimientos científicos, sino una función fundamentalmente ritual y adivinatoria. Una vez que el sacerdote-gobernante aprendió a predecir algunos fenómenos astronómicos, la astronomía se convirtió para él además en un instrumento de poder, pudiendo aparentar controlar e incluso provocar estos fenómenos.

La *arqueoastronomía*, que estudia el alcance y la práctica de la astronomía en las civilizaciones antiguas, trabaja con testimonios tanto escritos como arqueológicos e iconográficos. Para analizar estos datos que se hallan a nuestra disposición y comprender la complejidad de la astronomía antigua es indispensable previamente una comprensión clara de algunos conocimientos básicos actuales de astronomía posicional básica, y de esto nos ocuparemos en primer lugar.

CONCEPTOS ASTRONOMICOS BASICOS

Los antiguos no disponían de los avanzados instrumentos observacionales que poseemos en la actualidad, de modo que su estudio se basaba únicamente en lo que su propio ojo podía captar. Y estos son los fenómenos que nosotros debemos estudiar. Nuestro objetivo es reproducir el cielo que

los antiguos mesoamericanos pudieron haber observado. Para ello tenemos la suerte, en nuestra época, de disponer de datos muy precisos de la posición de los astros y de cómo dicha posición ha ido variando con el tiempo. Pero para poder emplearlos es necesario tener unos mínimos conocimientos de astronomía de posición.

Tipos de coordenadas

Lo primero que debemos conocer son las formas de expresar la posición en el cielo de un astro o, como se dice en el argot astronómico, cuáles son los sistemas de coordenadas empleados en la actualidad.

Sistema de coordenadas horizontales o altacimutales.

El sistema de coordenadas más inmediato que se le puede ocurrir a un observador del cielo es el que en Astronomía se conoce como *sistema de coordenadas horizontales*. El observador está situado en el centro, rodeado por la bóveda celeste, donde vemos proyectados los astros. El punto justo sobre su cabeza, en la bóveda celeste, es lo que se denomina el *cenit* (Z) y el punto opuesto a él, debajo de los pies del observador, es el *nadir*. El círculo perpendicular a las verticales el *horizonte del lugar*. Éste divide la esfera en dos hemisferios: el superior, donde se encuentran los objetos visibles desde el lugar, y el inferior o invisible. El círculo máximo que, pasando por el cenit, atraviesa los Polos terrestres es el *meridiano del lugar*.

La posición de un objeto celeste en la bóveda sólo requiere dos coordenadas: el *acimut* (A) del objeto, que es la distancia horizontal desde el Norte sobre la línea del horizonte del lugar y que se mide en sentido antihorario, y su *altura* (a) o distancia sobre el horizonte. También se utiliza la altura cenital (z) que no es más que la distancia desde el cenit, o lo que es lo mismo, 90°- a. El acimut puede tomar valores entre 0° y 360°, mientras que la altura se mide desde 0° a 90° hacia el cenit y desde 0° a -90° hacia el nadir.

El Polo Norte, que coincide en el momento actual aproximadamente con la posición de la *estrella Polar* (no confundir el Polo Norte geométrico con el magnético), se encuentra a una altura diferente en cada lugar de observación y esta altura es igual a la latitud de dicho lugar, φ. Si observamos desde el Polo Norte, la Polar estará en el cenit. Según nos acercamos al Ecuador, la Polar se hunde en el horizonte hasta que coincida con el punto Norte del horizonte al observar justo desde el Ecuador.

Debido a la rotación de la Tierra alrededor de su eje, aunque las estrellas están fijas en el cielo, las vemos moverse alrededor del Polo Norte en una trayectoria paralela al Ecuador, saliendo por el Este y poniéndose por el Oeste. De esta forma, la altura y el acimut de una estrella, observada desde un lugar determinado, varía a lo largo de la noche. Existen lo que denominan estrellas *circumpolares* siempre visibles. El área que ocupen estas estrellas circumpolares dependerá de la latitud a la que se encuentre el observador, de tal forma que en el Polo todas las estrellas visibles son circumpolares, mientras que en el Ecuador todas salen y se ponen. Para un mismo instante estas coordenadas también son diferentes dependiendo del

lugar desde donde se observe. Por ejemplo, desde el Polo Norte, se ve a las estrellas describir órbitas horizontales, sin variar su altura, mientras que en el Ecuador, su acimut no varía.

Sistema de coordenadas ecuatoriales

Con el fin de establecer un sistema en el cual las coordenadas de una estrella no varíen a lo largo de la noche, los astrónomos han ideado el *sistema de coordenadas ecuatoriales*, que no son más que el reflejo del sistema de coordenadas terrestres sobre la esfera celeste.

El plano horizontal es el plano ecuatorial y el Polo Norte es la contrapartida del cenit. La posición de una estrella viene dada por su declinación (δ), que es el ángulo vertical desde el Ecuador hacia el Polo y se mide en grados de 0 a 90° hacia el Norte y de 0 a -90° hacia el Sur; y por su *ascensión recta* (α), que es el ángulo medido desde el punto Aries (γ) a lo largo del Ecuador celeste, en dirección hacia el Este. El punto Aries es el punto de la esfera celeste por donde sale el Sol en el equinoccio de primavera y donde se cortan el plano del Ecuador y el plano de la Eclíptica, esto es, en el que la Tierra gira alrededor del Sol y, por tanto, donde vemos moverse al Sol a lo largo del año. La ascensión recta se suele medir en horas, minutos y segundos, en lugar de en grados, teniendo en cuenta que 24^h corresponden a 360°. Ambas coordenadas para una estrella se pueden considerar constantes a lo largo de la noche. Sólo varían, pero muy lentamente con los años, debido a la precesión de los equinoccios, es decir, a la variación de la inclinación del eje de rotación de la Tierra. Este fenómeno lo estudiaremos con más detenimiento más adelante.

Sistema de coordenadas eclípticas

Para el estudio de los planetas, debido a que su movimiento se realiza aproximadamente sobre la Eclíptica, es conveniente usar el sistema de coordenadas eclípticas. La Eclíptica, como hemos dicho, es el círculo sobre el que se mueve la Tierra en su traslación alrededor del Sol, por lo que coincide con el círculo aparente sobre el que parece moverse el Sol en su movimiento anual. En este sistema de coordenadas, el plano principal es el de la Eclíptica y el punto análogo al cenit es el *Polo Norte de la Eclíptica*. La posición de un planeta vendrá dada por su *latitud eclíptica* (β), ángulo medido desde la Eclíptica hacia el Polo, y su *longitud eclíptica* o ángulo sobre la Eclíptica desde el punto Aries hacia el Este. La latitud elíptica del Sol será cero.

Movimiento del Sol, la Luna y los planetas.

El Sol, la Luna y los planetas muestran un movimiento aparentemente irregular, en contraposición con las estrellas.

El Sol

El movimiento aparente del Sol en el cielo es una composición de dos movimientos separados. Primeramente, el Sol como todas los objetos

celestes sale por un punto situado hacia el Este y se pone por otro hacia el Oeste, debido al movimiento de rotación diario de la Tierra alrededor de su propio eje.

Pero además, debido a la traslación de la Tierra alrededor del Sol, a lo largo del año el Sol se mueve aparentemente sobre la Eclíptica, como ya hemos dicho, describiendo un círculo completo de 360° en un año trópico (365.2422 días). De esta forma, su altura en el cielo varía de un día para otro y vemos al Sol salir y ponerse en un punto diferente cada día, con lo cual las constelaciones parecen moverse respecto al sol a lo largo del año.

La determinación de los puntos de salida y puesta del Sol fue utilizada por los antiguos para establecer un calendario anual. A bajas latitudes, como es el caso de Mesoamérica, la variación de estos puntos sobre el horizonte es pequeña. Además, dicha variación no es constante a lo largo del año. En la época de los solsticios (etimológicamente, "el Sol se detiene"), cuando el desplazamiento del Sol sobre la Eclíptica es más o menos paralelo al Ecuador, el cambio de estos puntos día a día es muy pequeño, mientras que en los equinoccios es bastante apreciable. Un mecanismo que pudieron usar los antiguos para observar estas variaciones tan pequeñas es un par de cruces, una de alza y otra de mira. Con una distancia adecuada entre las varas, se podrían apreciar las variaciones cerca de los equinoccios.

La declinación del Sol, en su desplazamiento por la Eclíptica, varía entre +23° 26′ y -23° 26′, pasando dos veces al año por 0°. De esta forma, en la zona Tropical, donde la latitud de los lugares de observación es menor de 23° 26′, el Sol pasa por el cenit a mediodía dos veces al año, una al ascender el Sol y otra al descender, momento fácil de detectar porque los cuerpos no producen sombra. Para una latitud de 15°N, la diferencia entre los dos pasos por el cenit es de 262 días, lo que podría estar relacionado con la cuenta sagrada. Estos pasos debieron ser importantes en Mesoamérica, región situada en la zona tropical, y puede haberse utilizado para fijar fechas en el calendario agrícola. Para observadores situados justo en el Trópico esta fecha coincide con la del solsticio y sólo ocurre una vez al año. Según nos vayamos alejando hacia el Ecuador estarán más separadas y para una persona situada justo en él coincidirá con los días de los equinoccios.

La Luna

La variación anual de la Luna es bastante más compleja que la del Sol. Las fases de la Luna fueron seguramente el aspecto lunar más fácil de registrar. Son una consecuencia directa de las posiciones relativas de la Tierra, el Sol y la Luna. En el *plenilunio*, el Sol y la Luna se hayan en oposición, es decir, la Tierra se halla entre los otros dos astros; mientras que en *noviluni*o, se encuentran en conjunción, esto es, la Luna está entre el Sol y la Tierra. La Luna llena sale cuando se pone el Sol y permanece en el cielo durante toda la noche. Después va saliendo un poco después del ocaso solar y poniéndose antes de su orto. Cuando la Luna se ve en cuarto menguante o creciente, se haya en cuadratura con el Sol, esto es, los tres astros forman un ángulo de 90°.

El período de tiempo del ciclo completo de las fases se denomina *mes sinódico* o de las fases y su duración es de 29.53 días. En la antigüe-

dad se contaba como un período de 29 ó 30 días, tomando como comienzo, bien la Luna llena o la nueva. Los mayas lograron medirlo con bastante exactitud, como se demuestra en el empleo del glifo A de la serie lunar, como veremos. El período de rotación de la Luna en torno a su eje es igual al mes sinódico, es decir, a su período de traslación alrededor de la Tierra, razón por la cual tiene lugar el curioso fenómeno de que siempre nos muestre la misma cara a los observadores terrestres. Los antiguos mesoamericanos creían ver en esta cara un conejo como nos relata fray Bernardino de Sahagún y como es apreciable en algunos glifos mayas.

Otro período de tiempo importante en el estudio de la Luna es el *mes sidéreo*, es decir, el intervalo entre dos pasos sucesivos de la Luna por una misma estrella. Su duración es de 27.32 días, algo más corto que el sinódico. Debido a los decimales, si se observa a la Luna un día a medianoche en una estrella, la volveremos a observar ahí al cabo de 27 días a las 8 de la mañana, cuando ya ha amanecido. Es más sencillo observar un período de 3 veces el mes sidéreo, es decir, de casi 82 días.

Eclipses de Luna y de Sol

El impresionante fenómeno de los eclipses de Sol y de Luna tiene lugar cuando ésta última o la Tierra, respectivamente, se interponen entre el Sol y el otro astro.

Los eclipses solares totales tienen lugar por la feliz circunstancia de que la Luna es 400 veces menor que el Sol y que está 400 veces más cerca de la Tierra que el Sol. Por esta razón, el Sol y la Luna subtienden, aproximadamente, el mismo ángulo en el cielo.

Si el plano en el que la Luna gira alrededor de la Tierra coincidiese con la Eclíptica, es decir, con el plano en el que gira la Tierra alrededor del Sol, cada vez que hubiese Luna nueva tendríamos un eclipse de Sol y cada vez que hubiese Luna llena, habría un eclipse de Luna. Pero la inclinación de la órbita de la Luna respecto a la de la Tierra es de 5° 9'. De esta forma, los eclipses ocurrirán sólo cuando la Luna nueva o llena tengan lugar en los puntos donde la órbita lunar corte el plano de la Eclíptica (*nodos*) o en sus proximidades. El tiempo que tarda la Luna en volver al mismo nodo de su órbita se llama *mes dracónico* y son 27.212 días. Al mismo tiempo, el nodo va rotando de Este a Oeste sobre la Eclíptica, volviendo al mismo punto en 18.62 años. A su vez, el Sol se va desplazando sobre la Eclíptica de Este a Oeste, recorriendo toda la órbita en 1 año.

Sabiendo todo esto, la primera condición que se ha de cumplir para que se dé un eclipse es que el Sol y la Luna estén en la misma línea de visión y esto ocurre al cabo de 346.62 días o un año *dracónico*, es decir, el tiempo que tarda el Sol en volver al mismo nodo de la órbita de la Luna.

Además el eclipse solar sólo ocurrirá cuando tanto el Sol como la Luna estén en el mismo nodo, o cerca de él. No tienen por qué estar justo en el mismo nodo, puesto que, es suficiente que la Luna pase cubriendo una parte del Sol para que tenga lugar un eclipse parcial. Esta distancia máxima al nodo debe ser de 15.5° a cada lado del nodo, debido a los tamaños angulares en el cielo de la Luna y el Sol. De esta forma, si en la Luna nueva

el Sol está 15.5° antes del nodo ascendente, habrá un eclipse solar; 14.77 días después, en la Luna llena, la Tierra eclipsará a la Luna; y en la siguiente Luna Nueva, tras 29.53 días, el Sol habrá recorrido 29° hacia la izquierda en la Eclíptica y el nodo 1.5° hacia el otro lado, de tal forma que ahora la separación entre Sol y nodo será de 29+1.5-15.5 = 15°, con lo que volverá a tener lugar un eclipse parcial. En la mitad de un año dracónico (173.31 días) volveremos a tener la misma situación. Como el año dracónico es menor que el año trópico en 18.6 días, el Sol puede volver a acercarse al nodo ascendente y ocurrir otro eclipse parcial. **Así, en un año puede haber hasta 5 eclipses solares y nunca menos de dos.**

Las condiciones para que se dé un eclipse lunar son más rígidas, debido a que en la Luna llena sólo puede haber eclipse si el centro de la sombra de la Tierra se halla a menos de 10.6° de uno de los dos lados del nodo, debido al tamaño angular de la Tierra vista desde el satélite. La distancia total de 21.2° es recorrida por la sombra de la Tierra en 21.6 días, bastante menor que el mes sinódico. Así, **el número máximo de eclipses de Luna es de tres y puede no haber ninguno en el año**, pues la Luna no ha llegado en el siguiente paso por el nodo a la fase de llena.

Por tanto, vemos que los eclipses de Sol son más frecuentes que los de Luna. El problema es que los de Sol no son visibles más que en una estrecha franja de la superficie de la Tierra, mientras que en un eclipse total de Luna, ésta cae enteramente en la sombra de la Tierra, por lo que el eclipse es visible desde cualquier punto de la superficie terrestre donde haya salido la Luna. Como la longitud de la sombra de la Luna es aproximadamente igual a la distancia Tierra-Luna, la zona en la que se ve el eclipse total de Sol es muy pequeña y un poco más ancha la parcial (penumbra). Esta distancia es variable, por lo que a veces, la Luna subtiende un ángulo ligeramente menor que el tamaño del Sol. Cuando se da esta situación, la Luna no cubre del todo al Sol y el eclipse es *anular*. Si la sombra de la Luna alcanza la superficie de la Tierra, el eclipse de Sol es total. Al trasladarse la Luna alrededor de la Tierra, y rotar ésta, la sombra de la Luna barre la zona donde el eclipse será visible. Cuando la Luna se halla más próxima a la Tierra, el eclipse total puede ser visto hasta en una anchura de 300 Km y durar hasta 8 minutos. Sólo los observadores que estén situados en esta zona podrán ver el eclipse total. En una ancha banda alrededor de esta banda estrecha se observará un eclipse parcial. A veces, debido a la falta de alineamiento, la *umbra* (o zona más oscura de la sombra) no alcanza la Tierra. En este caso, veremos sólo la *penumbra* y, por tanto, sólo habrá eclipse parcial. Un eclipse solar se ve desde el mismo punto de la Tierra cada 200 ó 300 años.

En los eclipses lunares, la fase parcial, anterior al eclipse total, puede durar horas, y el eclipse total puede llegar a durar hasta una hora. Una pequeña fracción de la luz del sol es difundida en la atmósfera terrestre, por lo que la Luna no es totalmente invisible, sino que se observa con una tenue luz rojiza.

El método que podían usar los antiguos para predecir eclipses era observar recurrentemente a lo largo de mucho tiempo y analizar las periodicidades. Si se realiza este tipo de estudio para los eclipses de Luna, se observa que una vez ocurrido el primer eclipse, no se observa el segundo hasta unos seis meses o más después. El segundo suele ir seguido de un ter-

cero al cabo de seis meses. También, se puede ver que hay series de tres, cuatro o cinco eclipses seguidos de períodos en blanco. Las lagunas en una cadena de eclipses son debidas a que el eclipse es penumbral u ocurre durante el día. Cuando termina una serie de tres o cuatro eclipses, se puede buscar años más adelante para encontrar una nueva serie empezada uno o dos meses antes de la que se prevé por la serie anterior.

Si se analiza una tabla de eclipses solares y lunares, se observa que ocurren a intervalos de 163±1, 148±1, 177±1 y 14 ó 15 días entre sí. El último de estos intervalos es la mitad de un mes sinódico, y los demás son múltiplos enteros o semienteros de un mes sinódico (5.5, 5 y 6 lunaciones, respectivamente). Precisamente, los mayas empleaban una cuenta alterna de 5 y 6 lunas para predecir eclipses, como se ha observado en el Códice de Dresde. Los intervalos largos son los múltiplos enteros o semienteros del mes sinódico más cercanos a la mitad de un año de eclipses o año dracónico (173.31 días)

La predicción de los eclipses de Sol es más difícil, pues la frecuencia de su observación depende de la facilidad para notar un eclipse parcial. Los eclipses solares se repiten cuando concuerdan entre sí múltiplos enteros de períodos lunares y solares. Un mes sinódico son 29.53 días, período en el cual la Luna vuelve a ser llena. Un mes dracónico son 27.212 días, que tarda la Luna en volver al mismo nodo. La Luna llena eclipsada se producirá al cabo de un múltiplo entero de intervalos sinódico y semientero de dracónico. Ningún número cumple esta condición perfectamente, debido a los decimales, pero hay intervalos largos válidos. Los mayas pueden haber conocido varios de ellos.

El intervalo largo de este tipo más conocido es el **saros** ("repetición", en egipcio), descubierto por los caldeos. Es de 6585.32 días. Después de un eclipse solar, podemos esperar otro al cabo de 223 lunas nuevas y 242 meses dracónicos. Si el primero se produjo justo en el nodo, el segundo tendrá lugar 0.5° antes de que la Luna llegue al nodo, pues 242 meses dracónicos son aproximadamente media hora más largos que 223 meses sinódicos. Al cabo de 35 eclipses, la Luna se saldrá del nodo y terminará la serie. Además el saros es aproximadamente un número entero de años (18 años y 11 días), luego son eclipses estacionales, es decir, que la repetición del mismo eclipse en el siguiente saros tiene lugar en la misma estación del año.

No todos los eclipses del saros serán visibles desde el mismo lugar. Una serie comienza en latitudes polares sur y generalmente son parciales. Hacia la mitad hay más totales y anulares y se producen en latitudes medias. Al final se desplazan a regiones polares norte. También se producen cambios en longitud, pues, después de un eclipse saros, en el siguiente la Tierra habrá realizado un tercio de rotación (0.32 días), luego se verá 120° al este del anterior. Al cuarto eclipse, volverá al mismo punto. Por lo tanto en el mismo lugar de la Tierra se repite un saros cada 54 años y 33 días. El saros consta de 70 eclipses por ciclo, 41 de ellos solares y 29 Lunares.

Los planetas

El movimiento de los planetas es también cíclico, aunque algo más complejo. Ya los griegos denominaron a estos astros planetas por su movi-

miento errante respecto al fondo de estrellas fijas. Todos los planetas giran alrededor del Sol en órbitas elípticas, con éste en uno de sus focos. La Tierra ocupa la tercera posición en distancia al Sol. Mercurio y Venus son conocidos como *planetas interiores*, pues su órbita está más cercana al Sol, mientras que Marte, Júpiter, Saturno, Urano, Neptuno y Plutón son los *planetas exteriores*. Los dos últimos sólo son visibles con telescopio y Urano se encuentra en el límite de visibilidad a simple vista. La luz que nos llega de los planetas es simplemente la reflejada del Sol, como ocurre con la Luna. Los dos grupos se comportan en su movimiento en el cielo de maneras muy diferentes.

Planetas interiores o inferiores

Debido a que su órbita es interior a la terrestre, nunca se les ve más alejados del Sol que una distancia fija llamada *máxima elongación* (este u oeste) que es de 28° y 47°, respectivamente, para Mercurio y Venus. Como Mercurio se encuentra muy cerca del Sol, es mucho más difícil de observar. Las posiciones en las que la Tierra, el Sol y el planeta están alineados se conocen como *conjunciones*, siendo *inferior* cuando el planeta está entre el Sol y la Tierra y *superior* cuando es el Sol el que se encuentra entre la Tierra y el planeta. Cuando se hallan al oeste del Sol, salen antes que éste y aparecen como *estrellas matutinas*, mientras que si se encuentran al este del Sol, se ponen después que éste y se ven como *estrellas vespertinas*.

Al igual que para la Luna, tenemos, para los planetas, períodos *sinódicos* (tiempo entre dos pasos sucesivos por el mismo punto de su órbita respecto a la Tierra, p.e. por el punto de máxima elongación, esto es, es el período de las *fases*) y *sidéreo* (tiempo que tarda el planeta en dar una vuelta completa alrededor del Sol, o lo que es lo mismo, el que tarda en volver al mismo sitio respecto a una estrella fija). Para Venus son respectivamente 584.0 y 224.68 días y para Mercurio, 115.9 y 87.96 días. El primero es más largo por la diferencia entre el período sidéreo del planeta y el de la Tierra (365.25 días). Veremos cómo los mayas conocieron el período sinódico de Venus y lo dividieron en cuatro intervalos. Unían cinco de estos períodos, porque su suma está muy próxima a 8 años trópicos.

El movimiento total de Venus será como sigue. Si comenzamos en la posición de conjunción inferior, 71 días después alcanzarán la posición de máxima elongación. Tras otros 225 días llegará a la posición de conjunción superior y será invisible durante cerca de 8 semanas. Durante todo ese tiempo se presenta como estrella matutina y, a partir de entonces, aparecerá como estrella vespertina. Después de 216 días, se encontrará en la posición de máxima elongación oriental. Finalmente, tras 73 días, de nuevo estaremos en la conjunción inferior, durante la cual se hace invisible durante aproximadamente una semana, y Venus habrá completado un período sinódico. La primera aparición como estrella matutina se conoce como *orto heliaco*. En ese momento además presenta el mayor brillo, debido a su cercanía al Sol, y es el objeto más brillante en el cielo, exceptuando al Sol y la Luna. Este puede haber sido el fenómeno más importante entre los mayas.

Otra característica de la observación de los planetas interiores es que presentan fases al igual que la Luna, pero sólo son apreciables con telescopio. Cuando se encuentran cerca de la conjunción inferior, se ven

como *lúnula;* en la posición de elongación máxima, se les ve en *cuarto* y en la conjunción superior, se ven llenos. En la conjunción inferior, desaparecen y esta breve desaparición fue muy importante para los antiguos mesoamericanos.

Los planetas exteriores o superiores

Debido a que se encuentran más lejos del Sol que la Tierra, se les puede ver a cualquier distancia angular del Sol y sus períodos de revolución *sidérea* son mayores que el terrestre. Para el caso de Marte, que es el planeta exterior que pudieron haber observado los mayas, el período *sidéreo* es de 686.95 días, mientras que el período *sinódico* es de 779.9 días.

Hay tres posiciones respecto a la Tierra importantes en el movimiento de un planeta exterior: la *oposición,* que ocurre cuando la Tierra se sitúa entre el planeta y el Sol, momento en el cual el planeta sale en el ocaso por el Este y se sitúa en lo alto del cielo a medianoche; la *cuadratura* (cuando el ángulo formado por las direcciones planeta-Tierra y Tierra-Sol es de 90°) *oriental,* en que sale unas 6 horas después del Sol y se observa como estrella vespertina; la *conjunción,* cuando el Sol está entre la Tierra y el planeta y se hace invisible durante varias semanas, para reaparecer, pasada la conjunción, en el cielo de la mañana antes del Sol, en lo que se conoce como su *orto helíaco;* y finalmente la cuadratura *occidental,* en la que sale a medianoche. Completa el ciclo volviendo a la oposición.

En el momento de la oposición es cuando se puede observar el fenómeno del movimiento *retrógrado* respecto a las estrellas de fondo. El planeta aminora su velocidad hasta que parece detenerse. Luego regresa hacia el Oeste, vuelve a pararse y vuelve a reanudar su movimiento *directo* de Oeste a Este. Este movimiento retrógrado tiene lugar porque la Tierra rebasa a Marte en su órbita.

Los planetas exteriores no presentan cambios de fase, pero en la cuadratura se les puede ver con forma gibosa.

Tabla de períodos de los planetas visibles a simple vista

	P. Sidénero	*P. Sinódico*	*Desaparición*	*Estrella matutina vespertina*	*Mov. Retrógrado*
Mercurio	87.96	115.9	5/35	38/38	—
Venus	224.68	584.0	8/50	263/263	—
Marte	686.95	779.9	120	660	75
Júpiter	4337.00	398.9	32	367	120
Saturno	10760.00	378.1	25	353	140

Los intervalos sinódicos son fáciles de determinar, no así los sidéreos. En realidad para los astrónomos antiguos debían ser más importantes los

primeros y no hay razones para que tuvieran necesidad de calcular los segundos. Para determinar los períodos sidéreos es necesario, además de determinar el intervalo de paso sucesivo de un planeta por la misma estrella (*conjunción* con la estrella), registrar la posición del Sol con respecto a esos fenómenos.

Otros fenómenos observables

Cometas

Estos objetos celestes recorren órbitas muy elípticas y muy inclinadas respecto a la Eclíptica alrededor del Sol. Están formados por un núcleo sólido de roca y hielo de varios elementos entre ellos agua. Al acercarse al Sol es calentado, el hielo se evapora y forma la *cabellera* observada, que empujada por el viento solar en dirección opuesta al Sol, hace surgir la *cola*. Algunos de ellos regresan cíclicamente hacia el Sol. Salen desde la nube de *Oort*, más allá de la órbita de Plutón, donde se encuentran hasta que inician su órbita elíptica. En su trayecto se pueden ver afectados gravitatoriamente por los planetas jovianos y forzarle a que su órbita elíptica sea más cercana al Sol, en cuyo caso su visibilidad desde la Tierra será cíclica. Fueron observados por los mesoamericanos, que los representaban como estrellas sobre un fondo azul humeante. Su aparición se consideraba de mal agüero.

Meteoritos o estrellas fugaces

Se trata de gránulos de material sólido del tamaño de granos de arena que entran a gran velocidad en la atmósfera terrestre. Se calientan por fricción con ésta hasta ponerse incandescentes y evaporarse, dando lugar al destello fugaz que vemos. Cuando su tamaño es de unas decenas de centímetros, se les conoce como *bólidos*. Se pueden observar todas las noches, pero especialmente cuando la Tierra atraviesa la zona por la que ha pasado un cometa, que puede haber diseminado este material.

Supernovas

En la fase final de algunas estrellas, éstas pueden explotar originando una supernova. En una zona del cielo en la que antes no había nada significativo, de repente, aparece con un brillo tal que en algunos casos puede llegar a ser visible de día. El brillo máximo puede durar sólo unos días. El ejemplo más brillante del que se tiene constancia es la de 1054 d.C. en la Nebulosa del Cáncer. Superó en brillo a Venus durante la primera semana y fue observada por los Chinos.

La Vía Láctea

Se trata ni más ni menos que de nuestra propia Galaxia, vista de canto desde nuestra posición en un borde de la misma. Se observa como una banda de unos 10° de anchura de luz difusa, que atraviesa todo el cielo con un ángulo de 62°, respecto al Ecuador celeste. Se aprecia mejor cuando atraviesa el cielo de Norte a Sur en verano. Los mayas la imaginaban como

el cordón umbilical que unía el cielo con el inframundo y las civilizaciones andinas se basaban en ella para su orientación básica.

Factores que afectan a la determinación de orientaciones astronómicas.

La determinación del orto y ocaso de los objetos, muy importante para los astrónomos mesoamericanos, se ve afectado de varios fenómenos, que debemos conocer si queremos estudiar la posibilidad de su observación por los antiguos.

Precesión

El movimiento de rotación de la Tierra es como el de una peonza. Su eje de rotación gira a su vez en torno a un punto del cielo, por lo que la posición del Polo viaja entre las estrellas. Por esta razón, también varía la inclinación del Ecuador respecto a la Eclíptica y su corte con éste, el punto Aries γ, que se mueve en dirección oeste sobre la Eclíptica unos 50" por año, realizando un ciclo completo a través de las constelaciones en 26.000 años. Este es además el punto donde se encuentra el Sol en el equinoccio de primavera, cuando su declinación es 0°. Actualmente, el 21 de Marzo, el Sol está en la constelación de Piscis. Hace 2.000 años estaba en Aries, de ahí su nombre. En la época del Imperio Egipcio estaba en Tauro, hecho simbolizado en la iconografía egipcia. De esta forma, aunque actualmente la Polar coincida más o menos con el Polo Norte, no fue así anteriormente.

Debido a la precesión de los equinoccios, las coordenadas ecuatoriales de una estrella, α y δ, varían a lo largo de los años. Se produce, así, una variación del acimut de salida y puesta del cuerpo, apreciable a lo largo de los siglos, razón por la cual, al determinar, por ejemplo, las orientaciones astronómicas de los edificios, es importante conocer arqueológicamente la época de su construcción, para establecer las coordenadas en ese momento de los objetos posiblemente vinculados a ella.

Los astrónomos antiguos pudieron haber determinado la precesión observando cómo variaba la fecha del año en que las estrellas brillantes pasaban por el orto helíaco (primera aparición de una estrella tras su conjunción con el Sol). El Sol, la Luna, y los planetas no se ven afectados por la precesión, pero sí por el hecho de que, por la misma razón, la inclinación de la Eclíptica respecto al Ecuador ha ido disminuyendo unos 40" por siglo, lo que ha producido variaciones apreciables del acimut de salida y puesta del Sol durante los cinco milenios anteriores.

Refracción

La luz procedente de la estrella atraviesa la atmósfera y se ve afectada por la refracción, con lo que varía su ángulo y nos da la apariencia de que la estrella está más arriba de su posición verdadera. Este efecto es mucho más acusado cerca del horizonte, pues miramos a través de más atmósfera, pudiendo llegar a ser la diferencia de más de medio grado. En observaciones en zonas elevadas sobre el nivel del mar, la corrección es menor, pues la capa de atmósfera es más delgada. Por esta razón es impor-

tante conocer la altura del sitio que se estudia. Además, un objeto que se ponga seguirá una trayectoria más al norte y más curvada de la que debería seguir en ausencia de atmósfera. También se le ve salir más al norte.

Por otro lado el efecto es más acusado a mayores latitudes en las que las estrellas forman ángulos más pequeños con el horizonte. En el valle de México, en el horizonte, la variación de azimut por refracción es de apenas 12'. También es más acusada para estrellas que salen y se ponen cerca de los puntos Norte y Sur del horizonte.

Extinción

Además del efecto anterior, la atmósfera produce otro fenómeno no menos importante para la determinación del orto y ocaso de los objetos: lo que se conoce por **extinción atmosférica**. Su efecto no es más que la absorción de parte de la luz que nos viene de las estrellas. Es variable y depende de muchos factores como son la cantidad de polvo en la atmósfera, nubes y actualmente las luces artificiales y la contaminación. Para las estrellas más brillantes no es importante, pero para objetos menos brillantes que magnitud 2 puede llegar a producir la total extinción a alturas menores de unos grados sobre el horizonte. Esto ocurre, por ejemplo, para Alción (de magnitud 2.9), la estrella más brillante de las Pléyades. Aproximadamente, y en condiciones muy buenas, la altura de la primera aparición de una estrella es el valor de su magnitud en grados.

Altura del horizonte visible

Generalmente, los lugares desde los que se observa presentan un horizonte tachonado de montañas, no es un horizonte plano como podría ocurrir en el mar. Esto ocurre por ejemplo en los lugares arqueológicos del Centro de México. En ese caso, el acimut del orto o el ocaso no será el calculado teóricamente, habrá que corregirlo midiendo las elevaciones y depresiones del horizonte local. Las elevaciones producen un desplazamiento hacia el Sur del acimut del orto o el ocaso, mientras que las depresiones lo producen hacia el Norte.

ASTRONOMIA EN MESOAMERICA

Analizaremos en esta sección los resultados obtenidos gracias a la aplicación de los conceptos astronómicos, explicados anteriormente, en el área mesoamericana. Veremos cómo los antiguos mesoamericanos poseían amplios conocimientos astronómicos y fueron excelentes observadores, aunque el empleo de estos conocimientos fue siempre con fines ritualísticos y religiosos, íntimamente relacionados con la astrología.

Pero para el estudio de los conocimientos astronómicos en estos pueblos debemos apoyarnos en otras fuentes a nuestro alcance. La principal de ellas ha sido hasta ahora la escrita: crónicas y códices. La primera de ellas nos presenta una información muchas veces sesgada por los propios conocimientos de Occidente en aquella época, por lo que siempre hay que tener presente la visión del cosmos de los españoles del Renacimiento que compi-

laron la información mesoamericana cuando se analizan las crónicas. La segunda es muy escasa, debido a la quema realizada por los españoles y a la destrucción inevitable del tiempo. Pero además en los últimos tiempos se han comenzado a emplear otras dos fuentes que proporcionan datos silenciados en las escritas o que las complementan. Estas son la etnografía y la medida de orientaciones de edificios y sitios arqueológicos, buscando su relación con fenómenos astronómicos.

El registro etnográfico contemporáneo ha dado hasta ahora importantes resultados en la comprensión de la Astronomía antigua, pues muchos de sus conocimientos han perdurado en los pueblos y comunidades indígenas, a pesar de los cambios radicales que se produjeron en la organización económica y política tras la conquista. Por ejemplo, entre los Mayas Chortís aún hoy existen observatorios del Sol central. Marcan por donde sale o se pone el Sol en relación a algún detalle del paisaje en los días de paso por el cenit. Consideran el Este y el Oeste como los puntos por donde sale y se pone el Sol en estos días. El primero de estos pasos además precede a las lluvias de final de Abril, momento en el que hay que realizar la limpieza de las campos para la siembra, y el segundo indica lluvias con vientos. Para anunciar el paso del Sol por el cenit emplean las posiciones relativas de Orión, las Pléyades y la Cruz del Sur.

Los mesoamericanos concebían el universo compuesto por capas, cada una de las cuales contenía una categoría celeste: Tierra, Luna, estrellas, Sol, continuando hasta trece niveles, en el último de los cuales se encontraba Omecìhuatl-Ometeuctli, madre y padre de todos los dioses y hombres. Hacia el inframundo había otros nueve niveles, contando también la Tierra.

Técnicas de observación

Sobre las técnicas de observación astronómica podemos obtener información de algunos códices. Por ejemplo, en el Códice Mendoza vemos cómo el astrónomo observa el cielo a simple vista, que está representado como un semiesfera invertida tachonada de ojos semicerrados, las estrellas, y según nos narra la glosa eran como relojeros: decían la hora por las estrellas. También se puede apreciar a otro astrónomo mirando al cielo en el Códice de Madrid.

En otros se nos indica que ciertos templos servían para la observación astronómica. Celia Nuttal sugirió que el par de varas cruzadas, que aparece sobre el suelo de algunos templos en los códices, pudo haber funcionado como dispositivo de observación. Con un par de varas, una de mira y otro de alza, se puede determinar la posición de un objeto celeste con bastante precisión. El astrónomo puede determinar su ciclo al volver este objeto al mismo sitio. Un punto del paisaje puede funcionar como un mira natural. El edificio observatorio debería haberse orientado en un dirección determinada para poder observar el fenómeno. Esta vara aparece a veces relacionada con el juego de pelota y éste ha aparecido en algunas ocasiones como una constelación. En algunos códices en su lugar aparecen un par de piernas con la misma función que las varas. Por desgracia no se ha conservado ninguno de estos instrumentos, ni se tienen suficientes testimonios etnográficos. Marteen Jansen y colaboradores han sugerido que este par de varas o de piernas es un topónimo, pero aún queda la incógnita de por qué

en algunas ocasiones aparecen los dos elementos sobre el mismo edificio. Si se tratara de un topónimo sería una redundancia.

Otro códice, el Bodley, nos habla de ofrendas y sacrificios realizados durante la construcción de observatorios, que aparecen tachonados de estrellas y a veces en el centro estrellas, constelaciones, Venus o el Sol.

Matemáticas y calendario.

La cronología fue uno de los motivos básicos para el desarrollo de la Astronomía. Su importancia queda patente por el hecho de que para los mayas una sola palabra *k´in* significaba tiempo, día y Sol. El diseño del propio glifo de k'in probablemente hace referencia a las cuatro posiciones extremas del Sol en el horizonte: la salida y puesta en los puntos más al Norte y más al Sur.

En los calendarios prehispánicos que han sobrevivido hasta nuestros días podemos observar la estrecha unión entre el espacio y el tiempo en la cultura de estos pueblos. Lo dividen en cuatro direcciones más el centro. Cada dirección del mundo estaba asociada a un dios, un color, un árbol, un ave y un ritual. Además a cada dirección se le asignan unos días del año ritual. Las direcciones en maya se denominan *lik´in* (en que sale el Sol, el Este), *chik´in* (donde el Sol se pone, el Oeste), *xaman* (a la derecha, el Norte), *nohol* (a la izquierda, el Sur). Estos dos últimos parecen indicar que el Oeste era una dirección privilegiada, pues la única forma de que aparezcan a derecha e izquierda, respectivamente, es que se observen desde el Oeste. La quinta dirección es el centro *yaxk´in*, que es el cenit, por el que pasa el Sol en estas latitudes tropicales, donde se desarrollaron estas culturas.

Para la interpretación de los posibles datos astronómicos presentes en los textos mesoamericanos, es necesario primeramente familiarizarse con sus matemáticas. Alrededor del 500 a.C. surgió en Mesoamérica, probablemente en la región de Oaxaca, un sistema de numeración que empleaba únicamente 3 símbolos: un punto equivalía a 1, una barra horizontal a 5 y una diversidad de símbolos representaban el cero. En ocasiones los mayas sustituían los puntos y las barras por sus equivalentes de cabeza e incluso por formas humanas de cuerpo entero. En la zona del Centro de México, los mexicas usaron sólo el punto, una bandera (*pantli*) para 20, una especie de cabellera *(tzontli*) para 400 y una bolsa de copal para 8.000. La introducción del cero en un sistema numérico facilita enormemente las operaciones matemáticas, sobre todo, cuando el sistema además es posicional, esto es, el valor de un número y su aportación al total depende de su posición en la serie. Este es el sistema que nosotros utilizamos en la actualidad Por ejemplo en nuestro sistema si tenemos el número 21, el 2 tiene un valor de 2x10, por estar colocado en la segunda posición empezando por la derecha. La diferencia es que entre los mayas los números se colocaban en vertical, en vez de en horizontal. La segunda diferencia es que nuestro sistema es decimal, mientras que el mesoamericano era *vigesimal*, esto es, se pasaba a una unidad superior tras completar 20 de la anterior. Tal sistema probablemente tenga su origen en la costumbre de usar las manos y los pies para realizar los cómputos.

Rueda Calendárica

Los mesoamericanos utilizaron dos tipos de calendario: el calendario ritual, llamado *Tzolk'in* por los mayas y *Tonalpohualli* por los mexicas, de

260 días y el calendario de 365 días o año vago, que recibía el nombre de *Haab* entre los mayas y *Xiuhpohualli* entre los mexicas.

El primer ejemplo de calendario de 260 días aparece en Monte Albán alrededor de 600 a.C. Consiste en 20 nombres de días alternando con los numerales del 1 al 13. No se ha descubierto aún el origen de este calendario, que no aparece más que en Mesoamérica. Se han propuesto como posibles explicaciones que tres medios años de eclipses corresponden a dos tzolkines, que el intervalo real de aparición de Venus como estrella matutina es de 263 días y que el período sinódico de Marte son 3 períodos de 260 días, así como su relación con el intervalo que separa el paso del Sol por el cenit en la zona maya meridional, pero no se tienen pruebas de que ninguno de estos fenómenos haya dado origen a este calendario. Otra explicación plausible se basa en el período de gestación de la mujer.

El segundo tipo de calendario se formaba alternando 18 nombres de meses con los numerales del 0 al 19, para dar un total de 360 días, que se completaban con 5 días llamados *uayeb* entre los mayas y *nemontemi* entre los mexicas, considerados como aciagos. Parece haber evidencias de que los mayas conocían la duración del año trópico, 365.25 días, por los múltiplos de este intervalo encontrados en textos glíficos, pero no hay pruebas de que hicieran la corrección de los bisiestos, a pesar de la afirmación en este sentido realizada por el cronista Diego de Landa (1985: 103).

Las dos ruedas, calendario ritual y año vago, se combinaban para nombrar un día, repitiéndose, de esta forma, una fecha cada 52 años vagos o 73 años rituales. A este período se le conocía como la *atadura de años* o *xiuhmolpilli* entre los mexicas. No se conoce el nombre que utilizaban los mayas. Era de gran importancia y en él se celebraba la fiesta del Fuego Nuevo. Cada período de 52 años se dividía en 4 partes de 13 años con un portador del año diferente. En el Códice Fejérváry-Mayer aparece el portador del año encima de cada ave. En cuatro de los intersticios entre pétalos aparecen los cinco nombres de días asociados a esa dirección, en los demás aparecen ríos de sangre con las distintas partes del cuerpo asociadas a la dirección. Se comienza al Este con 1 *àcatl* y tras recorrer 360 días llegamos a *tècpatl*, portador del segundo año, el tercero es *calli* y el cuarto *tochtli*. Así alcanzamos de nuevo a *àcatl*.

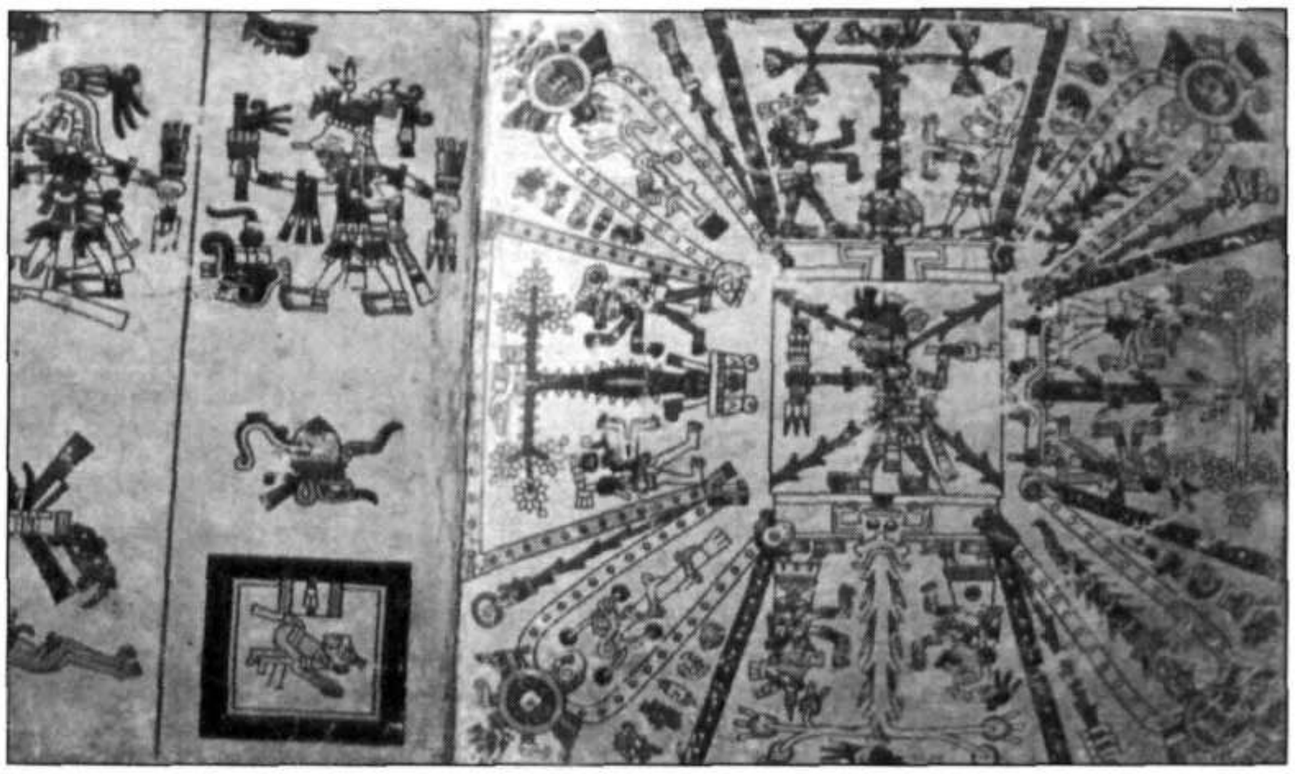

Fig. 1. Calendario en el Códice Fejérváry-Mayer donde se aprecia la división del tiempo y del espacio en 5 partes, asignando a cada una unos días del calendario ritual, un árbol, un ave y unos dioses.

La Cuenta Larga

Los antiguos mayas, exclusivamente entre los mesoamericanos, introdujeron además hacia el 150-300 d.C. otro tipo de calendario, conocido como cuenta larga, con el fin de distinguir eventos separados 52 años. Para ello, modificaron ligeramente su sistema de numeración, sustituyendo el valor de la tercera posición por 18 en lugar de 20, de tal forma que se puedan obtener 360 días en lugar de 400, más cercano al año trópico de 365.25 días.

De esta forma cada posición en la cuenta calendárica quedaba como sigue:

1 día = 1 k´in
1 uinal = 20 k´ines
1 tun = 18 uinales = 360 k´ines
1 katún= 20 tunes = 7.200 k´ines
1 baktún = 20 katunes = 144.000 k´ines

Así, por ejemplo, una fecha 3.11.8.0.9 (3 baktunes, 11 katunes, 8 tunes, 0 uinal y 1 k'in) serán 514089 días. Las fechas de cuenta larga mayas comienza en un pasado remoto correspondiente al 0.0.0.0.0 y van añadiendo días hasta completar un ciclo de 13 baktunes, 13.0.0.0.0, unos 5100 años, que representa una época de creación. La época actual comenzó en 4 Ahau 8 Cumkú. Todavía no hay un acuerdo en la correlación entre nuestro calendario y la cuenta larga, pero la más aceptada es la que da el comienzo al 12 de agosto de 3113 a.C. para el 0.0.0.0.0 de la era actual, propuesta por Goodman, Martínez y Thompson.

Este concepto de destrucción y renacimiento cíclico es una característica de todas las civilizaciones mesoamericanas. En la Piedra del Sol, se observan cuatro tableros que representan cada una de las épocas por las que ha pasado el mundo: los gigantes devorados por jaguares, huracanes que acabaron con la segunda época, la tercera terminada por la lava y la cuarta acabada con un diluvio, que hicieron a los hombres transformarse en peces. La época actual es la del movimiento.

Serie lunar o suplementaria

La Luna, que tanta influencia ha tenido en los calendarios del Viejo Mundo, también fue observada y empleada en las expresiones cronológicas mayas. En las inscripciones, además de la cuenta larga y el Tzolk'in y el Haab, se indicaba lo que se conoce como serie lunar. El astrónomo J.E. Teeple fue el primero en reconocer en una serie de glifos lo que Diego de Landa había descrito como una de las maneras de contar el tiempo por los mayas, en meses de "a 30 días, que se llaman U, que quiere decir Luna, la cual contaban desde que salía nueva hasta que no aparecía (Landa 1985: 103)". Esta serie de glifos dan información sobre la Luna en esa fecha.

Primeramente aparece el llamado *glifo G*, que no es Lunar, simplemente indica el dios que regía esa noche. En total son 9 diferentes, conocidos entre los mexicas como los 9 Señores de la Noche. Le siguen los glifos *D* o *E* que se usaban para señalar la edad de la Luna contada a partir de la Luna Nueva anterior. El D es una mano más un coeficiente de 0 a 19 e indi-

ca la edad de la Luna si ésta es menor de 20 días. El E, con el glifo de Luna más el coeficiente de 0 a 9, se empleaba cuando la edad pasaba de 20 días. El glifo *C* indica el número de lunación en un ciclo de seis lunas. Le siguen los glifos *X* y *B* de los que no se conoce bien su significado. Por último, aparece el glifo *A*, que lleva un coeficiente 9 ó 10 y nos indica si la lunación es de 29 o 30 días, puesto que el período sinódico de la Luna es de 29.5 días.

Observación de eclipses

Los antiguos mayas dedicaron especial atención al Sol y la Luna, como ya hemos visto, y pudieron llegar a predecir eclipses, como ha quedado demostrado al estudiar la tabla de eclipses que aparece en el *Códice de Dresde*, escrito en el Norte de Yucatán hacia el S. XI.

Dicha tabla comienza en la páginas 51 del códice, extendiéndose hasta la 58. En ella parecen los números 177 y 148 repetidos una serie de veces, que van siendo sumados a unos números iniciales. Estos números corresponden a 6 y 5 lunaciones, respectivamente, y, como ya vimos más arriba, están relacionados con los intervalos en los que pueden ocurrir los eclipses, el primero de ellos aproximándose mucho a medio año de eclipses (173.5 días). El segundo número se necesita para hacer la corrección a los 177 días para obtener los eclipses lunares. El número total de días en la tabla es 405 lunas o unos 33 años.

Comparando con los eclipses visibles en Yucatán, se puede observar que, los intervalos de tiempo deducidos en esta tabla, coinciden con los intervalos en los que tuvieron lugar eclipses en la época en que pudo haber sido confeccionado este códice.

En la página 52, además, aparecen una serie de fechas de cuenta larga, tres de las cuales, una vez corregido un posible error del escriba, están separadas 15 días. Esto nos habla en este contexto de un eclipse de Sol, seguido 15 días después por uno de Luna y, finalmente, transcurridos otros 15 días, por otro de Sol, como vimos antes que podía ocurrir en casos excepcionales en que el primero de ellos ocurre a 15° del nodo.

El planeta Venus

Hubo otro objeto celeste que recibió una atención muy especial de los antiguos mesoamericanos: el planeta Venus. Diego de Landa es de nuevo quien nos relata que "regíanse de noche para conocer la hora por el lucero *(Venus)*, las cabritillas *(Pléyades)* y los astilejos *(Géminis)* (Landa 1985: 103)". Era conocido entre los mayas como *noh ek* (gran estrella), *chac ek* (estrella roja), *sastal ek* (estrella brillante) y *xux ek* (estrella avispa). El simbolismo de Venus se ha identificado en todo tipo de inscripciones: en códices, en vasijas, en estelas. Llegó a alcanzar entre los mayas tal importancia que algunas guerras se realizaban basándose en momentos que marcaban las posiciones estacionarias de este planeta (Carlson 1990) y el momento más temido era su primera aparición tras la conjunción inferior.

Pero el máximo logro se encuentra en el Códice Dresde en las páginas 24, que aparece en esta posición porque fue mal colocada en la reen-

cuadernación, y 46 a 50. La función de esta tabla debe haber sido servir de advertencia para las apariciones de Venus con fines religiosos. La página inicial es una especie de manual de uso consistente en múltiplos del período de tiempo de la tabla completa y fechas de serie inicial, correspondientes al punto de entrada en la tabla. La mayoría de las páginas restantes tratan sobre el ritual de Venus. En la parte inferior de las páginas aparecen cuatro períodos de tiempo (236, 90, 250, 8). Su suma son 584 que es el período sinódico de Venus. Los períodos deben corresponder a Venus como estrella matutina, a su invisibilidad en la conjunción superior, a su aparición como estrella vespertina y a su invisibilidad en conjunción inferior. Pero hay que destacar que el período de 90 días, que aparece en la tabla, está muy alejado de la verdadera invisibilidad, que es de 50 días, y que los períodos de aparición no duran los dos lo mismo, en contra de lo que realmente ocurre. Siendo los mayas tan buenos observadores, es probable que estas divisiones, alejadas de la realidad, se realizaran por cuestiones rituales.

La vuelta entera a la tabla da un total de 2.920 días, empezando por 1 Ahau en la pág. 50 y siguiendo por la 46 hasta terminar de nuevo en la pág. 50. En la pág. 24, como ya se ha adelantado, se recogen los múltiplos de 2920 hasta completar 13, con lo que tendremos un total de 37960 días, que además completa 146 vueltas al calendario ritual. Entonces, se repetirán las fechas de dicho calendario en que ocurren los acontecimientos de Venus. También en dicha página 24 aparece lo que debe ser una tabla de correcciones, pues el período sinódico de Venus no llega exactamente a 584 días y se debe ir corrigiendo para que no se produzca un desfase entre las fechas tabuladas y la realidad astronómica. Esta corrección se realizaba en días 1 Ahau.

¿Marte?

Fig. 2. Marte visto desde el Telescopio Espacial Hubble. Se observa el polo helado.

Es posible que los mayas dedicaran también su atención a otro planeta prominente en el cielo: Marte. Las páginas 43 a 45 del Códice de Dresde podrían constituir una tabla de Marte similar a la ya descrita de Venus. En ella se leen múltiplos de 78 días y después de 780, que es el periodo sinódico de Marte. Uno de los problemas es que 780 es múltiplo de 260, con lo que es difícil distinguir, sin otras pruebas, entre simples múltiplos del tzolk´in y el periodo de Marte, pues además, para complicar más el asunto, aparece registrado 260. Pero, ¿por qué el período de 78 días? Este número está muy próximo al número de días de movimiento retrógrado de Marte. Otro número importante que aparece registrado es 352, que coincide aproximadamente con el tiempo que tarda Marte desde su conjunción con el Sol hasta los puntos estacionarios de su órbita. Además de estos números, aparecen un texto glífico e iconografía con lo que se conoce como el *monstruo de Marte*. De cualquier forma, aunque la estructura de las páginas es muy similar a las demás páginas astronómicas del Códice, los resultados no son concluyentes y se necesitarán otras evidencias para confirmar si esta hipótesis es cierta.

Constelaciones

Todas las civilizaciones se han sentido atraídas por la miriada de estrellas que pueblan el cielo nocturno. Para facilitar su reconocimiento,

cada civilización las ha agrupado de una forma arbritraria, formando los dibujos de lo que conocemos como constelaciones. Si estas agrupaciones se realizan con las estrellas que se hallan en la Eclíptica, se conoce como zodíaco. El nuestro fue desarrollado por los griegos.

Posiblemente en el *Códice de París,* en las páginas 23 y 24, aunque muy deteriorado, aparezca un zodíaco. En él aparecen trece animales colgando de lo que parece ser el cuerpo de la serpiente celeste, representación entre los mayas de la Eclíptica. Los animales reconocibles son dos serpientes, una tortuga, un escorpión, un par de aves, una rana, un venado, una calavera y un pecarí. En el friso del edificio de las Monjas de Chichén Itzá aparecen también 24 símbolos, algunos de ellos bandas cruzadas, idénticas a las franjas celestes del códice de París, y símbolos de Venus. Además se pueden observar 7 animales, cuatro de ellos identificables con los del códice.

En el libro séptimo del Códice Florentino de fray Bernardino de Sahagún se ofrece una relación escrita y pictórica de algunas constelaciones mexicas y entre ellas *Citlalpol* o estrella grande, que se refiere a Venus y *Citlalinpopoca* o estrella humeante que hace referencia a un cometa.. En la periferia de la piedra del Sol aparecen también algunas de ellas. Y en la Crónica Mexicana de Tezozomoc (1975: 574), al relatar las formalidades que debe seguir Moctecuzoma Xocoyotzin tras su elección, entre las que estaba la observación de las estrellas, enumera una serie de constelaciones, algunas de las cuales coinciden con las que aparecen en Códice Florentino. Se ha tratado de identificarlas en el cielo, pero existen ciertas contradicciones entre los cronistas que complican este estudio. La constelación de *Mamalhuaztli* (el perforador o palos para el fuego) se ha identificado con las Híades de Tauro o con el cinturón y la espada de Orión, aunque esta última hipótesis parece la más probable. *Xonecuilli* podría ser la Cruz del Sur, que hacia 1500 d.C. señalaba exactamente el Sur desde el centro de México, y parece que *Citlalcolotl* puede situarse en Escorpión.

El grupo de siete estrellas que conocemos como Pléyades, aunque a grandes altitudes y con cielo despejado se pueden ver más, parece uno de los más universalmente observados. Casi todos los pueblos han observado su aparición y desaparición con fines agrícolas. Los aztecas determinaban la llegada de su día festivo más importante por la aparición de éstas y, según nos relata Sahagún, la atadura de años empezaba al pasar las Pléyades por el cenit a medianoche. Estas estrellas debieron de ser las que más influencia tuvieron en la orientación de centros ceremoniales. Entre los Mayas Chortís de Guatemala en la actualidad las siete cabritillas, como las llaman, determinan el día de siembra y el comienzo de las lluvias con su orto helíaco en el cielo matinal del 25 de abril. Los antiguos Mayas las conocían como *Tz'ab* (cola de serpiente de cascabel), los aztecas como *Tianquiztli.*

También observaron estrellas particulares, como la estrella Polar, llamada por los mayas *Xaman Ek,* que sirvió a los comerciantes para orientarse y que veneraban quemando copal en su honor.

Astroarqueología

El estudio de la relación entre la astronomía posicional y la disposición de las edificaciones se llama astroarqueología, especialmente cuando

se trata de datos tomados de ciudades antiguas. Pero hay que tener cuidado pues, además de las consideraciones religiosas y astronómicas se han de tener en cuenta la combinación de otros factores como la estética, la topografía, el clima, el agua, la defensa e incluso la casualidad.

Las claves para reconocer líneas base de posible interés astronómico en ruinas arqueológicas fueron dadas por Hartung en 1975:

a) Líneas trazadas con pintura o grabadas en piedra o en estuco.

b) Superficies verticales o bordes de ventanas o puertas vistos desde un punto fijo.

c) Orificios horizontales y verticales.

Fig. 3. Petroglifo en el suelo de Teotihuacan.

d) Disposición arquitectónica desacostumbrada de un edificio o grupo de edificios.

e) Líneas formadas entre elementos esculpidos.

f) Elementos naturales o artificiales en el paisaje.

g) Líneas trazadas perpendicularmente a la entrada o a la fachada de un edificio

Veremos ejemplos de estos tipos.

Orientación de edificios

Para marcar direcciones determinadas muchas veces los antiguos emplearon lo que se conoce como petroglifos. En Mesoamérica, éstos suelen

tener forma de doble círculo centrado en un par de ejes perpendiculares. Están ubicados en pisos de edificios y salientes rocosos. Muestran tendencia a señalar los puntos de salida y ocaso del Sol en los solsticios. A veces se usaron para orientar los edificios con esas direcciones. Y un dato curioso es que contando el número de puntos que lo componen se obtienen en general 260 y su forma es semejante a la de algunas ruedas calendáricas.

En la ciudad venerada por los antiguos mexicas, Teotihuacan, construida unos siglos antes de la era Cristiana, encontramos una orientación de la ciudad que parece desafiar la topografía local. Las calles se alinean en dos direcciones perpendiculares: un eje de 15° 28′ al Este del Norte y otro a 16° 30′ al Sur del Este. En el piso de estuco de uno de los edificios contiguos a la Pirámide del Sol se encontró una petroglifo en forma de cruz y a 3 Km al Oeste, en el Cerro Colorado, se encontró otro igual y formando la línea que los une un ángulo de 15° 21′ al Norte del Este, es decir, perpendicular al primero de los ejes anteriores. Se ha comprobado que las Pléyades se ponen a sólo 1′ del eje. Además en la época en la que se construyó Teo-

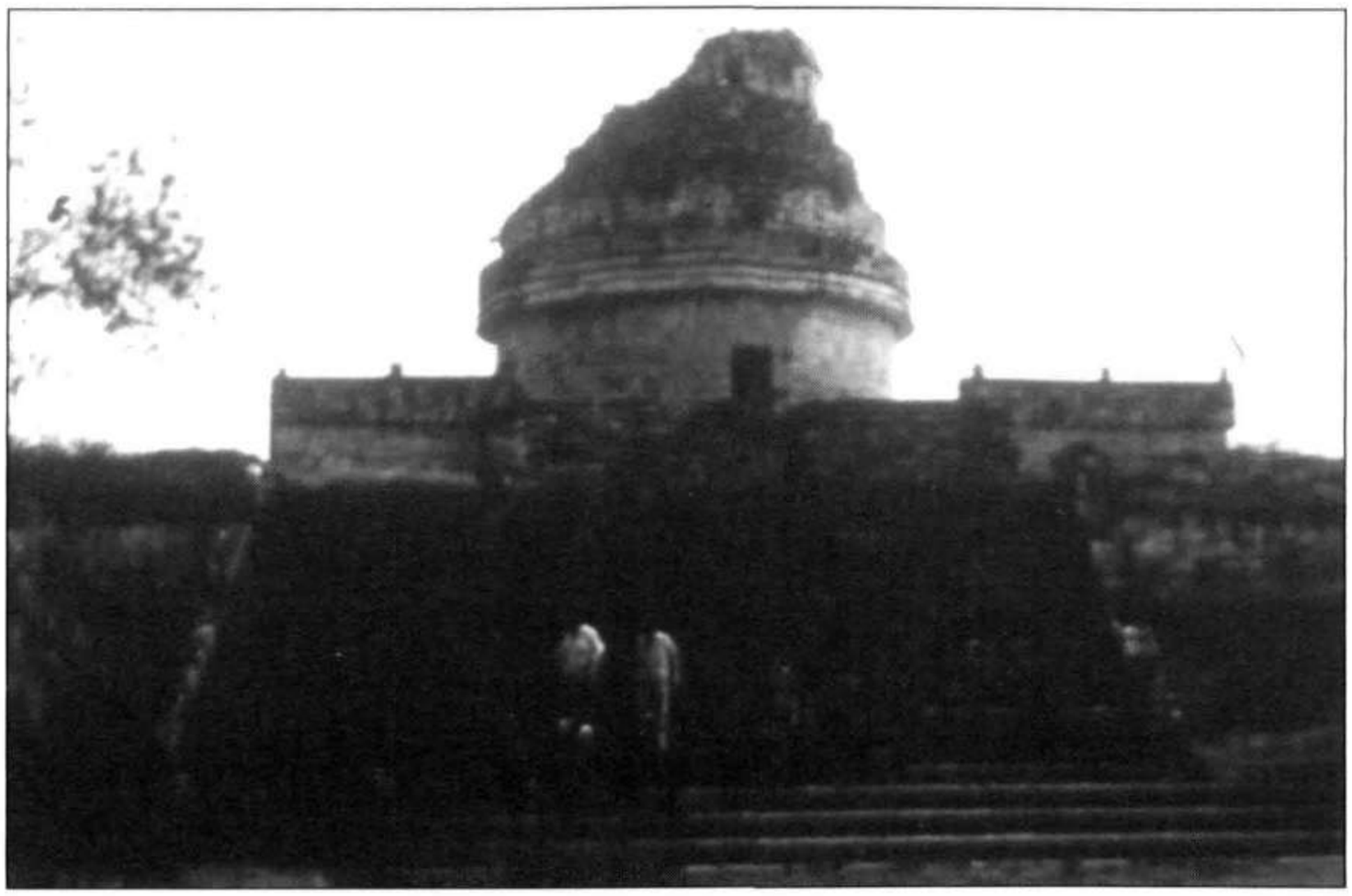

Fig. 4. El Caracol en Chichén Itzá, que debió funcionar como observatorio.

tihuacan, las Pléyades tenían su orto helíaco el día del primero de los dos pasos del Sol por el cenit. A 7 Km al Norte de la Pirámide del Sol se ha encontrado aún otro petroglifo en el Cerro Gordo que forma un ángulo de 17° al Este del Norte, perpendicular al segundo eje de las calles. Para determinar esa dirección pudo haber servido Dubhe, la estrella más brillante de la Osa Mayor.

Se han descubierto más de 30 ejemplos de estos petroglifos en salientes rocosas y en el piso de construcciones en lo que eran los límites del imperio teotihuacano.

En Alta Vista, en Zacatecas los ejes de los petroglifos indican la dirección de paso del Sol por el cenit en el Trópico, que se encuentra a sólo

10 Km de distancia, justo en el día del solsticio de verano. Los investigadores han propuesto que los astrónomos teotihuacanos buscaron este punto y situaron el eje para usarlo para la comprobación del solsticio de verano y colocaron el templo de Tezcatlipoca de forma que indicara los puntos cardinales.

Analizando la orientación de edificios de otros sitios de Mesoamérica se observa una tendencia a estar orientados en dos direcciones claves. El 90% de los sitios están desviados unos grados al este del Norte y el 20% al norte del Oeste. Entre estos últimos se encuentran los sitios más antiguos de Mesoamérica. Se puede ver además que la posición del ocaso de las Pléyades intercepta la línea de Teotihuacan, mientras que en Xochicalco se intercepta la línea de salida y puesta del Sol en el equinoccio y en Cholula la de la puesta del Sol en el solsticio. Posteriormente otros lugares pudieron haber copiado las orientaciones de estas ciudades más antiguas.

En Copán encontramos una línea base constituida por la estelas 10 y 12, en vez de petroglifos. La dirección indicada es la de la puesta de Sol el 12 de abril y el 1 de septiembre. La primera puesta del Sol anunciaba la llegada de la temporada de lluvias. Es también de hacer notar que el ocaso de abril se produce 21 días después del equinoccio y 19 antes del primer paso por el cenit, de ahí hasta el segundo paso por el cenit hay 52.5 + 52.5 días, mientras que el de septiembre se produce 19 días después del paso por el cenit y 21 días antes del equinoccio de otoño y de equinoccio a equinoccio hay un intervalo de 180 días. Se constituye así una forma de determinación del año trópico. Recalcando la importancia de esta dirección, en el Templo de Venus la línea media de la ventana queda frente al punto donde se pone el Sol en las mismas fechas determinadas por la línea base de las estelas 12 y 10.

Otro caso de orientación astronómica lo encontramos en Tenochtitlan y está recogido en crónicas españolas. El Templo Mayor estaba situado de tal forma que la salida del Sol observada desde el Templo de Quetzalcóatl a través del Templo de Huitzilopochtli daba la fecha de comienzo de los festejos del mes de Tlacaxipehualiztli.

Antiguos observatorios

Edificio J de Monte Albán

En Monte Albán, el edificio J presenta una forma y una orientación que llama la atención respecto al resto de la plaza. Es una especie de pentágono en flecha, desorientado 45° respecto al resto de edificios. Se ha comprobado que la Cruz del Sur se ponía cerca de la punta de la flecha en la época de construcción. Esta constelación sabemos que era venerada al menos entre los mexicas. En las paredes del edificio J se observan símbolos astronómicos como las varas cruzadas. En el edificio P, en el centro del lado este de la plaza, se encuentra una cámara desde la que se puede observar el paso del Sol por su cenit. Una línea trazada perpendicular a la escalinata del edificio J hasta la entrada del P se prolonga hasta el lugar en que aparece Capella, la sexta estrella más brillante del cielo, cuya primera aparición

anual antes del alba se producía en aquella época en el mismo día de paso del Sol por su cenit. Seguramente el astrónomo primero hacía esta observación y luego entraba en el edificio P a observar el Sol en su cenit.

A 50 Km de Monte Albán, en las ruinas de Caballito Blanco existe otra construcción de las mismas características que el edificio J de Monte Albán, pero aquí la estrella implicada es Sirio y la flecha está orientada en la dirección de la puesta del Sol en el solsticio de invierno.

El Caracol de Chichén Itzá

Otra construcción que debió servir como observatorio es el Caracol de Chichén Itzá. Aunque también ha sido considerado como reloj solar o como torre de observación militar, las observaciones astronómicas parecen explicar mejor su estructura y orientación. Está orientado a 27.5° al norte del Oeste, muy desviado del resto de construcciones. El ocaso del Sol en el solsticio de verano cae en un margen de 2° de esa dirección, pero el ocaso en el extremo norte de Venus concuerda mejor. El nicho que presenta a media altura está alineado asimétricamente con la plataforma superior, apuntando también al extremo norte de Venus.

Venus es la manifestación celeste de Quetzalcoatl-Kukulkán, que en su advocación de dios viento, Ehecatl, se simboliza por estructuras redondas en toda Mesoamérica, lo que apoya la relación de este edificio con Venus.

Las jambas de las ventanas de la Torre del Caracol enmarcan angostos segmentos de los horizontes Sur y sudoeste, por lo que no serían de ninguna utilidad si la finalidad fuera la observación militar. Los alineamientos de la jamba inferior izquierda a la exterior derecha de las ventanas 1 y 2 marcaban de manera precisa los extremos Norte y Sur de Venus en el horizonte, respectivamente. Además, desde la ventana 1 se podía ver el Sol en el equinoccio de primavera. Después se observaban las puestas de Sol a lo largo de la primavera hasta que el 28 de abril pasaba por la línea media de la ventana, saliendo de la ventana en el equinoccio de otoño. La ventana 1 puede haber tenido su contrapartida al otro lado del edificio para los ortos helíacos de Venus y la trayectoria del Sol en invierno.

Se han estudiado 29 alineaciones de las cuales 20 se corresponden con fenómenos astronómicos en el horizonte. Esta proporción es suficientemente elevada para pensar que el edificio debió tener esta finalidad. Además el terreno en el extremo Norte de Yucatán es absolutamente plano, con lo que no existen marcas naturales que sirvan de visual para observar fenómenos de orto y ocaso. Por esta razón, se necesitan incorporar estas marcas en la arquitectura. Otra torre similar se conserva en la playa frente a Cozumel.

También en el sitio de Chichén Itzá en la pirámide conocida como el Castillo se ha observado un curioso fenómeno que puede poner de manifiesto no sólo los conocimientos del movimiento solar que poseían los mayas, sino su capacidad de armonizarlos con la arquitectura. En los equinoccios, antes de ponerse el Sol, aparece en los laterales de las escalinatas una serpiente de luz resbalando por su lateral. El problema en el estudio de este edificio es que ha sido reconstruido y por tanto no resulta muy fiable para determinación exacta de posiciones astronómicas.

Grupo E de Uaxactún

Otro edificio que debió estar dedicado a la observación astronómica es la estructura piramidal de la plaza del sitio de Uaxactún. Si desde ella, a 4.5 m de altura sobre la plaza, que se ha comprobado que es el punto más bajo desde el que se puede ver el horizonte, se observaba el conjunto de 3 edificios del grupo E, en la época de su construcción se podía ver, la salida del Sol en el equinoccio por encima del edificio central y la salida del Sol en los solsticios por los ángulos extremos de los laterales.

Aunque podríamos seguir con otros muchos ejemplos de los amplios conocimientos astronómicos que demostraron poseer los antiguos mesoamericanos, este breve repaso puede haber dado ya una buena idea sobre el tema. Aún queda mucho por hacer, pues éste enfoque de la cultura mesoamericana es muy reciente y las nuevas ciencias de la astroarqueología y de la etnoastronomía tienen todavía mucho que decir.

Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica (1991): Eds. Broda, J., Iwaniszewski, S., Maupomé, L. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

AVENI, A.F. (1991): *Observadores del cielo en el México Antiguo*. Fondo de Cultura Económica, México.

CÓDICE DE DRESDE (1988): Fondo de Cultura Económica. México.

CÓDICE TRO-CORTESIANO (1991): Colección Tabula Americae. Ministerio de Cultura. España.

HARTUNG, H. (1975): en Archaeoastronomy in pre-Columbian Astronomy, University of Texas Press, Austin.

LANDA, Diego (1985): *Relación de las cosas de Yucatán*. Colección Crónicas de América, Historia 16. España.

SAHAGÚN, B. (1985). *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ed. Porrúa. México.

TEZOZOMOC, J.E.S. (1975): *Crónica mexicana*. Ed. Porrúa. México.

THOMPSON, J.E.S. (1960): *Maya Hieroglyphic Writing*. Ed. Norman, University of Oklahoma Press.

Anales del Museo de América, 5 (1997): 43-52

EL ARTE MESOAMERICANO COMO FUENTE PARA EL CONOCIMIENTO DE LAS CULTURAS INDIGENAS

Juan José Batalla Rosado
Universidad Complutense de Madrid

INTRODUCCION

El uso del arte y de las obras calificadas como tales por parte de los investigadores para el estudio de la cultura, no es ninguna disciplina novedosa. De hecho, y refiriéndonos a antiguas civilizaciones es más que común la utilización de la pieza artística para el análisis de las mismas.

El área cultural que denominamos Mesoamérica tampoco ha podido abstraerse de que su arte prehispánico sea básico para la definición de distintos grupos y sirva como fuente, en muchos casos exclusiva, para su conocimiento.

En el presente trabajo, pretendemos presentar los ejemplos que más claramente han incidido en la presentación de un modo de vida indígena precolombino a través de su arte.

Antropólogos, arqueólogos, etnohistoriadores, historiadores, etc., se han ocupado del arte indígena mesoamericano para ofrecer los aspectos culturales, pero al mismo tiempo, las piezas encontradas también han sido útiles para comprobar la veracidad de los datos que, sobre todo la etnohistoria, nos ofrece.

Realizaremos un examen de culturas concretas en las que los distintos estudios de su arte han incidido de algún modo de forma negativa y positiva.

No entraremos en cuestiones de significado de los términos arte y artesanía, puesto que no es el lugar adecuado para ello (véase Alcina 1988, Harris 1981, etc.), y el presente trabajo pretende atender a casos prácticos, de los que nadie duda que se trata de verdadero ARTE con mayúsculas. El desarrollo del mismo se dividirá en dos puntos principales, atendiendo a aquellas disciplinas que más se han "beneficiado" del análisis de las obras de arte de la América Prehispánica: la arqueología y la etnohistoria.

1.- ARTE Y ARQUEOLOGIA

Sin duda, la ciencia arqueológica ha incidido de forma extraordinaria en el análisis de muchas zonas americanas. Entre ellas destaca la definición de las culturas Olmeca y Teotihuacana. Pero al mismo tiempo, y debido a que es la única fuente de estudio válida para las mismas, en cierto modo ha conseguido que ambas sean vistas desde un punto de vista incompleto y, por tanto, en cierto modo podemos asegurar que partidista.

Las piezas artísticas olmecas, rescatadas en las excavaciones, han dado lugar a que inicialmente se mantuviera esta cultura como la "madre" mesoamericana. Los habitantes del área de Veracruz y Tabasco con sus grandes centros de San Lorenzo y La Venta, fueron considerados desde su descubrimiento como los iniciadores y difusores de los rasgos culturales que posteriormente definirían el área cultural de Mesoamérica (Bernal 1968, Soustelle 1979, etc.).

Obras artísticas excepcionales olmecas son las cabezas colosales, los altares, las estelas, etc. Todas ellas han permitido establecer distintas interpretaciones sobre la "gente de la tierra del hule", aunque desafortunadamente, y debido al interés económico de la zona (campos petrolíferos) las excavaciones están muy controladas y centralizadas. Por otro lado, pensamos que esto ha permitido que los arqueólogos presentaran proyectos de estudio de otras áreas menos problemáticas. Lo cual, ha llevado a que se hayan excavado importantes centros olmecas fuera de su área nuclear, lo que a su vez creó confusión en los investigadores, pues rastros de cultura olmeca de similar importancia a los encontrados en el Golfo de México, fueron hallados en zonas tan distantes como por ejemplo el estado de Guerrero, con los problemas que conlleva explicar la presencia olmeca en áreas tan amplias y distantes de Mesoamérica (véase Clark 1994).

De hecho, después de muchos años en los que los estudiosos mesoamericanos mantuvieron a la cultura olmeca como "madre" de todas las demás, en la actualidad se duda de tal afirmación y se ha llegado a negar la propia existencia de una cultura como tal (Paradis 1990). Las tendencias actuales tienden a considerar lo olmeca como un ESTILO ARTÍSTICO presente en distintos grupos de la Mesoamérica prehispánica:

> "Así, y apoyándome en los paralelismos representativos y estilísticos, convengo en que hay una forma de expresión que podemos, con fundamento, llamar olmeca, sin que se pueda o deba de sustentar que proviene de un pueblo definido; es una voluntad de forma y de significado que deriva de una cultura que, en el tiempo, se articuló merced a un pensamiento religioso primordial" (Fuente 1995: 20).

Realmente resulta un cambio de dirección sorprendente tras tantos años manteniendo que los olmecas eran un grupo de individuos asentados en un área concreta, comenzar a pensar que como tales nunca existieron. Con toda probabilidad más de un investigador vea como sus teorías, sostenidas durante muchos años, se tambalean como castillos de naipes. Qué decir de aquellos que por llamar de algún modo a los grandes bloques prismáticos con escultura esculpida, los denominaron "altares", con la acepción directa que el término conlleva: carácter religioso. En la actualidad parece demostrado que realmente se trataba de tronos, los cuales eran utilizados posteriormente para la realización de las famosas cabezas colosales (Grove 1995: 33 y Cyphers 1995: 47).

Qué señalar de éstas últimas. Los estudios que se han realizado de las mismas, debido al escaso conocimiento que tenemos de la cultura que las produjo, se han centrado en muchos casos en indicar si su aspecto es sonriente o ceñudo. El grado máximo de lo que pretendemos indicar creemos que se da en la opinión expresada sobre la cabeza número 5 de San

Lorenzo, en la que se llega a afirmar que el hoyuelo que presenta en la barbilla se parece al que posee el famoso actor norteamericano Kirk Douglas (Miller 1990: 21).

Verdaderamente, el desconocimiento que tenemos de la cultura olmeca llega a ser tal, que permite disquisiciones tan peregrinas y de tan nulo rigor científico como esta comparación.

¿No sería mejor reconocer que la arqueología, como única ciencia de estudio de la cultura olmeca limita bastante el mismo? Pero no por su culpa, sino por la imposible participación de otra serie de disciplinas que permitan apoyar lo aportado por esta ciencia.

Consideramos que respecto a culturas en las que no es posible acudir a la antropología, la etnohistoria y la historia limitan muchísimo sus análisis, sobre todo si los estudios artísticos se hacen a partir de la pieza aislada y descontextualizada. Al fin y al cabo, lo único que obtendremos de ello serán opiniones personales de cada autor y descripciones de todo tipo, dependiendo de lo que cada uno quiera o pueda ver en el objeto a examinar.

A todo lo expuesto hasta el momento, cabe añadir también el problema que plantean los intereses de cada Estado, con el fin de promocionar ciertas culturas para atraer todo tipo de miradas y visitas a las zonas, en detrimento de otras áreas. En Mesoamérica, el ejemplo más claro de lo que acabamos de decir, creemos que lo encontremos en la ciudad de Teotihuacan.

En fechas recientes (abril-mayo 1997) se participó a "bombo y platillo" el descubrimiento de una ofrenda de 52 figurillas humanas y 20 objetos votivos en una plataforma enclavada en la Avenida Este de la ciudad, lo cual llevó a las máximas fuerzas políticas del país, incluido su presidente, a visitar el lugar y promocionar lo encontrado en los medios de comunicación.

El hallazgo es importante, pero tampoco creemos que vaya a suponer un vuelco en los conocimientos que actualmente tenemos de la cultura teotihuacana.

Lo sorprendente es que, cuando se descubrió que en la magnífica Teotihuacan también se realizaban sacrificios humanos, apareciendo en la excavación del Templo de Quetzalcoatl esqueletos de personas con las manos atadas a la espalda (Cabrera y Cowgill 1993: 24-25), parece que nadie se dio por enterado. Este rasgo suponía un cambio total y absoluto en la definición de esta cultura, muy similar al producido con anterioridad en el área maya, pero da la impresión de que en este caso no interesaba mucho airear que en tan magnífica ciudad se inmolaban seres humanos a los dioses, ¿o acaso no interesaba que se supiera?

Teotihuacan, centro turístico por excelencia, una de las "maravillas del mundo", tiene como máxima atracción las pirámides del Sol y de la Luna. Nombres en cierto modo curiosos, puesto que no existe ningún motivo para que fueran denominadas así, lo cual conlleva a cierta confusión a las personas no especialistas en la cultura mesoamericana. Bien es cierto que denominarlas, por ejemplo, Estructura X e Y, aunque es más efectivo para el investigador, no resulta nada atractivo para el turismo.

Por otro lado, tampoco podemos cambiar lo ya realizado y restaurado en Teotihuacan. Realmente, parece importar poco que la pirámide ¿del sol?, no fuera tal y como nosotros la vemos en la actualidad. Como reconoce un prestigioso arqueólogo mexicano (Matos 1993: 31), es imposible pensar en destruir la restauración y volver a levantar la plataforma piramidal tal y como era en realidad. Al fin y al cabo, el turista no aprecia la diferencia y al investigador parece importarle más bien poco que una obra de arte de tal magnitud en lugar de datarse en el periodo Tzacualli (1-150 d.C.) realmente deba ser situada en la primera década del siglo XX (fecha de su reconstrucción por Leopoldo Batres). El problema se plantea a la hora de intentar explicar estos aspectos a personas que están verdaderamente interesadas en la cultura mesoamericana y en la verdad de la misma.

¿Cuándo reconoceremos que Tula y Chichén Itzá son iguales porque Jorge R. Acosta reconstruyó la primera basándose en la segunda?

A la ciudad de Tula se agregó la escalera del Templo B para asimilarlo al Templo de los Guerreros de Chichén y se construyó toda la columnata frente a la Pirámide B y el Palacio Quemado según el modelo de la ciudad maya (Gillespie 1993: 267).

Sin lugar a dudas la aceptación por la comunidad científica de esta verdad haría tambalearse teorías y estudios que parece nadie está dispuesto a rebatir, puesto que la reacción en cadena conllevaría posiblemente no sólo replantearse el supuesto viaje de Quetzalcoatl-Topiltzin, sino que toda la secuencia cultural de Mesoamérica y las relaciones intergrupales también deberían ser analizadas de nuevo. Por ello, los investigadores parecen encontrarse más cómodos cerrando los ojos a la realidad.

¿Y los siglos de oscuridad americanos? ¿Qué ocurre con ellos? En el Viejo Mundo parece que ya se han atrevido a reconocer que las cronologías de las distintas civilizaciones han sido ensambladas de forma ficticia (James 1993). Pero ¿cuándo vamos a realizar lo mismo con Mesoamérica? ¿Por qué nos cuesta tanto reconocer nuestros errores? ¿Por qué cuando sir Eric Thompson exhaló, físicamente, su último suspiro, la escritura maya fue descifrada? (Coe 1995: 178-179). ¿Realmente un único especialista continúa en la actualidad teniendo tanto poder como para ocultar la verdad que el resto mantiene o acepta?

Demasiadas trabas para alcanzar un alto grado de fiabilidad en el estudio de Mesoamérica. Lo que si parece claro es que para avanzar en el mismo las disciplinas deben de ayudarse y no lanzarse epítetos como "arqueólogo", "etnohistoriador", "antropólogo", "historiador", etc. Quizás la unión y el reconocimiento del trabajo de las otras ciencias ayude a ello, lo que está claro es que la situación actual no lleva a ningún sitio.

2.- ARTE, ARQUEOLOGIA Y ETNOHISTORIA

La conjunción de las tres disciplinas es indispensable para el estudio de aquellas culturas en las cuales pueden ser utilizadas. No obstante, también nos encontramos con el problema de las preferencias e intereses de estudio de los distintos grupos mesoamericanos.

Un ejemplo claro de lo que queremos decir pensamos que lo ofrece la Cultura Taina. Bien es ciertò que el área cultural circumcaribe nunca ha sido englobada dentro de Mesoamérica, pero consideramos que los tainos desarrollaron rasgos específicos muy similares a las culturas mesoamericanas, cuyo análisis puede ser útil para el entendimiento de las mismas, teniendo presente que para la cultura taina contamos con fuentes etnohistóricas.

Un rasgo cultural esencial de los habitantes de las Antillas de época prehispánica era la práctica del juego de pelota, elemento que en Mesoamérica estuvo presente en la mayor parte de sus grupos indígenas.

Lo extraño es que no se suelen utilizar las fuentes arqueológicas, etnohistóricas y lingüísticas tainas para el entendimiento del juego de pelota mesoamericano.

Los yugos, palmas y hachas encontradas sobre todo en el área de la costa del golfo de Mesoamérica parece que no merecen ser comparadas con los cinturones de piedra hallados en Puerto Rico y otras zonas de influencia taina (Kerchache 1994: 232-263).

Las noticias dispersas en las crónicas sobre el mundo taino parece que tampoco precisan un mínimo análisis comparativo por parte de los investigadores de las culturas continentales. Es posible que si no dejásemos de lado esos supuestos grupos marginales, como es el caso de los tainos, hubiésemos alcanzado un más alto grado de entendimiento de la cultura americana en general.

Pero la cultura taina no sólo produjo elementos relacionados con el juego de pelota, sus ídolos y ritos asociados desmerecen más bien poco respecto de los mesoamericanos (Kerchache 1994). Además, también tenemos escritos de primera mano describiendo a los mismos, como la obra de fray Ramón Pané (1985), que podría ser interesante aplicar para comprender algunos rituales comunes a todas las culturas americanas.

Una vez realizado este inciso, sobre un área cultural "marginal" a Mesoamérica, nos centraremos en nuestra zona de estudio, concretamente en el mundo que hemos dado en denominar azteca o mexica y en su gran ciudad, Mexico-Tenochtitlan, con la gran problemática que entraña la realización de excavaciones en la misma (véase Rojas 1994).

Únicamente trataremos de como ha sido abordado el análisis de dos grandes obras de arte, recuperadas gracias a la arqueología y cuyo entendimiento nos es posible por las fuentes etnohistóricas, ya que claramente los aztecas deben ser considerados como una *cultura con arqueología* y no como una *cultura arqueológica* (Rojas 1994: 76).

La primera de estas piezas es un monolito circular encontrado en las excavaciones del Templo Mayor de México en 1978. Nos referimos al disco de piedra que presenta a Coyolxauhqui (diosa de la Luna) con la representación de todos sus miembros y cabeza cercenados del cuerpo.

Tras el hallazgo no se dudó de quién se trataba, ya no sólo por su iconografía, sino porque las fuentes etnohistóricas indicaban que la única

diosa desmembrada conocida era Coyolxauhqui, indicando además al autor del acto, el dios solar Huitzilopochtli (Sahagún 1982: 191-192).

Obviamente, en primer lugar conocíamos el mito mexica por fray Bernardino de Sahagún, fraile del siglo XVI, pero la aparición de la pieza artística ha permitido corroborar sus informes y el relato indígena que recogió, con lo cual podemos pensar que otros que contiene su obra también tienen altas probabilidades de ser ciertos.

Otra cosa muy distinta es el análisis estilístico que se haya podido realizar del monolito, aspecto que resulta muy importante, pero en este momento nos interesa destacar cómo gracias a la arqueología hemos conseguido que una obra de arte nos sirva para ratificar un mito recogido por la etnohistoria.

Algo similar ha ocurrido con otra gran pieza artística mexica, que la arqueología nos ha presentado por partida doble. Nos referimos a la Piedra de Tizoc y al Monolito Sánchez-Nava o Piedra de Motecuhzoma I.

En el primer caso ningún investigador duda que el monolito circular, hallado en 1791, pertenezca a Tizoc, séptimo *tlatoani* mexica (1481-86), pues su nombre aparece esculpido en el mismo. Además, el hallazgo fue muy importante, puesto que ratificó una información etnohistórica que señalaba su confección (Alvarado Tezozomoc 1944: 260). Asi mismo, también indicaba la más que probable veracidad del relato que mantenía que otro *tlatoani* había ordenado realizar una obra similar para conmemorar sus conquistas. De acuerdo con la misma, este gobernante había sido Motecuhzoma I (Durán 1984 II: 191) pero hasta el momento sólo teníamos la piedra de Tizoc, similar a la descrita en la obra del dominico.

La segunda piedra, encontrada en el año 1988, fue inmediatamente adscrita a Motecuhzoma I, pese a que no contenía glifo de nombre de persona que se pudiera asociar a este *tlatoani*, pero la descripción de fray Diego Durán así lo ha hecho creer.

Ahora bien, el siguiente paso de los investigadores parece que se ha centrado en demostrar que este segundo monolito, no pertenecía realmente a Motecuhzoma I sino a Axayacatl (Graulich 1992), ya que los topónimos presentes en la piedra parecían indicar conquistas de este último gobernante mencionado.

El problema de esta afirmación es que todas las fuentes etnohistóricas que recogen los nombres de pueblos sojuzgados por los distintos *tlatoque* mexicas, ofrecen conquistas distintas para cada uno de ellos. Ninguna coincide con las demás a la hora de presentarnos las mismas. Así, Tizoc doblegó distintos lugares según el *Códice Mendoza*, el *Códice Azcatitlan*, la propia Piedra de Tizoc, etc., pero estas fuentes no señalan las mismas victorias. Es más, los autores del siglo XVI indican que no fue un buen *tlatoani*, militarmente hablando, con lo cual a los cinco años de su reinado fue eliminado y parece que únicamente consiguió sojuzgar a cinco ciudades. Pero en el monolito, supuestamente ordenado esculpir por él, constan un total de quince victorias.

Lo mismo ocurre con todos los *tlatoque* respecto a sus conquistas. Por ello, cabe preguntarse si tan importante resulta el análisis realizado sobre el

monolito Sánchez-Nava para determinar, por los pueblos recogidos, que realmente pertenece a Axayacatl y no a Motecuhzoma I. No dudamos que si sería adecuado poder asignar la pieza artística a uno u otro gobernante prehispánico, pero consideramos que dada la disparidad de conquistas según las fuentes con las que contamos, lo realmente interesante hubiera sido llevar a cabo análisis estilísticos de dos obras de arte muy cercanas en el tiempo y con una forma y finalidad idéntica. Pensamos, que para el estudio de la cultura mexica sería mucho más importante estudiar la variación estilística entre ambas piezas.

En este caso, creemos que también podría ser oportuno acudir a fuentes de las civilizaciones antiguas del Viejo Mundo, como la cultura egipcia. En ésta era normal que los faraones se apropiaran de las conquistas de sus antecesores en el cargo y las señalaran como suyas, dejando constancia escrita de las mismas en sus monumentos (Frankfort 1993: 363-nota 3).

Esto podría explicar la disparidad de pueblos vencidos por cada *tlatoani* mexica dependiendo de la fuente que estemos utilizando.

Es posible que los distintos *tlatoque* tomaran también como propias victorias anteriores y que estuvieran legitimados para poder plasmar los nombres de las mismas como si fueran suyas. Ello explicaría las razones por las que Tizoc realizó su monolito incluyendo quince pueblos cuando parece que realmente nunca los conquistó. Además, los pueblos de la Piedra de Tizoc y los del monolito Sánchez-Nava son casi los mismos, con lo cual siempre se ha intentado resolver esta coincidencia diciendo que se trataba de revueltas que eran sofocadas por cada uno de ellos.

Posiblemente la respuesta más sencilla sea la que nos ofrece la cultura egipcia. De hecho, si preguntamos correctamente a las fuentes etnohistóricas y buscamos datos que aporten verosimilitud a la posibilidad de que el sistema mexica funcionara como el egipcio , podemos encontrar que:

> "Determinado por el rey Huehue Motecuhzoma que se labrase una piedra muy grande (...) alrededor de ella, por orla o zanefa, pintasen todas las guerras que hasta entonces habían tenido (...)" (Durán 1984 II: 191).

La frase "todas las guerras que hasta entonces habían tenido" podría ser interpretada como indicativa de las victorias del imperio y no sólo de un determinado *tlatoani*, en este caso Motecuhzoma I.

En nuestra opinión, la Piedra de Tizoc y el monolito Sánchez-Nava están necesitando un amplio estudio artístico comparativo que permita determinar a qué periodo del arte mexica pertenecen y a que otras piezas pueden ser asociadas. De este modo, nuestro entendimiento de esta cultura se vería aumentado y no entraríamos en discusiones sobre a quién asignar concretamente la obra de arte.

Indicar finalmente, la importancia de los dos monolitos para el estudio de la escritura logosilábica preconquista, ya que en esta ocasión ningún investigador puede afirmar que la influencia occidental en el sistema escriturario indígena es patente, puesto que fueron claramente esculpidas en época prehispánica.

CONCLUSIONES

A través de ejemplos concretos referidos a las obras de arte mesoamericanas, hemos pretendido plantear los principales problemas que tenemos actualmente para el pleno conocimiento de las culturas que se desarrollaron en el área cultural que hemos denominado Mesoamérica.

La única y principal conclusión que debemos extraer de lo indicado creemos que puede resumirse en que mientras no nos decidamos a unir las fuerzas de las distintas ciencias, sin ningún tipo de suspicacias, y a plantearnos esas "grandes verdades" que nadie parece estar dispuesto a admitir por distintos motivos, las construcciones que realicemos, estarán basadas en fundamentos erróneos; con lo cual su solidez es muy débil.

Una vez que reconozcamos los grandes errores e invenciones que se han dado como ciertos en nuestra área de estudio, será posible avanzar en el conocimiento científico de la misma.

El arte, unido a otras disciplinas puede ser útil para lo que todos buscamos, el entendimiento pleno y veraz de las civilizaciones americanas.

ALCINA FRANCH, José (1988): *Arte y Antropología*. Alianza Forma. Madrid.

ALVARADO TEZOZOMOC, Fernando (1944): *Crónica mexicana*. Editorial Leyenda. México.

BERNAL, Ignacio (1968): *El mundo olmeca*. Porrúa. México.

CABRERA CASTRO, Rubén y George COWGILL (1993): "El Templo de Quetzalcóatl". En *Arqueología Mexicana*, 1: 21-26. Editorial Raíces. México.

CLARK, Jhon E. (coordinador) (1994): *Los olmecas en Mesoamérica*. El Equilibrista/Turner Libros. México/Madrid.

COE, Michael D. (1995): *El desciframiento de los glifos mayas*. Fondo de Cultura Económica. México.

CYPHERS, Ann (1995): "Las cabezas colosales". En *Arqueología Mexicana*, 12: 43-47. Editorial Raíces. México.

DURÁN, Fray Diego (1984): *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. 2 vols. Editorial Porrúa. México.

FRANKFORT, Henri (1993): *Reyes y Dioses*. Alianza Universidad. Madrid.

FUENTE, Beatriz de la (1995): "El arte olmeca". En *Arqueología Mexicana*, 12: 18-25. Editorial Raíces. México.

GILLESPIE, Susan D. (1993): *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexica*. Siglo XXI. Madrid.

GRAULICH, Michel (1992): "On the so-called 'Cuauhxicalli of Motecuhzoma Ilhuicamina' the Sánchez-Nava Monolith". En *Mexicon*, XIV-1: 5-10. México.

GROVE, David C. (1995): "Los olmecas". En *Arqueología Mexicana*, 12: 27-33. Editorial Raíces. México.

HARRIS, Marvin (1981): "El animal artístico". En *Introducción a la Antropología*: 478-494. Alianza Forma. Madrid.

JAMES, Peter (1993): *Siglos de oscuridad. Desafío a la cronología tradicional del Mundo Antiguo*. Crítica, Barcelona.

KERCHACHE, Jacques (Director) (1994): *L'art Taïno*. Editions des musées de Paris. París.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (1993): Entrevista: "El espacio sagrado". En *Arqueología Mexicana*, 1: 31-34. Editorial Raíces. México.

MILLER, Mary Ellen (1990): *The Art of Mesoamerica from Olmec to Aztec*. Thames and Hudson. London.

PANÉ, fray Ramón (1985): *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Siglo XXI. Madrid.

PARADIS, Louise I. (1990): "Revisión del fenómeno olmeca". En *Arqueología*, 3: 33-40. INAH. México.

ROJAS, José Luis de (1994): Los Azteca ¿Cultura arqueológica o cultura con arqueología?". En *Revista Española de Antropología Americana*, 24: 75-92. Universidad Complutense. Madrid.

SAHAGÚN, fray Bernardino de (1982): *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Editorial Porrúa. México.

SOUSTELLE, Jacques (1979): *Les Olmèques. La plus ancienne civilization du Mexique*. Arthaud. París.

Anales del Museo de América, 5 (1997): 53-72

EL INDIO EVANESCENTE. EL ESTUDIO DE LA AMERICA COLONIAL (1)

José Luis de Rojas
Universidad Complutense de Madrid

Gran parte del problema estriba en qué se quiere ver y para qué. Existen las especialidades y, a la sombra de ellas, prosperan los especialistas, hasta que se reproduce un cambio similar al que se dio en Inglaterra en la Edad Media: el cercado de los campos y, a ser posible, con vallas altas, para que el vecino no vea lo que se cuece en nuestra olla. Junto a ello medran los "lenguajes específicos", de manera que las barreras se acentúan más y los pobres ilusos que, como nosotros, están de acuerdo con las siguientes palabras del profesor Jiménez (1972: 163):

> Espacio, tiempo y problemática son variables tan amplias y complejas en la historia cultural del Nuevo Mundo que para su elaboración resultan absolutamente necesarias la división en partes y la especialización en métodos. Sin embargo, esta necesidad práctica no invalida el hecho científico de que el desarrollo cultural de América es un proceso continuo y de una misma naturaleza que debemos intentar reconstruir, analizar e interpretar como un todo.

lo tienen difícil.

El objetivo final es el que más sufre en el transcurso de las investigaciones. Profundicemos en lo ya dicho. Las ventajas de la especialización como mejora de las técnicas de análisis traen consigo los inconvenientes de la pérdida de contacto con el conjunto, expresada en muchas ocasiones en el desarrollo de lenguajes particulares que complican enormemente la comprensión entre especialidades. A eso debemos unir los distintos intereses de los especialistas en cada tiempo o región, que dificultan en gran manera la posibilidad de realizar estudios de gran profundidad temporal por no existir puntos de contacto entre lo que unos y otros estudian o no poder relacionar lo que unos y otros escriben. Carrasco (1987b: 27) ha puesto de manifiesto algunos de los problemas:

> El estudio de las culturas prehispánicas difiere mucho del de las culturas indígenas actuales, aunque ambos hayan sido cultivados por antropólogos. Por una parte, las características de las culturas mismas - el contraste entre las antiguas civilizaciones aborígenes y las pequeñas comunidades rurales de hoy - forman la base para esas diferencias. Pero a ellos se une la visión fragmentaria de las culturas antiguas determinada por lo limitado de la información que se encuentra en las fuentes escritas y, sobre todo, en el material arqueológico, en contraste con la posibilidad de estudiar todos los temas imaginables al tratar de las comunidades vivas como lo hace el etnógrafo de campo. A todo esto se añaden, además, las diferen-

1 Esta es una versión revisada del seminario que con el mismo título fue impartido en el Museo de América de Madrid, dentro del *II CURSO DE FUENTES*. Agradezco a Dª Ana Verde y a D. Juan José Batalla el haber podido expresar mis ideas verbalmente entonces y por escrito ahora.

> cias de orientación que han caracterizado a los estudios de uno u otro tipo: la prevalencia de las distintas escuelas de "antropología social" en los estudios del indio moderno contrasta con los estudios de arqueología y etnohistoria donde ha dominado el enfoque puramente descriptivo o "histórico", y los intereses teóricos más usados han sido los derivados de la tesis de Morgan y Bandelier acerca de la sociedad prehispánica o las interpretaciones ecológicas, ambos distintos a los intereses dominantes en la antropología social.

Modas y adaptaciones metodológicas a los problemas causan los contrastes. Carrasco está analizando el caso mexicano, pero sus reflexiones pueden proyectarse al resto de América. Describe Carrasco a continuación la situación creada por lo descrito en el párrafo citado (1987b: 27-28):

> De este modo los estudios de las distintas épocas en el desarrollo de las culturas indígenas de México han sido hechos por grupos de investigadores diferentes que han concentrado su atención en los materiales que sus fuentes hacen más fácilmente accesibles, recalcando las peculiaridades típicas de los distintos períodos y elaborando las diferencias de orientación o las modas que ha desarrollado cada disciplina. Exagerando podemos decir que los arqueólogos estudian cerámica, pirámides, inscripciones y calendarios, con alguna especulación acerca de los sistemas agrícolas practicados y el tipo de organización política que pudiera hacer sido determinado por ellos. Para el etnohistoriador hay abundante material sobre fiestas religiosas, sacrificios humanos, leyendas migratorias y dinastías y se ha especulado sobre ciertos problemas planteados por la interpretación de Morgan y Bandelier, por ejemplo la existencia de propiedad privada o si el *calpulli* era un clan. En los estudios del indio colonial encontramos otros temas dominantes como el tributo, los servicios personales, las congregaciones, la cristianización y la demografía. En los estudios de etnografía moderna el tratamiento suele ser más completo pero también se han favorecido ciertos temas como mercados, compadrazgo, mayordomías o relaciones interétnicas y se ha especulado acerca de la naturaleza "folk" o campesina de las comunidades indígenas.
>
> En la medida en que los intereses especiales estudiados en cada etapa histórica responden a las características de ese período encontramos una buena definición de las transformaciones que han sufrido las culturas indígenas a través de la historia; pero en la medida en que los distintos especialistas han favorecido lo que les era más fácil estudiar o más de moda en su especialidad, encontramos contrastes creados por los mismos investigadores que dificultan los estudios comparativos de distintos períodos históricos.

La cita es larga, pero describe muy bien la situación. En cierto modo, se trata de una denuncia, pero también es una advertencia: no hay más cera que la que arde, y no todas las metodologías ofrecen la misma variedad ni la misma calidad. El problema fundamental es que hay una conexión inexorable entre períodos y metodologías en la Historia de América. Jiménez (1972: 167) lo ha dejado claro:

> Precisamente quiero subrayar aquí la contribución del método etnohistórico a esa tarea común de reconstruir e interpretar el

> proceso total del desarrollo cultural de América. Así como la arqueología es el método fundamental para el largo período prehispánico y la etnología, entendida en sentido estricto y más tradicional, es la fuente básica para el conocimiento de las actuales culturas indígenas de América, la etnohistoria es el método más importante para los siglos que van desde el contacto con las culturas europeas hasta el presente. En algunas áreas es posible penetrar con este método los momentos más tardíos del período prehispánico, aunque opino que el verdadero método etnohistórico requiere mucho más que la simple existencia de unos cuantos textos indígenas de difícil cuando no dudosa interpretación.

Algunas novedades han venido a precisar el modelo propuesto por Jiménez. La etnología, por ejemplo, escapa cada vez más de ese "sentido estricto y tradicional", abriendo nuevos campos y proponiendo otros problemas. La lingüística está haciendo aportes considerables a campos antes casi intocables, como la discusión de la lengua que se hablaba en Teotihuacan, por ejemplo, pero mucho más en el desciframiento y lectura de las inscripciones mayas. Una nueva disciplina ha aparecido ahí, con un amplio campo de trabajo muy especializado que debe conducir a poner a disposición de los investigadores una considerable cantidad de textos a los que habrá que someter después a la crítica habitual, una vez pasado el deslumbramiento inicial. Y esas lecturas no tendrán trascendencia solamente para el mundo maya, sino también para Mesoamérica en conjunto, abordando temas tan complejos como la cronología.

Un problema es el siglo XIX. Parece que muchos investigadores interpretan que la etnohistoria es el método de estudio de la época colonial, y dejan el primer siglo de independencia de la mayoría de los países americanos al margen, saltando al siglo XX.

La clave está en precisar el por qué del uso de diferentes metodologías. Carrasco nos da una opinión, que en realidad no contradice la de otros autores, pero que la experiencia nos ha demostrado que es difícil de asumir por los estudiantes. Veamos la cita:

> *Esto quiere decir que no vemos a la etnohistoria como una* disciplina aparte con una base teórica independiente sino como una técnica de obtener datos; o sea, es un estudio que se realiza a base de *documentación histórica por el mero hecho de que tratamos con* sociedades del pasado que no se pueden observar directamente. Se hace etnohistoria porque la naturaleza de las fuentes de información (*documentos escritos) así lo exige, en contraste con el trabajo de* campo que se hace en sociedades vivas o a la arqueología que estudia los restos materiales de sociedades extinguidas. Pero los datos de la etnohistoria se estudian a la luz de los planteamientos generales de las ciencias sociales y con vistas a resolver cuestiones suscitadas por esos mismos enfoques teóricos generales (Carrasco 1987a:23).

Aunque se refiere a la etnohistoria, junto a ella define los criterios selectivos de las otras materias, métodos o disciplinas: la naturaleza de las fuentes de información y su aporte a la "tarea común", aporte que no es exclusivo de la etnohistoria, sino de todas las divisiones. Carrasco, pues, las

pone en pie de igualdad y elude conflictos llamando al nivel superior, el explicativo, el común, "ciencia social" (la singularización es nuestra). Una ventaja de esta descripción es que no es excluyente. Cuando disponemos de más de un tipo de documentos, debemos aplicar más de una metodología. Y ahí vemos como en muchas ocasiones, la excesiva especialización y una especie de "chauvinismo metodológico" causan un desastre considerable, como todavía ocurre con la cultura azteca, en la que tenemos arqueología y fuentes escritas, pero los investigadores no nos ofrecen explicaciones coherentes, como han señalado diversos autores (Nicholson 1955, 1979; Lameiras 1986; Smith 1987; Rojas 1994a). Armillas (1987: 58) se quejaba de que era una vergüenza que en cuanto aparecían textos ya no se hacía arqueología. Y hay razones que lo explican y su exposición forma parte de la explicación de los modelos de análisis.

Los métodos fundamentales deben ser explicados lo más desapasionadamente posible, tratando de mostrar su utilidad, sus ventajas y sus limitaciones. En ocasiones nos encontraremos con que sólo es posible utilizar un método, como ocurre en la mayor parte del período prehispánico, pero en otras hay ocasión de aplicar más de uno y entonces hay que sopesar lo que cada uno de ellos nos puede aportar y el esfuerzo que ello conlleva. Nosotros creemos que tanto la arqueología, como la etnología y la etnohistoria tienen mucho en común en lo que se refiere a la recogida de datos. Como hemos visto en la cita de Carrasco, las tres compartirían el nivel interpretativo, en el que se formulan las hipótesis y se responden las preguntas. Y en las tres hay corrientes que defienden la importancia del proyecto previo, de la formulación de preguntas antes de realizar el trabajo de campo, que en el caso de la etnohistoria se realiza en los archivos. Las tres disciplinas tienen una parte de recopilación bibliográfica que no es realmente ni etnología, ni etnohistoria, ni arqueología. En todo caso, los autores respectivos habrán practicado esas disciplinas, pero no lo hace el lector, aunque cada uno busque cosas distintas en su lectura. Veamos ahora unas reflexiones sobre lo que cada método ofrece.

ARQUEOLOGIA

El material arqueológico procede de excavaciones realizadas bajo ciertas premisas. Es cierto que las condiciones requeridas han evolucionado con el paso del tiempo, y que no deja de ser arqueología la realizada en el siglo XIX o a comienzos del siglo XX, cuando se tenían otras ideas y había otras posibilidades. La protección de los hallazgos del contacto ambiental no fue relevante hasta la existencia de pruebas como el Carbono-14, por ejemplo. Hay que inculcar en el estudiante, como futuro profesional, esta noción de evolución de la disciplina, para que pueda estar en condiciones de valorar los trabajos del pasado en su contexto científico.

El requerimiento de condiciones específicas de excavación, y de la información sobre ellas, deja fuera de este epígrafe a los *huaqueros* y a los hallazgos fortuitos. Eso no quiere decir, de ninguna manera, que no debamos conocer y manejar lo que ellos nos proporcionan, pero los problemas de interpretación y, por lo tanto, de utilización de la información son diferentes y en gran medida entran dentro de otro campo que no ha sido señalado por los autores que hemos citado: el análisis iconográfico o la Historia del Arte. Todo un mundo, importantísimo en nuestra materia para el período

prehispánico, pues los Museos están llenos de piezas de procedencia no controlada, clasificados y fechados por analogía iconográfica. En gran número de casos, las excavaciones científicas han proporcionado el marco para realizar las adscripciones, pero en otras, también han proporcionado agudos problemas. Las semejanzas interoceánicas, por ejemplo; los parecidos entre piezas ecuatorianas y mesoamericanas y, más recientemente, la excavación del Templo Mayor de México-Tenochtitlan, nos hacen estar sobre aviso sobre pasadas adscripciones. Esta última es enormemente rica. En el Templo Mayor, en condiciones de absoluto control, ha aparecido arquitectura tolteca, máscaras de Mezcala, piezas de Teotihuacan y piezas olmecas, entre otras. Cada uno de estos rasgos, tratado aisladamente, habría sido adjudicado a la época correspondiente a su estilo artístico. Pero son de época mexica y cumplían una función allí. En gran número de casos - salvo la arquitectura - no sabemos con certeza si se trata de piezas "originales" o son de época mexica. Para Mesoamérica el problema es nuevo, pero en el Viejo Mundo tenemos muchos "renacimientos" y copias de piezas antiguas, *que nos han permitido, por ejemplo, conocer gran parte de la escultura griega*, que de otro modo se hubiera perdido. La realidad es que no sabemos qué papel jugaban estas piezas en la cultura mexica, pero podemos preguntarnos si no hemos calificado como toltecas y utilizado para reconstruir su imperio edificios mucho más tardíos. Y lo cierto es que tenemos un grave problema con el presunto "horizonte arqueológico mexica". Y hablamos de épocas tan cercanas en el tiempo que la única manera de datar los hallazgos con certeza es si presentan fechas asociadas. En el caso maya, si existe Cuenta Larga, no hay problema, pero en el caso del centro de México, con fechas de Cuenta Corta que se repiten cada 52 años, el juego es posible y la precisión casi imposible. Pero los museos están llenos de piezas y sería de tontos desdeñar la información que brindan. Lo que hay que hacer es refinar los métodos de análisis, distintos para cada época.

Otro problema de "procedencia" de la información arqueológica es el tipo de excavación realizada. Nos podemos encontrar con el descubrimiento de un yacimiento, su excavación, descripción y origen de una cultura; y podemos tener excavaciones múltiples que traten de estudiar problemas concretos como patrones de asentamiento, orientaciones astronómicas, etc. Cada cual es libre de realizar el proyecto que desee. El problema se manifiesta a la hora de utilizar los datos para comparar sitios o para construir o reformar interpretaciones. Todavía tenemos hallazgos de culturas nuevas, si bien esporádicamente, pero nos preocupa el papel rector - casi dictador - de excavaciones antiguas. No olvidemos que el trabajo arqueológico es único: no se puede volver sobre lo ya realizado. La única prueba que queda es el informe detallado que rinde el arqueólogo. Es tan importante este informe que casi ha eclipsado el resto del trabajo arqueológico. Predomina la descripción en la bibliografía y escasea el análisis y la reconstrucción. En nuestra experiencia arqueológica hemos encontrado dos extremos perniciosos de un mismo problema: el respeto a lo hecho anteriormente. En uno de los extremos se encuentra el excesivo respeto, el no querer contradecir, que lleva a concluir lo mismo que han dicho los maestros. A veces ocurre que la imposición es física, como ocurrió con los juegos de pelota del clásico maya y la discrepancia entre el maestro (Morley) y el discípulo (Thompson):

> En el curso de nuestras exploraciones tropezamos con pequeños fragmentos de dos anillos de piedra, como los del Juego

> de Pelota de Chichén. Se hallaban en los escombros existentes entre dos montículos paralelos de laderas en declive. Concedimos poca atención a esas piedras de forma rara, porque en aquel tiempo no se sabía que los mayas también tenían patios para jugar a la pelota con lados en declive, y además se creía que dicho juego fue introducido por los mexicanos en una fecha muy posterior a la de la ocupación de Cobá. No fue sino hasta tres años más tarde que el Juego de Pelota de Cobá fue reconocido como tal: una buena lección de cómo las ideas preconcebidas pueden hacer que uno cierre los ojos a hechos claros y manifiestos. (Thompson 1980: 61).

El otro extremo es la descripción en los informes de la cerámica maya. Tras la Conferencia de Guatemala (Willey, Culbert y Adams 1967) se aceptó utilizar el método Tipo-Variedad, como herramienta de análisis mejor que el método descriptivo. La solución, en principio, era buena, pero rápidamente el número de tipos y variedades creció de manera exponencial, pues en cada yacimiento excavado se daban nuevos nombres a toda la cerámica aparecida. Eso dificultó enormemente la comparación entre complejos cerámicos de distintos yacimientos, pues el rastreo de las características de cada tipo para hallar las similitudes es sumamente dificultoso.

Precisamente, esas similitudes entre yacimientos son las que permiten la definición de las culturas arqueológicas y la creación de horizontes y áreas, por lo que la transparencia sería muy de desear. Una de las cosas que todos debemos aprender es la firmeza de la base documental. Cuando uno mira una tabla cronológica de un área determinada, con las secuencias arqueológicas, parece que todo tiene el mismo peso y no es así. Hay culturas definidas por un solo yacimiento y culturas que tienen literalmente miles de ellos, como la maya. No podemos dar el mismo valor a lo que sabemos de unas y otras. Una nueva ciudad maya no debe traer excesivas modificaciones, pero un "segundo" Chavín sería, con toda probabilidad un desafío científico de gran escala.

Esto tiene que ver con los elementos que permiten definir una cultura y las proyecciones que luego realizamos. La secuencia cultural americana ofrece un perfecto ejemplo de esto. La arqueología define en función de restos materiales, analizados y clasificados, pero no en función de personas. Lo malo es que muchas veces se han tomado nombres de grupos étnicos para denominar a las culturas arqueológicas y eso crea algunas confusiones. Por ejemplo, en el valle de Oaxaca tenemos una cultura zapoteca sucedida por una cultura mixteca. Parecería que al principio solamente hubiera zapotecos y desaparecieran para dar paso a los mixtecos, o al menos, lo hicieran sus dirigentes. Pero sabemos que la lengua mixteca es muy antigua en el área y conocemos también, por testimonios escritos posteriores, que los zapotecos siguieron viviendo en la misma región y conservando unidades políticas (de hecho, hoy día sigue habiendo mixtecos y zapotecos). Es más, había costumbre de realizar matrimonios interétnicos entre las clases dirigentes. La arqueología tiene dificultades para explicar con los restos materiales este tipo de co-sas y tiene que recurrir a otros métodos. Ese es, precisamente, el trabajo que queda más veces por hacer, deteniéndose en la mera descripción.

Otro problema de interpretación, con una gran carga ideológica a nuestro modo de ver, es la definición de culturas distintas y sucesivas en

algunos lugares y el mantenimiento de secuencias arqueológicas profundísimas en otras. En Mesoamérica esto es habitual. Ya hemos visto como en el valle de Oaxaca se define un cambio, justificado en parte por las enormes diferencias estilísticas entre Monte Albán y Mitla, y lo mismo ocurre con el valle de México, donde contamos con una cultura Arcaica, después una Teotihuacana, para pasar tras la cultura tolteca a los aztecas. Cuicuilco y Teotihuacan se parecen poco, pero para explicar el funcionamiento de esta última se ha recurrido normalmente a lo que sabemos de Tenochtitlan, y ya hemos visto como en ésta había edificios toltecas. Parece haber una secuencia, negada en las tablas arqueológicas. En cambio, en Yucatán y el Petén todo es maya. Desde el origen hasta hoy. Y si diferencias había entre Mitla y Monte Albán, lo mismo podemos decir entre Palenque y Uxmal, Chichén Itzá y Tikal, Copán y Dzibilchaltún. Hay mucho de inercia científica y de costumbres de los arqueólogos en esas denominaciones, y hay que ser consciente de ello.

Para terminar con la arqueología, unos comentarios sobre la presentación de la información. Hemos señalado ya que los mayores esfuerzos se dedican a presentar los resultados de las excavaciones, con gran alarde de ilustraciones: mapas, planos, dibujos, alzados, fotografías en color y blanco y negro, y referencias continuas a operaciones, pozos, estratos, etc. Todo contado y medido. En cambio, echamos en falta generalmente, la exposición de los criterios que llevaron a realizar precisamente esa operación y no otra. Es decir, nos cuentan lo aparecido, pero no los caminos que llevaron a ello. Y en arqueología, eso es importante, pues podríamos haber seguido -por citar el mismo ejemplo- ignorando la existencia de campos de juego de pelota en talud en el período clásico maya con toda tranquilidad. Otro problema es la no precisión de las circunstancias en que se hicieron las cosas, la cualificación y pericia de los ayudantes, las relaciones entre las distintas partes del proyecto, el nivel que ocupaba el autor en el organigrama, la participación de elementos externos en la determinación del lugar a excavar, etc. En definitiva, la expresión de qué estaban buscando, que encontraron y, de esto, qué valoraron en función de aquello. O lo que es lo mismo, la participación del arqueólogo en la "construcción" de los datos.

Se trata, en síntesis, de comprender cómo se produce el conocimiento arqueológico y cual ha sido la evolución de ese proceder. Teniendo en cuenta que lo ya excavado no tiene vuelta de hoja casi nunca, mejor es saber con qué contamos y qué podemos hacer con ello. Y no pedir peras al olmo.

Es decir, hacer crítica de fuentes en arqueología.

ETNOHISTORIA

Otro tipo completamente distinto de materiales ofrece posibilidades diferentes. Muchas son las definiciones de etnohistoria, adecuadas en general a los intereses de cada definidor o al tipo de trabajo que hace. Podríamos decir que fundamentalmente se trata de historia de los indígenas, hecha, como señalaba Carrasco, con fuentes escritas, lo que nos lleva a recurrir a disciplinas que tienen una larga tradición en el tratamiento de los textos, como la historia y la filología. La carga conceptual antropológica es

de gran importancia, pero no exclusiva. Por otras vías se ha llegado a destinos similares (ver Krech 1991 para una discusión interesante).

Tenemos dos períodos a los que generalmente se aplica este método. En primer lugar está el período del contacto, las primeras noticias sobre los pueblos americanos que nos han llegado. Este momento no tiene una fecha precisa, pues es diferente para cada región. En 1492 se inició un proceso que duró siglos, por lo que el conocimiento de los europeos tiene momentos diferentes. Y eso no es solamente un problema temporal: la condición de los que entran en contacto también es diferente, sus medios distintos y el mundo intelectual que genera los documentos que nosotros estudiamos, dispares.

Las unidades de análisis van a cambiar. Nuestros informantes dan nombre a los pueblos con los que entran en contacto, obedeciendo a distintos criterios, que prácticamente nunca coinciden con los empleados por el arqueólogo. Ahí tenemos un problema espinoso para la realización de las comparaciones, pues éstas no se pueden llevar a cabo entre unidades de distintas categorías. Los europeos que entraron en contacto con los pueblos americanos les dieron nombres geográficos, los nombres que los indios se daban a sí mismos, o lo que ellos creyeron entender, asimilaron lenguas a culturas o hicieron otro tanto con unidades políticas. A veces, el tiempo puso de moda un nombre e hizo olvidar otros, como ocurrió con la voz *azteca*, que se puso de moda en el siglo XVIII, opacando la auténtica denominación de esa unidad, *culhúa* o *culhúa-mexica*, como le dijeron en su momento a Hernán Cortés.

Las unidades políticas presentan problemas particulares. Una de ellas puede abarcar diferentes culturas, sometidas por una u otra razón y una cultura puede tener distintas unidades políticas, poco deseosas de ser identificadas unas con otras. Este asunto de las identificaciones, de carácter manifiestamente *emic*, va a ofrecer mucho juego en la interpretación de ese mundo del contacto, sobre todo en las regiones de alta cultura, y por lo tanto, también en el conocimiento de lo que vino después: la Colonia.

La división entre prehispánico y contacto es significativa no solamente por la aparición de los testimonios escritos en caracteres latinos, que de por sí es una auténtica revolución, sino por la irrupción de un término que genera enormes confusiones, a veces gramaticales: los INDIOS. Esa es una categoría europea, acuñada - y además con error en la elección del vocablo - para explicar lo que para ellos era novedad y para manifestar su "otredad", para diferenciarse de la "masa" a dominar. Pero la realidad es que los pueblos americanos llevaban siglos interactuando, denominándose los unos a los otros, enfrentándose, colaborando, mezclándose y cuantas actividades humanas quisiéramos enumerar más. Tenían historia (incluso escrita, en algunas regiones) y esa historia pesó a la llegada de los europeos y a la hora de la reorganización del mundo que sufrieron. Lo que no se les ocurrió nunca es que fueran unos iguales a otros y debieran unirse para echar a los recién llegados. No hablemos de identificaciones entre indígenas procedentes de regiones alejadas, pues yo tengo serias dudas sobre como vieron los quichés a los tlaxcaltecas que llegaron con Alvarado y más aún, los incas a los mismos tlaxcaltecas, que efectivamente llegaron con los españoles (de nuevo con Pedro de Alvarado). Pero en lugares más reducidos, tampoco se produjeron las identificaciones. En el Imperio Inca había divisiones incluso en el seno de la misma etnia dominante, y lo mismo ocurría en el Imperio Azteca. El reconocimiento de esa situación permite comprender mejor los

primeros momentos del contacto y la organización posterior. Entre los errores gramaticales, pondré un único ejemplo: el libro de Nathan Wachtel **Los vencidos. Los indios del Perú frente a la Conquista Española** (1976). Tal como está redactado el título implica que todos los indios fueron vencidos, pero la lectura del texto descubre personajes como el cañari Francisco Chilche o el Inca Cristóbal Paullu, por no citar grupos chancas o cañaris que estuvieron en el bando español. Es decir, que hubo indios no vencidos. El error es de Wachtel, y no del traductor, pues el título en francés ofrece las mismas características: **La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou dévant la Conquête Espagnole.** Con quitar el artículo determinado de la segunda parte del título se elimina la mediatización que presenta.

La elección de las unidades de análisis en este período es de gran importancia. Los resultados no son los mismos si estudiamos unos indios determinados (etnias, culturas o grupos sociales), elegimos una región o una localidad. Un problema que presentan gran número de obras de etnohistoria es el tratamiento dado a la presencia española. Suele aparecer como imposición, legislando u oprimiendo; por igual en zonas con gran presencia española o con presencia testimonial. Hemos echado de menos muchas veces a las personas. Un ejemplo servirá de adecuada ilustración: en el libro de Hildeberto Martínez (1984a) sobre la ciudad de Tepeaca, en el Estado de Puebla, en México, se analizan los cambios en la estructura política y económica indígena sin mencionar a los españoles más que en las formas expuestas más arriba. En los documentos que él mismo publicó (Martínez 1984b) aparecen, sin embargo, indígenas casadas con españoles que vivían en la misma ciudad. Por otras fuentes, sabemos que vivían unos 100 vecinos españoles en la localidad, incluido un alcalde mayor, pero parecen no afectar, salvo en momentos concretos, a la vida de la comunidad. Desde otro punto de vista, las familias tienen indiscutibles vínculos, aunque el padre sea español, la madre india y por tanto, los hijos mestizos. Según una práctica muy habitual, cada miembro de la familia deberá ser estudiado por un investigador diferente. Tenemos ahí un problema de fronteras entre disciplinas y, como de costumbre, en las zonas limítrofes no es fácil precisar dónde acaba un campo y comienza otro. Y como el factor tiempo va incrementando su peso, y los mestizos en América crecieron, los estudiosos del indio "puro" los fueron alejando de sus investigaciones, mediatizando el significado que su existencia tuvo y dificultando enormemente el conocimiento de lo que ocurría, pues todos vivían mezclados, con comunidades multiétnicas, polilingüísticas y pluriculturales. De hecho, ése es un problema interesantísimo, que merece mucho más estudio. Nada menos que está detrás la evolución del significado de la palabra "indio", cuyos cambios afectan de manera profunda a nuestras unidades de análisis.

Y el *problema se agudiza cuando llegan las independencias y tratan* de romper con el pasado, supuestamente igualando a toda la población. No sabemos demasiado con certeza de ese período, pues es el más huérfano de estudio. La costumbre hace que los etnohistoriadores normalmente se dediquen al período colonial y los etnólogos al momento actual, quedando el siglo XIX enormemente desfavorecido, como bien señalara Gibson (1961: 284).

Nos encontramos, pues, con una situación similar a la de la arqueología. Los investigadores suelen emplear más tiempo en la presentación de sus hallazgos que en la descripción de sus hipótesis, privándonos en muchos

casos de contextos adecuados para la interpretación. Tenemos muchas lagunas, algunas probablemente irrellenables. Pero están ahí y la reflexión es la que nos debe permitir suplir lo que los documentos no dicen, o lo que los documentos normalmente empleados no dicen. Muy interesante ha sido el aporte de Lockhart (1992) mostrando las posibilidades de los documentos locales en lenguas indígenas y criticando, tras valorar su trabajo, la obra de Gibson (1964) que ha constituido el marco de referencia obligado para los estudios posteriores: Gibson trabajó con documentos españoles y no pudo ver lo que los españoles no vieron (ver Rojas 1994b). Para el Perú, hay una tendencia muy fuerte a "omitir" la presencia de Vilcabamba y lo que su existencia supuso en los estudios sobre el siglo XVI. Creemos que estudiar a fondo su papel en la formación del mundo colonial es muy importante. Un ejemplo es la casi coincidencia de fechas entre la muerte de Tupac Amaru y el fin del *Taqui Onkoy*. Otro ejemplo, general en este caso, es la habitual mención de la destrucción de las religiones indígenas y las fechas de las principales persecuciones de idolatrías, por no hablar de los estudios etnológicos actuales.

En la etnohistoria predominan los temas y los estudios regionales y eso dificulta la correlación con los estudios prehispánicos, cuando el conocimiento de una y otra parte es fundamental para valorar el proceso de cambio. La superación de la barrera cronológica impuesta por la conquista, que ha llevado a algunos autores a realizar estudios de gran profundidad temporal, ha supuesto un avance considerable y nos lleva a otro punto que tiene mucho que ver con el estudio del período del contacto: nuestras fuentes.

Pocos son los relatos realmente de primera mano y escasísimos los realizados sobre la marcha. Una de las ventajas de las Cartas de Hernán Cortés es haber sido escritas antes de conocer el final de su aventura. En eso, Bernal Díaz no se le puede igualar, aunque ofrezca a cambio otra información más rica y contrastada. De todos modos, Cortés no estaba en todas partes, ni entendía todo lo que veía, así que tampoco hay que creerlo al pie de la letra. Y gran parte de lo que "sabemos" de los Incas o los Aztecas, fue escrito mucho después por gente que recopiló materiales de muchas procedencias y que tenían sus objetivos, tanto los religiosos, como los seglares. Spalding (1974) nos ha relatado en el capítulo **¿Quiénes son los indios?** cómo en el siglo XVIII la nobleza indígena peruano fomentó una imagen del pasado:

La historia de la sociedad india precolombina que fue construida durante el siglo XVIII se acomodó a las necesidades de la élite nativa. Los miembros de la sociedad india fueron considerados como inferiores en virtud de ser indios; las diferencias locales de vestimentas, dialectos, o aun del mismo lenguaje, se subordinaron a la dicotomía dominante entre español e indio. La élite india necesitaba una historia que enfatizara su identidad común y que hiciera de ella una fuente de orgullo, no sólo para los descendientes de los gobernantes incaicos sino para todos los miembros de la sociedad india. La imagen de un Imperio Incaico totalmente unificado, todopoderoso y benevolente, imagen que en el siglo XVI sólo aparece en aquellos /187/ relatos extraídos de las tradiciones oficiales de los Incas, fue generalizada durante el siglo XVIII. La importancia de las tradiciones locales, las frecuentes revueltas de la gente conquistada por los Incas durante el siglo y medio de su gobierno, la continua enemistad de

grupos como los de Jauja, que se aliaron a los españoles en un esfuerzo por deshacerse de sus gobernantes del Cuzco, no constituyeron parte de la visión dieciochesca del Imperio Incaico.

La figura del Inca tal como fue presentada por Garcilaso Inca de la Vega encajó perfectamente con las necesidades de la élite india del siglo XVIII. Les dio una visión de una sociedad inca unificada, pacífica y próspera antes de la llegada de los españoles. Suministró una tradición histórica común a aquellos que ya compartían la discriminación aplicada en su contra como grupo definido por la ley española. Además, la sociedad descrita por Garcilaso Inca no entró en conflicto con la jerarquía estratificada de riqueza y posición social que existía en la sociedad india del siglo XVIII. Sospecho que la popularidad de la historia del Imperio Incaico de Garcilaso Inca tuvo mucho que ver con el grado en que encajó con las necesidades de la élite india del siglo XVIII. Ella necesitaba una historia que proporcionase una base para la emergencia de una identidad común de indio, sin perturbar la jerarquía de autoridad y rango existente en la sociedad india, de la cual esta élite se beneficiaba. (Spalding 1974: 186-187)

A lo mejor hoy está pasando algo parecido.

La tercera parte, la constituye la proyección de las informaciones que la propia Colonia nos brinda. Una analogía que tiene un gran grado de dependencia con las decisiones que hayamos tomado respecto al grado de cambio. Si fue grande, la equiparación debe ser escasa, o viceversa. La polémica está abierta, pero este problema liga el mundo prehispánico y el actual con el Colonial.

En esta proyección reside una de las principales razones para establecer dos períodos en los que la etnohistoria tiene la mayor responsabilidad para reconstruir la vida de las culturas indígenas. En la del contacto se trabaja con muchas crónicas, códices donde los hay, y pocos documentos de archivo. En el período colonial, en un grado creciente no sólo por el aumento y extensión de la burocracia, sino también por el grado de conservación del material, los documentos priman y el "trabajo de campo" en los archivos se vuelve obligatorio. Es importante que el investigador comprenda esto y asimile además que el tipo de problema que deseemos investigar, su alcance temporal y espacial va a determinar el número y grado de archivos que deberemos visitar, recorriendo en forma descendente o ascendente los vericuetos de la administración colonial. Debería resultar obvio comentar que muchos asuntos locales no traspusieron nunca las fronteras del pueblo o la región, si es que salieron de la familia. Y la dependencia del etnohistoriador de permisos, equipo, técnicos o subvenciones es de naturaleza completamente distinta a la del arqueólogo, aunque no por ello debamos dejar de informarnos del tipo de trabajo que llega a nuestras manos: tesis de licenciatura, de doctorado, ponencia en congreso, conferencia, etc.

ETNOLOGIA

Con un fondo y unos objetivos comunes, la Etnología presenta algunas características que la diferencian claramente de las otras dos disciplinas analizadas. La primera es cómo le afecta el factor tiempo y la segunda la influencia del secreto profesional en la presentación de los resultados.

La influencia del factor tiempo es más fácil de explicar con ejemplos que de manera teórica: cuando Malinowski estudió a los Trobriandeses y otros grupos de los mares del Sur, indudablemente estaba haciendo etnología - y de una manera que resultó decisiva para el desarrollo de la disciplina-, pero cuando nosotros estudiamos las mismas culturas ¿hacemos etnología o estamos "estudiando un pueblo ágrafo a través del testimonio legado por un observador ajeno a esa cultura"? Hemos entrecomillado la frase porque es una de las definiciones que están en el origen de la Etnohistoria, y no creo que afecte de manera importante el que el observador sea un profesional. De hecho, los etnólogos admiten como uno de los precursores a Fray Bernardino de Sahagún, quien obró con método casi científico (salvando las distancias) para la elaboración de su obra. Hay una manera de salvar esta distancia entre la Etnología y las otras disciplinas y es la que se encuentra en el fondo de la definición de Carrasco ya citada: al leer a etnólogos del pasado no hacemos etnología ni etnohistoria, hacemos ciencia social. Y lo que fue etnología, continúa siéndolo, como ocurre con lo que fue etnohistoria o lo que fue arqueología. No se convierten en otra cosa. Parecen cambiar, porque nosotros cambiamos.

Este factor tiempo tiene otra vertiente, que vincula en este caso Etnología y Arqueología. Así como el arqueólogo al trabajar destruye la evidencia y por eso se le exige el mayor rigor en la descripción de sus hallazgos, el momento en que se realiza un trabajo de campo etnográfico es único e irrepetible. Un trabajo similar en otro tiempo puede arrojar resultados diferentes, pues las sociedades están continuamente cambiando. Es cierto que hay estructuras más permanentes y que podíamos hablar de "larga" y "corta duración" en los estudios etnológicos pero la relación entre el investigador y el objeto de estudio es tan estrecha y personal, que podríamos decir que "imprime carácter". Uno de los puntos en que esto se manifiesta es en la relación entre el etnólogo y los informantes. La elección de ayudante es de capital importancia y hay muchos factores que la pueden mediatizar, comenzando por el sexo del investigador y las costumbres locales de relación entre hombres y mujeres. Esto ha tratado de ser paliado actuando en pareja, pero ello no está exento de inconvenientes.

Precisamente el segundo punto mencionado tiene que ver con los informantes. La costumbre en las ciencias sociales es apoyar nuestras aseveraciones con documentación. El arqueólogo refiere sus comentarios a sus trabajos de campo, aportando dibujos, fotografías, referencias, etc., y cita las obras de otras personas que utiliza según métodos convencionales que se diferencian sobre todo en la presentación (en texto, según el llamado "sistema americano", a pie de página, a fin de capítulo, al final del libro, etc). El etnohistoriador o el historiador hace lo mismo con la "bibliografía" y se apoya en documentos que cita de una u otra manera. En muchos casos se aporta solamente la referencia del archivo, pero nosotros preferimos dar a cada documento el tratamiento que reciben las demás unidades bibliográficas, es decir, suministrar al lector los datos de autor, título, fecha, etc., además de la signatura. Por el contrario, el etnólogo está atado por esa suerte de "secreto profesional" que le impide decir quién le ha suministrado la información o precisar las circunstancias personales de sus informantes (nivel de instrucción, competencia lingüística, estado civil, edad, profesión) pues en sociedades de pequeño tamaño estos datos pueden llevar a la identificación, sin lugar a dudas, de las personas cuyo nombre no se quiere facilitar. Lo que ocurre es que esos datos son muy

importantes para calibrar la calidad de la información y no llegan al lector, salvo en contadas ocasiones. De hecho, algunas de las informaciones recibidas por los etnólogos lo son a título confidencial y la confianza se ve violada por la publicación de los datos. Nos quejábamos al hablar de la arqueología de que la mayor parte de las veces nos encontramos con el relato detallado del trabajo de campo y suelen faltar las discusiones que los datos presentados ameritan y ahora debemos hablar del extremo opuesto: escasez de datos sobre el trabajo de campo y abundancia de descripciones e interpretaciones. Parodiando el subtítulo del libro de Geertz que se convirtió en título en la traducción al castellano, el etnólogo es el más "autor" de todos.

Esto tiene relación con las fuentes de conocimiento, por supuesto. El que el etnólogo sea el más autor de todos también lo convierte en quien ha de recibir más fe, pues es más difícil verificar sus aseveraciones. Quizá por eso algunos autores tratan de dar valor a las notas de campo como fuente, sobre todo etnohistoriadores (vg. Sturtevant 1966). Al no haber sido elaboradas, como ocurre con las monografías, las notas de campo pueden incluir detalles o aspectos que no interesaron en su momento al etnólogo pero que son capitales para un colega, sobre todo cuando en el ínterin, la sociedad estudiada ha dejado de existir como tal. Sturtevant se quejaba del escaso interés que había en esas notas de campo, que raramente estaban recogidas en archivos y que muchas veces habían sido destruidas "como inservibles" por sus propios autores cuando sus intereses cambiaron de orientación.

No debemos pensar que lo antedicho implique falta de rigor en los estudios etnológicos. Todo lo contrario. Los profesionales conocen las circunstancias de su oficio y tratan de mejorar los aspectos susceptibles de ello. Por tanto, buscan nuevas vías para adquirir información y para contrastarla, para controlar su calidad. No se trata de llegar a una comunidad y preguntar al primero que pasa lo que se nos viene a la mente. Es mucho más complejo, y requiere mucho esfuerzo previo, pues el etnólogo es consciente de que nunca se vuelve al mismo lugar. Un ejemplo de ello es la conferencia que tuvo lugar en Washington, en la National Science Foundation, en 1985, sobre la **Construcción de datos primarios en antropología cultural** (Bernard et al. 1986), en la que el interés se centró en la recogida de datos, no en su análisis. Lo importante para nosotros es la trasmisión de las condiciones del trabajo etnológico, de sus ventajas y limitaciones al público, tanto para el que quiera utilizar los datos que proporciona, como para el que quiera incorporarse al oficio.

Otro punto de interés en la etnología estriba en sus múltiples facetas. No se trata solamente de analizar sociedades "primitivas", de pequeño tamaño, donde el etnólogo intenta una descripción integral de la cultura, sino que hay estudios de temas, facetas o segmentos, que en ocasiones son los únicos posibles en sociedades de tamaño mayor (Wolf y otros 1980). El etnólogo busca entonces lo que resulta más relevante para la comprensión de la sociedad en cuestión o lo que es más importante para los estudios del investigador, sea esto parentesco, medicina, magia, creencias, relatos, vestido, comida, etc. A veces son las circunstancias las que casi determinan qué va a investigar uno y dónde, como señala Geertz (1996), aunque lo que él nos relata le pasa también a arqueólogos y etnohistoriadores. Para los que empiezan es ilustrativo el saber cómo han llegado a ser lo que son las figu-

ras de cada campo, para que no se desanimen cuando las cosas no vayan por el rumbo que ellos desean.

Es necesario comentar cómo en los estudios etnológicos las unidades de análisis vuelven a cambiar. Se define el concepto de cultura, haciendo hincapié en la propia conciencia de grupo. Algo que es imposible para los prehispánicos y no contemplado para los coloniales. Aún así, y con abundante bibliografía sobre el tema, uno de los elementos diagnósticos más utilizados para definir a los pueblos es la lengua. Es el momento de comentar la importancia que la lingüística tiene para los estudios americanos. En arqueología, los avances proporcionados por los lingüistas permiten conocer cosas que de otro modo quedarían olvidadas. La glotocronología y los estudios dialectales permiten detectar los préstamos lingüísticos y su antigüedad, lo que nos ha hecho saber, por ejemplo, que en las lenguas mesoamericanas las palabras para decir "cacao" están emparentadas y proceden de un único tronco, el mixe-zoque, que además se habla en una región productora de tal planta. Interesante también es la negación de que el nahuatl fuera la lengua hablada en Teotihuacan cuando ésta era una gran metrópoli, pues la influencia ejercida habría dejado huella en forma de préstamos lingüísticos por toda Mesoamérica. Sin embargo, el totonaco cumple los requisitos, así que es probable que fuera ésa la lengua hablada en la ciudad de los dioses, que por lo tanto tendría un nombre diferente que tal vez aparezca en las inscripciones mayas, cuyo desciframiento tiene una relación con la lingüística importantísima.

En el período colonial disponemos de numerosos textos en distintas lenguas que en primera instancia son campo de estudio de los lingüistas: vocabulario, sintaxis, dialectología, estilos personales, traducciones, transcripciones y ediciones. Después, viene el etnohistoriador en busca de "sus" datos.

Para el etnólogo de campo el conocimiento de la lengua es vital y si no lo tiene de primera mano debe ayudarse de un lingüista, como ocurre frecuentemente en Africa. En muchos casos se ve obligado a trabajar con traducciones, pero los demás también lo hacen. Aún así se considera pertinente el aprendizaje de lenguas, pues ellas son el vehículo de transmisión de la cultura.

Los censos de hablantes de lenguas indígenas en América nos ofrecen una lectura de gran interés para todos los períodos y es el plurilingüismo de muchas comunidades. Hoy día lo frecuente es hablar la lengua del lugar y el castellano, por ejemplo. Pero hay lugares que tienen más de una lengua, con gente que las habla todas, no con habitantes que hablen una u otra. El problema es complejo, y en las **Relaciones histórico-geográficas de los reinos de Indias** (cuestionario de 1577) aparecen muchos pueblos en los que se hablan varias lenguas. La complicación nos viene dada por la vía de la identificación "un pueblo-una lengua", que en muchas partes no funciona. Lo que hemos llamado culturas diferentes resultan ser la misma. Y no debemos olvidar que hoy día solemos estudiar unidades de pequeño tamaño o sectores incluidos en las denominadas "sociedades nacionales", pero esas circunstancias podían darse en el pasado con otros protagonistas.

Una lectura que a nosotros nos abrió muchas perspectivas en este campo es la de Sorensen (1974) sobre el noroeste de la Amazonía donde

una serie de tribus distintas, cada una con su lengua, resultan ser una comunidad superior con individuos políglotas que practican exogamia "de tribu" y son polígamos, con lo que a la hora de la verdad, en cada casa había gente de todos los grupos y todos aprendían desde pequeños diversas lenguas (las qué hablaban su madre y las demás esposas de su padre), lo que le sería útil a los varones para entenderse en el futuro con sus esposas y para las mujeres, para entenderse con su marido y las demás esposas de éste. Por supuesto que esto tampoco quiere decir que la lengua no sea un elemento importante, sino que no es tan decisivo para la definición de las unidades culturales como se creía.

EL INDIO EVANESCENTE

Una de las cosas que hay que dejar claro es que todos tenemos las mismas pretensiones: explicar las culturas. No se trata de discutir quién practica el mejor método, sino de averiguar qué métodos podemos aplicar en cada caso y mejorar nuestras técnicas continuamente. No es frecuente que podamos utilizar varios métodos en un mismo problema, por diversas circunstancias, pero a veces sí es posible y hay proyectos interdisciplinarios que así lo muestran. Otro problema es el de las especializaciones. Es bueno que existan, pero luego deben coordinarse entre sí los investigadores, o coordinar las distintas informaciones para lo que se requiere que su presentación sea mutuamente inteligible. Un caso actualmente en candelero es el de la cultura maya clásica, tradicionalmente feudo de los arqueólogos, en la que ahora tienen mucho que decir los epigrafistas, pero no sólo ellos. También tenemos historiadores del arte, lingüistas, paleobotánicos, astrónomos, demógrafos, etc, dando su versión de los hechos. Pero mayas clásicos sólo hay unos, con lo que las descripciones parciales deben ser compatibles. Si no es así, andamos mal.

Y con la compatibilidad hemos topado. Ya hemos visto cómo se considera que el trabajo de campo etnográfico es único e irrepetible porque las sociedades cambian. Pero en etnohistoria parece que no se piensa igual y se utilizan para la reconstrucción documentos separados por décadas. Y pasa lo que pasa. Y si nos vamos a la arqueología, las unidades temporales se disparan, con lo que el detalle es imposible (¿o por ello?). El Arqueólogo incide más en lo perdurable que en lo efímero, pero las unidades políticas suelen participar más de la última cualidad. El establecimiento de un horizonte arqueológico azteca, con una duración del Imperio de 90 años, es tarea sumamente ardua, pero que el Horizonte Azteca comience antes de la salida de éstos de Aztlan, varios siglos antes de la fundación de Tenochtitlan, no deja de tener su guasa.

Otro problema -y grave- es el del conjunto de la sociedad. En el Prehispánico, *todos* son indios, pero luego hay más grupos. Y la división del trabajo hace que cada investigador se dedique a su parcela, sin poder comparar entonces el papel que juegan los que llamamos *indios* en el conjunto social y la evolución del número total de la población junto a la de los indios (porcentajes). Y aquí está el origen del título de esta presentación: encontrar indios en la documentación no es fácil. Se les llama de muchas maneras: naturales, macehuales, con gentilicios, con nombres étnicos, etc. Una preocupación grande proviene de que en los documentos en lengua azteca se suela emplear la palabra *macehual* donde el castellano usa "indio", porque

los macehuales sólo eran una parte de los indios. Y hablando de partes, los mestizos también eran en parte indios y jugaron su papel, en principio no existiendo como grupo, sino adscribiéndose a uno u otro. Hay que trabajar más sobre los matrimonios mixtos y, sobre todo, su descendencia para comprender los procesos ocurridos en el período Colonial. Algunos autores defienden la existencia de dos sociedades indígenas diferenciadas, una en sus comunidades y otra junto a los españoles, con destinos históricos diferentes:

> Los corregidores ganaban dinero en el intercambio comercial con los indios y recaudando los tributos que éstos pagaban, circustancia que inevitablemente los convirtió en defensores de la integridad de los pueblos y aldeas indígenas tradicionales. Allí los naturales seguían hablando su lengua, en vez de adoptar el español, los gobernadores y funcionarios locales lograban sobrevivir y conservar el control sobre un numeroso sector de la población indígena y los indios continuaban practicando la religión católica bajo la dirección de los frailes y de esa manera tan especialmente indígena surgida y formada en el siglo XVI.
>
> Con todo, no hay duda de que al mismo tiempo existía ya otra sociedad indígena, españolizada y menos compacta y disciplinada, separada de las comunidades tradicionales, cuyos miembros se vestían de otra manera y que se estaba desarrollando continuamente en las zonas donde los corregidores tenían menos poder, es decir, en las plantaciones y haciendas de los criollos y en los centros de las grandes ciudades. Cultural y económicamente, esta sociedad se hallaba mucho más estrechamente ligada a la vida de los centros españoles de población que la otra, y a ella se mezclaban gran número de mestizos, negros y mulatos (Israel 1980).

pero no mencionan que en el mundo prehispánico también había ciudades y que posiblemente existía una marcada diferenciación entre campo y ciudad, como ocurre en todas partes. Y al no contemplar esta variable, la emigración a las ciudades y la organización diferente parece ser una consecuencia de la llegada de los españoles en vez de algo habitual en el área. Esta cita puede ser puesta en relación con otra, manifestando una preocupación que puede suponer una revolución:

> Nota 2: El uso del término "español" en aquella época no debe tomarse demasiado literalmente; más vale interpretarlo como "del bando español" (como en esta guerra), lo que incluía a los mestizos; y a menudo a la gente de la frontera en general, o sea quienes se hallaban bajo la soberanía del rey de España, que abarcaba, *inter alia,* a los aliados indios, militares o colonos. Esta impresión en el uso del término "español" bien puede explicar las posteriores versiones simplistas de la acción de España en América como exclusivamente "españoles contra indios", que tanto ha contribuido a la "Leyenda Negra"" en los acontecimientos históricos hispanoamericanos. (Powell 1980: 36-37).

Extendiendo, como él lo hace, la idea de Powell al resto de la Nueva España y relacionándola con la cita de Israel, podemos traer a colación una nueva perspectiva de la **República de Indios** y de la **República de**

Españoles. La primera estaría compuesta, no por los indios, sino por aquellos que seguían viviendo según su manera tradicional, apartados de los españoles salvo ocasionalmente y viendo reducir su número cada vez más. Los indios que vivían en la **República de Españoles** no serían computados entonces como indios, aunque lo fueran étnicamente. Y cada vez estamos más seguros de que la emigración era muy importante. De ahí, la evanescencia del indio, aunque no toda. hace ya mucho tiempo que Parry (1948) nos debía haber abierto los ojos, pero no ha sido así y no sólo por la dificultad de encontrar su obra en inglés. Ahora, vertida al castellano (Parry 1993) no debíamos tener excusa para encontrar lugar a párrafos como el siguiente:

> Testimonios frecuentes indican la existencia, desde 1600, de una clase numerosa y bien definida de indios apartados de la vida tribal, con vestuario europeo y residencia dentro o cercana a asentamientos españoles. Un gran número de éstos no fueron nativos de la Nueva Galicia: ´Mexicanos´, tarascos y otomíes. Ellos trabajaban con salario en minas o ranchos, o independientemente como tenderos, artesanos o arrieros, y eran una clase relativamente próspera. Algunos de los arrieros tenían hasta quince o veinte mulas, lo cual era una valiosa propiedad pues una mula valía veinte pesos o más. La mayoría de estos indios europeizados tenían sus propios caballos, por lo que probablemente la ley que prohibía a los indios montar en caballos de silla no era cumplida. La remuneración de los artesanos indígenas es difícil de determinar, pero los trabajadores calificasos en las minas recibían hasta ocho pesos al mes, más de cuatro veces el salario pagado legalmente a los trabajadores de repartimiento en el mismo periodo. Aparte de lo anterior, los trabajadores de las minas tenían la costumbre de llevarse desechos de las minas de plata por debajo de cierto peso, para fundirlos en su propio beneficio. Esta costumbre había sido tan aceptada que se cobraba el quinto, también, de la plata obtenida de esa manera. Aparte de este impuesto a la plata, los indios europeizados contribuían poco a los ingresos de la corona. /273/ Vivían fuera de la organización tribal, pero también estaban fuera de los sistemas de encomienda y repartimiento, y frecuentemente evadían por completo el pago de tributo. Los mestizos estaban en todo caso exentos de estas imposiciones. Esta circustancia debió haber motivado que las mujeres indígenas se casaran con españoles. (Parry 1993: 272-273).

Pagar menos y ganar más. ¿Deberían hacer falta más razones?

Spalding (1974) ha considerado algunos de estos problemas en el capítulo ya citado, pero no parece que la hayan hecho mucho caso tampoco los colegas. Discute algo el problema de indios urbanos e indios que se convierten en campesinos, pero incide más en la distinción entre nobles y servidores. No podemos resistir la tentación de incorporar dos citas, relacionadas íntimamente, sobre las élites indígenas:

> La riqueza y las pretensiones sociales de muchos miembros de la nobleza india eran sustanciales, no sólo en términos de su propia sociedad sino también en comparación a la jerarquía social de la sociedad euro/175/pea. Algunos miembros de la nobleza india, particularmente los descendientes de la élite incaica del Cuzco y

también probablemente algunos pertenecientes a los rangos más elevados de la nobleza india de otras provincias serranas, como Jauja, integraban los sectores más ricos de la sociedad colonial, ya sea de la europea o de la india. Eran los dueños de extensas propiedades cuyo derecho reclamaban en virtud de su descendencia de las élites precolombinas. Sus ambiciones eran tan grandes como sus fortunas. (Spalding 1974: 174-175)

La considerable riqueza y la posición de muchos de los miembros de la nobleza india es enfatizada por el hecho de que muchos casos de disputas sobre el derecho de sucesión al cargo y a las posesiones de una familia noble india -un cacicazgo-, resultaron la falsificación de genealogías hechas por los miembros de la sociedad europea que trataban de pasar como miembros de la nobleza india. (Spalding 1974: 175).

El mundo al revés. Españoles que quieren ser indios, aunque no cualquier indio. Razones no faltan, pero puede que no fuera necesaria mucha falsificación, y que las genealogías serían auténticas, con indios "de ida y vuelta". Hablamos mucho de mestizaje, pero luego lo estudiamos poco y las conveniencias pueden aconsejar deshacer el camino andado y acordarse del ancestro indígena, relegando a los europeos. No olvidemos que los matrimonios de los descendientes del *tlahtoani* Motecuhzoma llevaron a una rama de la familia nada menos que a la Casa de Alba y que una nieta de Sayri Tupac, descendiente por tanto de Huayna Capac, estuvo emparentada al mismo tiempo, vía matrimonio, con San Ignacio de Loyola, San Francisco de Borja, el Duque de Lerma, el Duque de Uceda y el Conde-Duque de Olivares. Con tres validos reales "en nómina" no hay que extrañarse del éxito que tuvieron sus pretensiones de recuperar las posesiones de su padre, con un título nobiliario añadido, el de Marqueses de Santiago de Oropesa (ver Lohmann 1948-49 para el caso peruano y Rojas 1994c para el mexicano).

Para cerrar el círculo, hoy día también podemos estudiar indios rurales e indios urbanos, indios en sus comunidades o indios en la nación, y reflexionar sobre los resultados cuando estudiemos otro período. Y recalcamos el verbo: **reflexionar**, no aplicar ni proyectar indiscriminadamente. La conexión entre los distintos especialistas - tanto en métodos como en períodos o áreas - nos brinda la posibilidad de descubrir nuevas ideas y VERIFICAR su utilidad para nuestra porciúncula de Universo. Y así, además de saber más cosas, estaremos en condiciones de "contribuir a la tarea común". Siendo científicos sociales en primer lugar y especialistas en varias cosas, cuando y dónde conviene, poniendo un ojo en nuestra parte y manteniendo siempre otro en el conjunto, en una vieja dialéctica que, por suerte para nuestro futuro, no tienen fin. **Sólo aspirando a lo inaccesible podemos alcanzar las más altas cotas de lo accesible** (Uanmuno dixit en **Amor y Pedagogía**, por medio de D. Fulgencio).

ARMILLAS, Pedro: (1987): Chichimècas y esquimales: la frontera norte de Mesoamérica. En Rojas 1987: 35-66.

BERNARD, H. Russell et alia: (1986): The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology. *Current Antrhopology* 27: 382-396.

CARRASCO, Pedro: (1987a): Sobre la etnohistoria en Mesoamérica. En Pérez Zevallos y Pérez Gollán 1987: 15-24. (1987b) La antropología y la investigación histórica: El estudio del indio. En Pérez Zevallos y Pérez Gollán 1987: 25-34.

GEERTZ, Clifford: (1989): *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona. (Título original *Work and Lives. The anthropologist as author)* (1996 [1995]) *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*. Paidós, Barcelona.

GIBSON, Charles: (1961): Consideraciones sobre la etnohistoria. *Estudios Americanos* XXI: 279-284. (1964) *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*. Siglo XXI, México.

JIMÉNEZ, Alfredo: (1972): El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana. *Revista Española de Antropología Americana* 7,1: 163-196.

KRECH, Shepard III: (1991): The State of Ethnohistory. *Annual Review of Anthropology* 20: 345-375.

LAMEIRAS, Brigitte Böhm de: (1986): *La Formación del Estado en el México Prehispánico*. El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich.

LOCKHART, James: (1992) *The nahuas after the Conquest*. Stanford University Press, Stanford.

LOHMANN, Guillermo: (1948-49) El Señorío de los Marqueses de Santiago de Oropesa en el Perú. *Anuario de Historia del Derecho Español* XIX: 347-458.

LYON, Patricia: (1974): *Native South Americans*. Little, Brown and Co., Boston.

MARTINEZ, Hildeberto: (1984a): *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío*. CIESAS, México. (1984b): *Colección de documentos coloniales de Tepeaca*. INAH, México.

NICHOLSON, Henry B.: (1955): Native Historical Traditions of Nuclear America and the problem of their archaeological correlation. *American Anthropologist* 57: 594-613. (1979) Correlating Mesoamerican Historical Traditions with Archaeological sequence. *Actes du XLII Congrès International des Amèricanistes* vol. IX-b: 187-198.

PARRY, John H.: (1993 [1948]): *La Audiencia de Nueva Galicia en el siglo XVI*. El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., México.

PÉREZ ZEVALLOS, Juan Manuel y José Antonio PÉREZ GOLLÁN: (1987): *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*. INAH, México.

POWELL, Phillip Wayne: (1980): *Miguel Caldera, capitán mestizo*. Fondo de Cultura Económica, México.

ROJAS, José Luis de: (1987): *La aventura intelectual de Pedro Armillas*. El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich. (1994a): Los azteca ¿cultura arqueológica o cultura con arqueología?. *Revista Española de Antropología Americana* 24: 75-92. (1994b): Al otro lado del espejo: Los nahuas coloniales vistos por sí mismos. *Revista Española de Antropología Americana* 24: 269-278. (1994c): De México a Granada. Descendientes de Moctezuma en España. *El Reino de Granada y el Nuevo Mundo* II: 117-134.

SMITH, Michael E.: (1987): The expansion of the Aztec Empire: a case study in the correlation of diachronic archaeological and ethnohistorical data. *American Antiquity* 52: 37-54.

SORENSEN, Arthur P. Jr.: (1974: Multilingualism in the Northwest Amazon. En Lyon 1974: 138-159.

SPALDING, Karen: (1974): *De indio a campesino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

STURTEVANT, William C.: (1966): Anthropology, History and Ethnohistory. *Ethnohistory* 13: 1-51.

THOMPSON, J. Eric S.: (1980 [1965]): *Arqueología Maya*. Ed. Diana, México.

WACHTEL, Nathan: (1976 [1971]): *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la Conquista Española*. Alianza Universidad, Madrid.

WILLEY, Gordon R., Patrick T. CULBERT y Richard E. W. ADAMS: (1967): Maya Lowlands ceramics: a report form the 1965 Guatemala City Conference. *American Antiquity* 32: 289-315.

WOLF, Eric y otros: (1980 [1966]): *Antropología social de las sociedades complejas*. Alianza Universidad, Madrid.

Anales del Museo de América, 5 (1997): 73-102

SIMBOLOS DE PODER EN EL MEXICO ANTIGUO

Maarten Jansen
Facultad de Arqueología - Universidad de Leiden - Países Bajos

"Tener poder significa que se adquiere suficiente 'imagen de persona como rey' para comunicarse con los seres del inframundo o del cielo. Esto es, ser un representante de Dios en la tierra."
(Boege, 1988: 179).

"Y había donde todo lo veían y libro de todo que le llaman ellos, Libro del Común. Y no eran así no más los Señores, que era cosa grande su ser, y eran grandes sus ayunos. Y con esto compraban el edificio y el reyno."
(Popol Vuh - Ximénez, 1973: 255)

El progreso logrado en las últimas décadas en la interpretación de la iconografía y de los sistemas de escritura de Mesoamérica ha causado cambios drásticos en la visión que se tiene de aquella antigua civilización (1). El factor más notable y espectacular es, sin duda, el muy avanzado descifra-miento de los jeroglíficos mayas, que ahora nos da acceso a las incripciones clásicas que durante tanto tiempo constituyeron un misterio. Conocemos ahora con detalle extraordinario las vidas de los reyes y reinas de Palenque, Yaxchilan etc. El resultado, un nuevo corpus de textos, viene a enriquecer, de manera sumamente valiosa, la documentación de la época colonial temprana sobre los nauas y otros pueblos del Postclásico (como el Códice Mendoza, las obras de Sahagún, Durán etc.), que sigue siendo el fundamento y la clave primordial para poder interpretar el arte plástico prehispánico. Además, las excavaciones sensacionales del Templo Mayor de Tenochtitlan no sólo han aumentado la cantidad de artefactos y elementos iconográficos, sino también han dado pie a un renovado interés y a nuevas reflexiones sobre esta cultura.

1 En cuanto a la escritura maya, véanse Coe (1992), Schele & Freidel (1990) y Freidel & Schele & Parker (1993). Para los avances en la interpretación de los códices pictográficos, véase la colección *Códices Mexicanos* del Fondo de Cultura Económica, México.

En cuanto a los códices mixtecos, tenemos la buena suerte de tener un conjunto coherente de fuentes sobre la vida de un personaje sumamente importante, el Señor 8 Venado (1063-1115 d.C.), protagonista de una verdadera tradición épica-dramática, que ahora entendemos mucho mejor. Los pormenores de su biografía se pueden reconstruir a base de los extensos relatos proporcionados por cuatro grandes códices históricos, asociados con distintos cacicazgos: el Bodley (Tilantongo), el Colombino-Becker (Tututepec), el Nuttall (Teozacualco), y el Selden (Jaltepec). El Señor 8 Venado fue hijo del segundo matrimonio de un sumo sacerdote de Tilantongo, no perteneció al linaje de los gobernantes, pero con el apoyo de los dioses, primero llegó a ser cacique de Tututepec en la Costa del Pacífico, luego, haciendo alianza con los toltecas, se apoderó del trono de Tilantongo mismo y llegó a controlar gran parte de la Mixteca Alta. El

Códice Vindobonensis, procedente de Tilantongo también, complementa la narrativa histórica de aquellos otros códices con una visión ideológica, un discurso florido o "parangón" sobre el origen sagrado de las dinastías mixtecas, en particular la de Tilantongo.

Sobre el aspecto ideológico y religioso general nos informan los códices del llamado "Grupo Borgia", libros pictóricos tan ricos como difíciles, los que, desde el cambio paradigmático logrado por Karl Anton Nowotny (1961), ya no interpretamos como astronómicos u ocultistas sino como mánticos y rituales. La procedencia de la mayoría de los códices de este grupo sigue siendo tema de debate, pero es claro que forman parte de la tradición Mixteca-Puebla. Para nosotros es importante que su contenido está vinculado con el simbolismo y las escenas de culto religioso que se presentan en los códices mixtecos.

La comparación analítica de los datos y mensajes de estas fuentes tan distantes en el tiempo y el espacio, así como su integración dentro de una visión global de la cultura mesoamericana, constituyen el gran desafío de los estudios modernos (2). Para quien se dedica a esta tarea resulta verdaderamente asombrosa la compatibilidad de todo este material, y luego la potencia interpretativa que surge de ella para llegar a comprender escenas sueltas en monumentos o artefactos arqueológicos. Estudios recientes demuestran que los temas centrales remontan hasta la época formativa, es decir hasta la civilización olmeca, como era de esperarse (Coe, 1995). La imagen que resulta, es una confirmación impresionante de la unidad de la tradición cultural mesoamericana, tradición que tiene presencia y vida hasta hoy día.

Examinaremos aquí algunos elementos comunes a los diferentes programas iconográficos y veremos cómo datos de una cultura mesoamericana complementan los de otra y sirven para construir una idea coherente de su conceptualización del pasado. Enfocamos los datos de los códices mixtecos, comparándolos con los testimonios escritos de los mayas y los nauas (aztecas). Nuestra unidad de análisis es el llamado *cacicazgo*, una estructura política propia, que ya está presente en las pequeñas unidades del Preclásico pero se conserva como núcleo también en los reinados más grandes del Clásico y Postclásico, de modo que se sustrae a definiciones como "jefatura" (*chiefdom*) o "estado temprano o incipiente". De hecho podemos decir que los señoríos o cacicazgos mesoamericanos tenían su patrón básico en común con los cacicazgos antillanos (generalmente considerados "chiefdoms"), pero difieren de éstos más que nada por el ambiente cultural urbano (cf. Redmond & Spencer, 1994). En cuanto al carácter tributario del señorío y su legitimación a nivel simbólico, observamos una gran continuidad desde la época olmeca hasta los aztecas.

En los monumentos, imágenes y textos históricos de toda esta secuencia de culturas, los gobernantes y sus dinastías desempeñaban un papel protagonista. Iluminadoras son las expresiones mixtecas registradas por fray Francisco de Alvarado en su Vocabulario (1593) para traducir el concepto de "historia". En general la historia se considera un discurso sobre lo que ha pasado (*tnuhu sanaha*, "el relato del pasado"; *tnuhu nicuvui*, "el relato de lo que fue"; *tnuhu yata*, "el relato de antes" etc.), pero en particular se refiere a lo hecho por los señores gobernantes (*tnuhu niquidza yya*, "relato de lo que hicieron los señores"; *nduvua yya*, "flechas – o sea: con-

2 Importantes contribuciones son el artículo de Marcus (1994) y el libro de Florescano (1995). Este último examina el simbolismo de la Serpiente Emplumada desde el ángulo de la historia comparativa de religiones - es interesante combinar sus ideas con lo que sabemos sobre el contacto histórico entre toltecas, mixtecos y mayas en el Postclásico temprano (cf. Jansen, 1997).

quistas – de los señores; *to nindeye*, "señores que han fallecido", término traducido como "historia de linajes").

Dada la presencia central de los gobernantes en la producción y en el contenido de las fuentes, la referida compatibilidad de los datos se puede ver sobre todo en los símbolos de su poder, en la representación e inmortalización de la realeza. La historiografía mesoamericana suele tratar de los datos biográficos del rey y de la reina: nacimiento, conquistas, matrimonio, muerte, etc., ubicándolos en el espacio y fechándolos en el tiempo. El fin primordial de este registro era la legitimación: demostrar el fundamento de sus derechos a gobernar y a recibir tributo. Lo que llama la atención en todo esto es el aspecto religioso y carismático del poder, el status divino del gobernante mesoamericano, que se puede comparar muy bien con el carácter chamánico de los que detentaban el poder en los cacicazgos, jefaturas o tribus de la región antillana y circum-caribe. Lo mismo se puede apreciar en otras partes del continente americano y del mundo, como muestra la exposición permanente del Museo de América. Sin querer entrar en una discusión terminológica, hablamos aquí de 'chamanismo' en un sentido general, por falta de otro término mejor, y con esto nos referimos a un conjunto de experiencias extáticas evocadas por especialistas religiosos, generalmente mediante psicotrópicos.

El título de los gobernantes mixtecos era *Iya*, "Señor divino". Después de su muerte obtuvieron además el título *Ñuhu*, "Dios" o "Espíritu Divino". En la iconografía vemos como los reyes se identificaron frecuentemente con determinados dioses, preferiblemente con los Dioses Patronos de su pueblo o linaje. Un testimonio clave es la Piedra de Tizoc, monumento de victorias militares, en el que Tizoc, el rey azteca, aparece como el dios Tezcatlipoca y los reyes sujetos en las guerras como las deidades veneradas por sus respectivos pueblos. El término nauatl para ser "manifestación", "imagen" o "representación física" de la deidad, es *ixiptla* (3).

Así, los gobernantes del reino zapoteco de Zaachila se identifican con el Dios Xipe, el Desollado, llamado también Señor 7 Lluvia (Códice Nuttall, p. 33; cf. Lienzo de Guevea). No es estraño que en los códices mixtecos encontremos frecuentemente *ixiptlas* del Dios de la Lluvia (Tlaloc en nauatl, Dzavui en mixteco), Patrono de la región mixteca y del pueblo mixteco, que hasta hoy día se llama Ñuu Dzavui (Ñuu Davi, Ñuu Savi o Ñuu Sau, según la variante dialectal), "Lugar / Pueblo (del Dios) de la Lluvia".

En la cripta del Templo de las Inscripciones en Palenque, se ha encontrado el sarcófago del rey Pakal (603 – 683 d.C.). El relieve de la laja que lo cubre, muestra a este personaje, acostado en un plato sagrado, en proceso de ser depositado como ofrenda dentro de las fauces de la tierra. En este paso de su existencia humana a otra, en que se va a colocar en el círculo de sus ancestros, convertidos en espíritus de la tierra, Pakal es identificado con *K'awil*, dios a que los investigadores han designado con la letra "K".

Tanto en la Piedra de Tizoc como en el sarcófago de Pakal, la actuación del rey deificado se sitúa explícitamente en un contexto cósmico, enmarcando la escena con segmentos o bandas que representan la tierra y el cielo.

3 Para los términos propios de la cosmovisión mesoamericana, generalmente derivadas del *nauatl* – comoixiptla, naualli etc. – véanse Eschmann (1976), López Austin (1980, 1994) y Anders & Jansen (1994).

El estatus sobrehumano de los reyes se manifiesta también en sus poderes mágicos personales, que se inscriben en el fenómeno del naualismo. Según la cosmovisión mesoamericana, el individuo está intimamente conectado con uno o más animales (jaguar, águila etc.) y/o elementos de la naturaleza (viento, rayo etc.), con los que comparte carácter, poder y destino. En sueños o momentos de trance el individuo siente ser este animal o elemento. El término 'naual' se usa para designar tanto ese *alter ego* o "animal compañero" (en nauatl: *naualli*), como la persona que sabe usar esta facultad de manera consciente en función de objetivos religiosos (en nauatl: *naualle*). Los sacerdotes-nauales o chamanes pueden manipular esta transfiguración, y lo mismo vale generalmente para los reyes y héroes. Esos hombres-nauales podían también transformar las cosas y forjar ilusiones. Un ejemplo importante es la ilusión de quemar casas y rehacerlas o de matarse y revivir, atribuida por Sahagún (Libro X, cap. 29) a los huaxtecos y empleada, como es bien conocido, por Hunahpú e Ixbalanqué para vencer a los Dioses de la Muerte en el Popol Vuh.

La fuente colonial más explícita sobre el naualismo es el tratado de Hernán Ruíz de Alarcón. El mundo de los nauales es a la vez el mundo mágico, sagrado, donde moran los Dioses. Al entrar en éxtasis, al transformarse en su naual, el ser humano puede tener contacto directo con ellos. De ese mundo sobrehumano los poderosos derivan su poder. De ahí que sus retratos incluyan frecuentemente referencias a esa fuerza naualista: su vestuario suele incluir la cabeza de un jaguar, coyote, águila, quetzal, lagarto etc. Los gobernantes participan plenamente en la vida ritual y actuan frecuentemente como sacerdotes. Su fuerza naualista es un elemento crucial en la legitimación de su poder político, ya que explica este poder en términos religiosos (4).

Un ejemplo magnífico se ve en los frescos de Cacaxtla: un hombre de poder, representado como naual con cabeza y patas de ave, está parado sobre una serpiente emplumada, junto a la puerta, que es representada como una cueva. El énfasis de la pintura sobre los pies en forma de patas de ave con garras recuerda la descripción del naual de Tezcatlipoca: *Chalchiuhtotolin*, el guajolote precioso: "Lo pintan de este modo, porque cada vez que veían al demonio no veían otra cosa que los pies del águila o de gallo" (Vaticano A, p. 29v).

El naual por excelencia, es la "Serpiente de Fuego", llamada *xiuhcoatl* en nauatl y *yahui* en mixteco - Alvarado traduce este término como "hechizero, otro embaidor que por los ayres bolava" (cf. Smith, 1973). Hasta hoy día existe en La Mixteca ese concepto de un naual peligroso de gran poder, que es la Bola de Lumbre que vuela por el aire. Fray Gregorio García lo describe como "un animal pequeño. figura de serpiente, que tenía alas con que volaba por los aires con tanta agilidad y sutileza, que entraba por las peñas y paredes, y se hacía invisible..." (Libro V, cap. 4). Interpretamos esta Serpiente de Fuego como un símbolo general del poder naualista, tal como lo ocupa un sacerdote en trance. La facultad de perforar paredes de piedra, la interpretamos como el poder del especialista religioso en trance para poder penetrar con la vista (espiritual) las superficies duras y ver hacia adentro de montes, casas, cosas macizas etc. El hacerse invisible probablemente corresponde al estado mental que en los conjuros se describe como "andar sin sangre ni color" y "traer la mano y el cuerpo insensible como muerto" (Ruiz de Alarcón, Tratado II, cap. 1), estado en que el sacerdote-naual participa

4 El Popol Vuh (Tedlock, 1985: 212-213) da una buena descripción de la activitad naualista de un rey quiché (llamado significativamente "Serpiente Emplumada").

en la existencia inmaterial de los dioses, que son "noche y viento", es decir invisibles, impalpables, misteriosos (Sahagún, Libro VI, cap. 1).

La Serpiente de Fuego aparece como naual de varios Dioses (como *Huitzilopochtli y Tezcatlipoca), como marcador de la presencia divina.* De ahí las esculturas en forma de Serpientes de Fuego u otras serpientes míticas (como la misma Serpiente Emplumada) que rodean los templos y flanquean las escaleras de las pirámides (5). En la obra de Sahagún (Libro VI) encontramos dibujos de hombres en actitud de humildad y entrega piadosa ante el fascinante poder del Dios Tezcatlipoca, representado como la cabeza de la serpiente de fuego en la noche oscura.

Iconográficamente la Serpiente de Fuego es un ser compuesto de una cabeza de dragón rojo con la trompa hacia arriba, un caparazón de tortuga y una cola de escamas con fuego y un cuchillo.

Es interesante notar que el Códice Vindobonensis (p. 51 y p. 50) califica a los seres primordiales con una frase que consta de dos signos. El primero consiste en dos caras o personas que miran hacia dos lados opuestos: una expresión para representar la sabiduría, la facultad de conocer el pasado y el futuro. El segundo es un hombre sentado en la posición de una mujer que da a luz, cubierto en un caso con tela o papel ensangrentado y en otro con el caparazón precioso de una tortuga. Leemos este segundo signo compuesto como "Madre-Padre", el conocido título del sacerdote identificado con el poder de los Creadores, combinado con símbolos que denotan su carácter cubierto y sagrado (tela del Envoltorio, papel del sacrificio) y su poder mágico (caparazón del *yahui*) (6).

El *yahui* forma pareja con el águila (*yaha*), como los nauales de los hijos de la Pareja Primordial según fray Gregorio García, quien agrega: "Tomaban estas figuras para dar a entender el poder que tenían para transformarse..." . Una confirmación de todo esto encontramos en el difrasismo mixteco *iya yaha iya yahui* , "Señor águila, Señor serpiente de fuego", que es traducido por fray Antonio de los Reyes como "nigromántico señor".

Sahagún define tal "nigromántico" claramente en términos naualistas: "el hombre que tiene pacto con el demonio, se transfigura en diversos animales" (Libro X, cap. 8). Lo que el fraile español llama "pacto con el demonio", fue en realidad la experiencia del contacto directo con las fuerzas divinas, el "ser espirituado" como ellas.

En su estudio extenso del *yaha yahui* , John Pohl (1994, cap. 3) en parte repite mi identificación original (Jansen, 1982: 149), en parte elabora una teoría nueva sobre esta figura. En su razonamiento y en su interpretación de términos y escenas encuentro algunas ideas interesantes mezcladas con elementos débiles y asociaciones libres sin fundamento. Por ejemplo su interpretación de varios términos españoles claves contiene errores. Pohl confunde *"nigromántico" con "necromántico", por lo que llama al yaha yahui* "responsible for divining with the dead" (1994: 55).

En el Códice Borbónico, p. 33, se representa la fiesta Quecholli y aparece el templo de Tezcatlipoca – Dios que tiene la serpiente de fuego como su naual – con la glosa de "sacrificio de mercaderes", referiéndose al sacrificio de esclavos comprados realizado por los mercaderes en aquella

5 Ejemplos son: los grandes templos en el Códice Borgia (pp. 33-34), las esculturas en forma de *xiuhcoatl*, probablemente procedentes de templos aztecas (Pasztory, 1983: 172; Nicholson & Quiñones Keber, 1983: 46-47), la fachada de la Ciudadela de Teotihuacan (donde se combina con el tocado de la realeza), los lados del Templo de la Serpiente Emplumada en Xochicalco, las columnas de la entrada al Templo de los Guerreros en Chichén Itzá y el *coatepantli* del Templo Mayor de Tenochtitlan.

6 La representación de los Creadores como Madre y Padre es muy explícita en el Vindobonensis (pp. 52-51). Este *título ha sido documentado entre los mix*tecos por Schultze Jena (1938: 87). Compárese lo dicho por Tedlock en su comentario al Popol Vuh (1985: 350-351).

ocasión. Pohl supone que esta glosa identifica al personaje con el naual de la serpiente de fuego y, confundiendo "sacrificio" con "sacrificador", la traduce como "sacrificer of the merchants" (1994: 17).

En cuanto al mixteco, Pohl asocia la palabra *yahui* por un lado con *yavui*, "cueva", por otro con *yahui*, "mercado, precio", que son dos palabras muy diferentes, teniendo la segunda un saltillo o *glottle-stop* y la primera no. El hecho que existan nombres alternativos en mixteco para el naual de la bola de lumbre (*yahua* en Apoala, *sucunyuu* en Chalcatongo), sugiere que la similitud con *yahui*, "mercado" es uno de los muchos casos de aparente homonimidad en esta lengua tonal a los que no hay que atribuir implicaciones semánticas. Obviamente en otras lenguas ni siquiera es posible tal asociación fonética entre "serpiente de fuego" y "mercado" (respectivamente *xiuhcoatl* y *tianquiztli* en nauatl). Sin embargo, Pohl da mucha importancia a esta semejanza fonética en mixteco y continúa apuntando que las palabras *yaha* y *yavui* (otra vez sin saltillo) también pueden ser traducidas como "chile" y "maguey" (huelga decir que en tal caso tienen otros tonos).

Por todo eso Pohl llega a afirmar que los *yaha yahui* fueron "economic administrators... they supervised tribute collection and served as institutionalized overseers of the stores" (1994: 53). La hipótesis es fascinante, pero carece de argumentos sólidos.

Podemos afirmar que el traje del *yahui* es diagnóstico del sacerdote chamánico, capaz de entrar en el mundo de los nauales. Se trata de un mundo en que todo es espiritado. Lo evocan los conjuros registrados por Ruiz de Alarcón como la "otra realidad" en que se entra por éxtasis religioso. En nauatl hay un término especial, *tlamacazqui*, para designar tanto "espíritu" como "sacerdote", es decir, "hombre espiritado".

Fray Diego Durán describe cómo los sacerdotes se volvieron "brujos y demonios" y llegaron a "ver y hablar con el demonio", es decir con los dioses, embijándose con un betún negro, un "ungüento endemoniado, hediondo y mortífero", llamado "comida divina" (*teotlacualli*), preparado a base de – entre otros – piciete y ololiuhqui ("para ver visiones"). Claramente se señala en esta descripción el trance como fuente de poder y elemento esencial del sacerdocio mesoamericano, que permitía la experiencia personal de las fuerzas divinas:

> "Embijados estos sacerdotes en esta manera perdían todo temor: mataban los hombrs en los sacrificios con grandísima osadía; iban de noche y solos, así embijados, a los montes, a las cuevas oscuras, a las quebradas sombrías y temerosas. Todos, sin temor de que nada les empeciese ni osase hacerles mal, llevando como amparo la comida divina, con que iban untados, menospreciando las fieras, teniendo por muy averiguado que los leones, tigres y otras fieras alimañas nocivas que en los montes se crían huirían de ellos por virtud de aquel betún de dios, o por mejor decir, del diablo. Y aunque no huyesen del betún, huirían de ver un retrato del demonio en que iban transformados." (Durán, 1967, I: 52).

El inicio de la gran serie de rituales del Códice Borgia (p. 29) consiste precisamente en la preparación de tal unción mágica, que convierte a los sacerdotes presentes en serpientes de noche y viento, es decir en "espirita-

dos". El mismo efecto se manifiesta en los objetos que de inanimados pasan a ser animados, "espiritados" también: el templo se ve como cuerpo de la Diosa y el brasero se presenta como un ser vivo, un espectro monstruoso (*tzitzimitl*). Cabe observar que tales vasijas espiritadas aparecen también en el arte maya y son documentadas etnográficamente entre los lacandones. El plato sagrado en que el rey Pakal es acostado como ofrenda que se regresa a la tierra (véase arriba) pertenece a esta categoría (7).

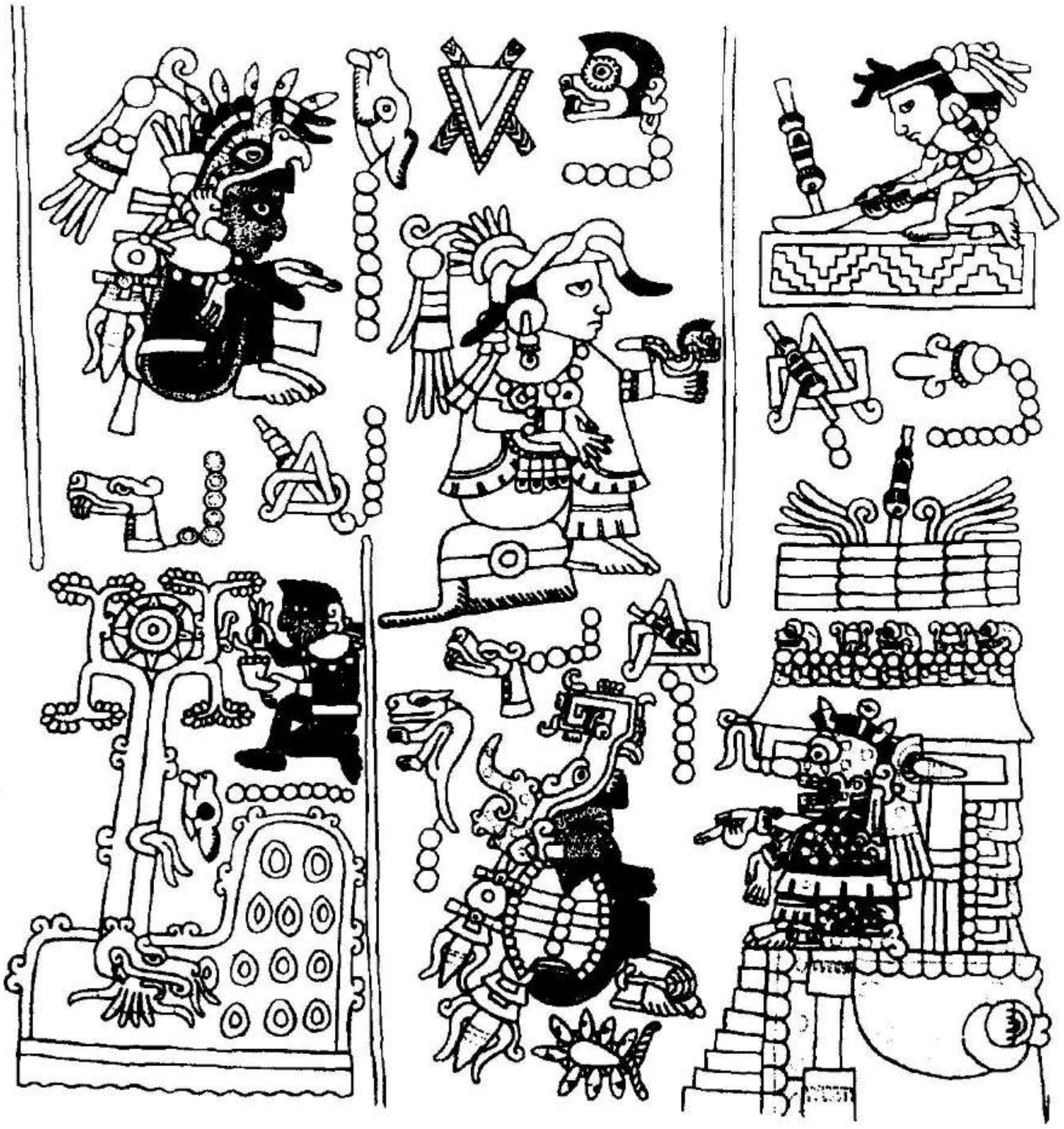

Fig. 1. Códice Nuttall, p. 44: el Señor 3 Lagartija como sacerdote en trance, transformado en *Serpiente de Fuego, es decir Bola de Lumbre (yahui), guía a la Señora 6 Mono y al* Señor 8 Venado (también como sacerdote-naual) al Templo de la Muerte (la cueva que era el panteón de los reyes mixtecos, cerca de Chalcatongo).

El naualismo se manifiesta ya en el arte olmeca, en el que los gobernantes y otros hombres de poder muestran rasgos de felinos u otros animales feroces, mientras que sus cuerpos son inscritos con las cabezas de fuerzas divinas (cf. Köhler, 1985).

En la escritura maya se emplea un jeroglífico especial para este concepto de naual (*way*), que consiste en una cara de *ahaw* ("señor") mitad cubierta con piel de jaguar (Freidel & Schele & Parker, 1993: 190-193, 442-443).

7 Antes el "plato-dios" *(god pot)*, o vasija deificada, en el arte maya se conocía como "Monstruo Cuadripartito". Para su identificación, véase la obra de Freidel & Schele & Parker (1993: 213-219, 247-251, 450-451).

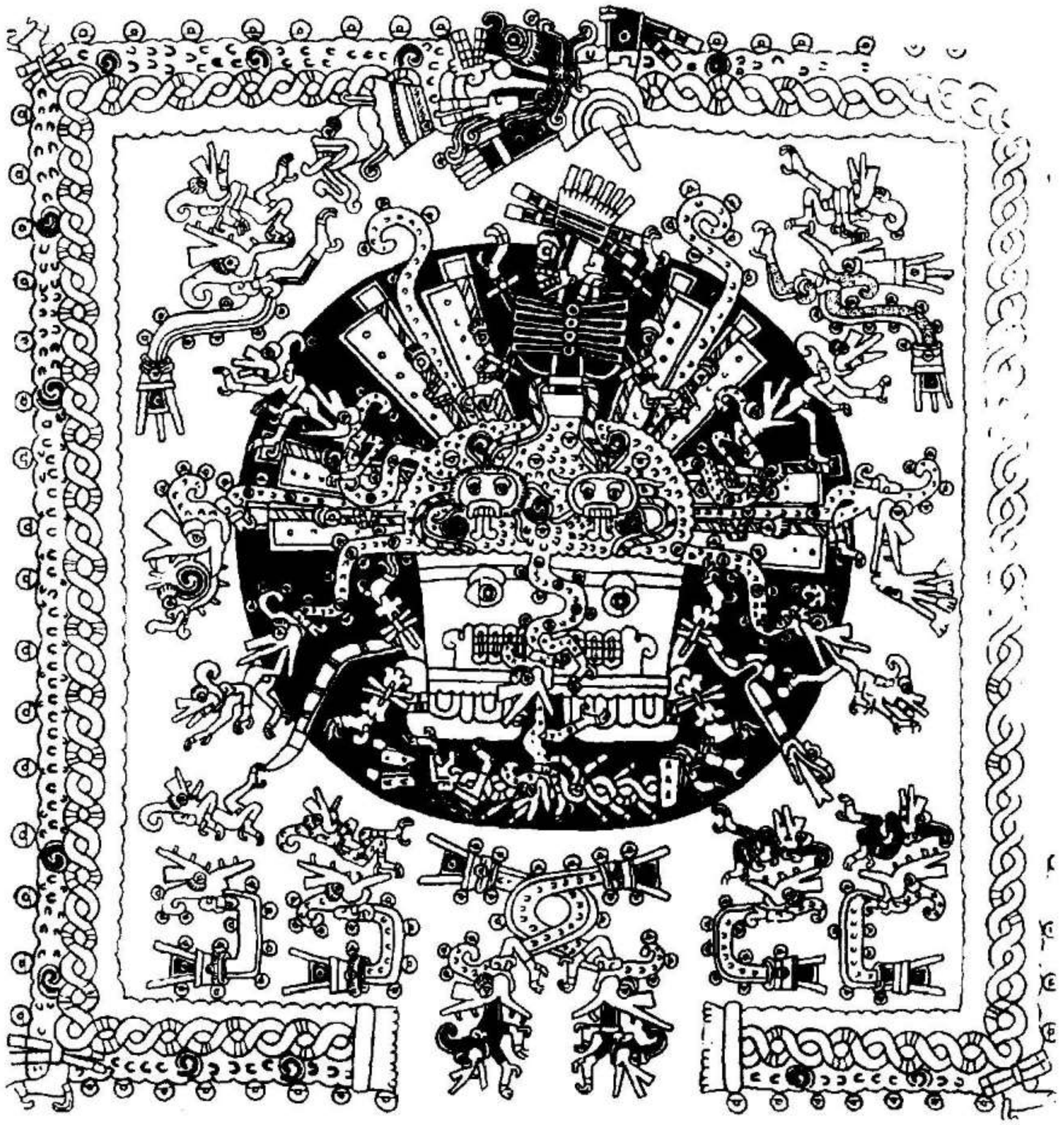

Fig. 2. En el templo de Ciuacoatl se prepara la unción mágica que tiene su efecto alucinógeno sobre los sacerdotes presentes, convirtiéndoles en serpientes de noche y viento (Códice Borgia, p. 29).

Conocemos ahora toda una serie de nauales (*wayob*) específicos de los reyes y dioses mayas, muchas veces serpientes espantosas. Tales nauales jugaban un papel importante en los ritos – por ejemplo en los bailes extáticos (Freidel & Schele & Parker, 1993: 265-267), pero también en las guerras, que se concebían como luchas no sólo entre dioses (como muestra la Piedra de Tizoc) sino también entre los nauales de los reyes y campeones, entre los grandes nauales protectores de las comunidades.

Un ejemplo ilustrativo es la actuación de Tzotzomatzin, rey de Coyoacan: cuando llegaron los embajadores del rey azteca Auizotl para pedir su colaboración para la construcción del aguaducto de Tenochtitlan, resistió y trató de impresionarles transformándose sucesivamente en águila, jaguar y víbora (Durán, 1967, II: 371-372; cf. Códice Vaticano A, p.65v).

De ahí la necesidad de hacer imágenes del rey en figura de su naual, inspirando temor a sus enemigos y súbditos, así como la sensación de seguridad a la comunidad bajo su protección (8). Uno de los muchos ejemplos arqueológicos es la Estela 1 de Monte Albán (Marcus, 1994: 326), que enfatiza el carácter divino y naualista del poder: el rey mismo está vestido

8 Obviamente la imagen misma también participaba en esta fuerza mágica. No es de extrañarse que durante la época colonial el naualismo fue un ingrediente importante de la resistencia indígena (Gruzinski, 1988; cf. Boege, 1988).

como jaguar y tiene una cabeza de serpiente de fuego en su tocado, mientras que otras dos cabezas de serpientes de fuego forman la base de su señorío ("estera y trono").

La fuerza naualista y divina la había heredado el gobernante de sus antepasados: descendía de los dioses creadores. De ahí que la historiografía mesoamericana suela enumerar toda su genealogía para demostrar su conexión directa con el origen sagrado de la dinastía y el tiempo de la creación.

La historia humana es estructurada por la cuenta de los años y de los días, y, por eso, comienza con la primera salida del sol, pero a la vez está arraigada en la época anterior a este parte-aguas cronológico, *in illo tempore*, en la era primordial, oscura y misteriosa, cuando los dioses, monstruos y gigantes habitaban la tierra, antes de que hubiera luz: "en el año y en el día de la oscuridad y tinieblas, antes que hubiese días ni años, estando el mundo en gran oscuridad...", como comienza el relato mixteco conservado por fray Gregorio García (Libro V, cap. 4).

La versión más completa e impresionante de tal visión histórica, sin duda, es el Popol Vuh de los quichés de Guatemala. En los textos clásicos de Palenque el rey Kan Balam (635-702 d.C.) hace remontar la ascendencia de su dinastía hasta la Madre Primordial ("Lady Beastie") y el Padre Primordial con sus tres descendientes (designados por los investigadores como G I, G II y G III), todos ellos situados antes del tiempo histórico.

De manera similar, la dinastía mixteca de Tilantongo declaraba que su origen había sido en el valle sagrado de Apoala, donde los Ancestros-Fundadores nacieron de un gran árbol al lado del río. Éste a su vez se enmarca en un proceso creativo – en la época oscura, *nuu naa* ,antes de que saliera el sol – preparado e iniciado por el Padre Primordial y la Madre Primordial (Señor 1 Venado y Señora 1 Venado) (9). Ellos hacen nacer (a través de conjuros) el divino héroe cultural, Señor 9 Viento Quetzalcoatl, y éste, después de haber sido instruido por ellos y de haber consultado con los espíritus (*Ñuhu*) de los diferentes elementos de la naturaleza, ordena que el árbol haga salir a los primeros señores mixtecos.

9 Véase el Códice Vindobonensis, pp. 52-37 (cf. Jansen, 1982, y Anders & Jansen & Pérez Jiménez, 1992a). Tanto la Primera Pareja – Señora 1 Venado y Señor 1 Venado –, como el árbol mismo y la pareja fundadora de la dinastía (Señor 5 Lluvia y Señora 9 Lagarto) son calificados explícitamente como "Madre Primordial" y "Padre Primordial".

El árbol de origen, naturalmente, es sagrado, misterioso, y pertenece al mundo espiritado de los nauales. De ahí que el árbol de origen de la dinastía de Jaltepec se pinte rodeado por serpientes de oscuridad y nieblas (Códice Selden, p. 1) (10).

10 El mismo símbolo de un árbol rodeado por serpientes-nauales se ve en un escudo de mosaico, encontrado en Chichén Itzá (Schele en Coe, 1995). Para una descripción detallada y un análisis profundo del tema, véase la monografía de López Austin (1994).

El simbolismo del árbol – omnipresente en Mesoamérica – es amplio y profundo: es una metáfora de lo arraigado de la dinastía y de su conexión con la tierra natal, así como de la continuidad, unidad y prosperidad del linaje. A la vez su sombra benéfica simboliza la protección y el poder que el rey ejerce sobre la comunidad, y su aspecto vertical conecta la tierra con el cielo como eje cósmico (*axis mundi*). Este papel céntrico lo juega en el ritual chichimeca, durante el cual los futuros reyes tienen que acostarse en las ramas de un mezquite blanco para hacer su ayuno – metafóricamente: "al ayunar y padecer, el águila y el jaguar [símbolos de la valentía guerrera] les dieron de beber, les dieron de comer" (Historia Tolteca Chichimeca, f. 20v). En la cima del árbol suele manifestarse un ave como agüero o mensajero de una deidad. En los códices mánticos vemos árboles con aves que represen-

tan los puntos cardinales con sus aspectos divinos y augurios asociados. Una escena clave para interpretar los árboles simbólicos en los códices se encuentra en el Códice Tudela (pp. 92v-96), que tiene varios paralelos en el Grupo Borgia (11).

Cuando el árbol se asocia con determinado grupo étnico, el ave encima del árbol simboliza el lazo firme de la comunidad con el Dios Patrono. Se trata de una unidad temática importante que encontramos tanto en los códices del Grupo Borgia como el conjunto de templos conocido como el "Grupo de la Cruz", eregido por Kan Balam en Palenque. En la misma categoría simbólica se ubican el cactus emblemático de Tenochtitlan con el águila de Huitzilopochtli, el árbol con ave en las pinturas de Macuilxochitl o Cuilapan y el ave que guía al pueblo protagónico del Lienzo de Jucutacato, etc. (12)

En estos casos el árbol representa la comunidad o la dinastía como centro del discurso. En otros se usa la direccionalidad de los árboles precisamente para indicar una expansión desde el centro hacia los cuatro puntos cardinales y simbolizar la extensión del cacicazgo. Así el personaje principal de la historia y épica mixtecas, el Señor 8 Venado (1063-1115 d.C.), cuando llega a ser rey de Tilantongo, rinde homenaje a los árboles direccionales (Códice Colombino, p.XVII).

Fig. 3. Códice Tudela, p. 97v.: El árbol del Oriente ("el noble mezquite") con los Dioses protectores Tlaloc (Lluvia) y Tonatiuh (Sol). Los que nacen en el segmento calendárico correspondiente serán "hombres estimados, presuntuosos y ricos".

11 Cf. la representación de los puntos cardinales en el Códice Borgia (pp. 49-53) y la subdivisión de los periodos de trece días del calendario mesoamericano (Borgia, pp. 75-76). En el códice maya de Dresde (pp. 30-31c) se ve la asociación directa de los cuatro árboles con segmentos calendáricos, colores, direcciones y diferentes aspectos del Dios de la Lluvia.

12 El cactus con el águila aparece también como el árbol del Norte en el Códice Borgia (p. 50), en una escena muy semejante a la del relieve del llamado "trono de Moctezuma" (Pasztory, 1983: 166) La pintura de Macuilxochitl es parte de la Relación Geográfica de este pueblo (Acuña 1984, I). La pintura de Cuilapan es una copia del Escudo de Armas, conservada entre los papeles de Manuel Martínez Gracida (Jansen, 1992). El lienzo de Jucutacato ha sido publicado por Seler (1902/23, III) y actualmente es tema de un estudio amplio realizado por Hans Roskamp (Universidad de Leiden).

La historiografía del imperio azteca tuvo que acomodar muchos linajes, grupos étnicos, civilizaciones anteriores, recuerdos de las migraciones nómadas etc. El resultado fue la elaboración de una compleja cronología sagrada de diferentes amaneceres y creaciones, cada una con su propio sol y cultura dominante (Teotihuacan, Tula, Coatepec), y un complejo paisaje sagrado con la cueva de origen común para distintos grupos (Chicomoztoc) y patrias tribales idealizadas, construidas como proyecciones del asentamiento real del momento hacia el tiempo misterioso y mágico (Aztlan, Teocolhuacan etc.) (13).

La conexión más palpable con el pasado se expresa en ciertas reliquias, conservadas y veneradas en forma de Envoltorios Sagrados, que pasan a ser el centro espiritual de la comunidad, el "corazón del pueblo" (*altepetl iyollo*). Pueden contener todo tipo de objetos, en que se manifiesta el poder de los ancestros deificados. Están bien documentados el famoso Envoltorio de Huitzilopochtli que guía al pueblo mexica (en la Tira de la Peregrinación) y el *Pizom Cacal* del Popol Vuh. En la pictografía mixteca su contenido es identificado explícitamente como *Ñuhu*, "deidad, poder divino". Ya Karl Anton Nowotny (1961) insistió en la importancia ritual de estos Envoltorios en los códices del "Grupo Borgia". Posteriormente también se han identificado en los relieves mayas y en los códices mixtecos.

Como actualización de su lazo con el origen sobrehumano de su linaje – fundamento primordial de su poder –, el gobernante hace culto a sus ancestros, así como otros ritos que muestran su intermediación entre la comunidad y el mundo divino (14).

En los códices mixtecos el culto del Envoltorio Sagrado es una obligación del nuevo rey y parte fija de sus ceremonias de tomar posesión. El culto consistía en (1) untarse con la pomada negra alucinógena, propia de los sacerdotes, (2) ayuno, indicado por un trenzado vegetal, y autosacrificio de sangre, sacada de la oreja o de otra parte del cuerpo, (3) ofrenda de copal en un incensario en forma de cuchara (*tlemaitl* en nauatl), y ofrenda de piciete molido (15).

Esta ofrenda de piciete (*nicotiana rustica*) recordaba lo que habían instituido los hijos gemelos de la Pareja Primordial, como parte del proceso de la creación:

> "acordaron de hacer ofrenda y sacrificio a los Dioses sus padres, para lo cual tomaron unos como incensarios de barro con unas brasas, sobre las cuales echaron cierta cantidad de beleño molido, en lugar de incienso. Y ésta, dicen los indios, que fue la primera ofrenda que se hizo en el mundo... Hacían asimismo oración, votos y promesa a sus padres, y pedíanles que por virtud de este beleño que les ofrecían y los demás sacrificios que les hacían, que tuviesen por bien de hacer el cielo y que hubiese claridad en el mundo..." (García, Libro V, cap. 4).

El "beleño" de este texto lo interpretamos a base del vocabulario mixteco de fray Francisco de Alvarado (1593) que incluye "beleño piciete: *ino, yucu ino*". El mismo material aparece en templos como montoncillos de polvo verde. Esparcido o caído en un montoncillo, el mismo polvo se combina con el cacao (sea como almendra, sea como bebida) en algunas escenas de

13 Los origenes de las dinastías mixtecas juegan un papel importante en los códices Vindobonensis y Nuttall (Anders & Jansen & Pérez Jiménez, 1992a y 1992b). La disertación de Castañeda de la Paz (1997) contiene un examen actualizado de los aspectos ideológicos de la historiografía azteca.

14 Un valioso estudio reciente del culto a los ancestros ente los mayas es la monografía de McAnany (1995).

15 Compárese el ritual de ayuno y autosacrificio de los señores ante el Envoltorio Sagrado y la oración correspondiente descritos en el Popol Vuh (Tedlock, 1985: 218-223).

matrimonio, de acuerdo con el difrasismo mixteco para "arras, presentes que se dan en los casamientos entre señores": *ino dzehua*, que literalmente significa "tabaco, cacao" (16). Además, el piciete molido juega un papel importante en los conjuros nauas registrados por Ruiz de Alarcón, donde es invocado continuamente como *Chiconauhtetzotzonal*, "el nueve veces golpeado".

16 Véase, por ejemplo, el Códice Bodley, p. 39-II, donde a las arras señorial se agrega oro, *dziñuhu*, como "arras las que se dan por mano del sacerdote".

En los frescos de Teotihuacan y en los relieves mayas encontramos también escenas rituales en que los protagonistas esparcen un material semejante - el paralelo de los códices mixtecos sugiere que allí también se puede tratar de piciete molido.

El copal se transporta en una pequeña bolsa, que cuelga del brazo. El piciete es conservado en un tecomate o calabaza decorada, cargada en la espalda. En una urna de la Tumba 5 de Cerro de las Minas, Huajuapan, en el estilo Ñuiñe de la Mixteca Baja, vemos el efecto naualista de usar este potente psicotrópico. La base de la urna consiste de un tablero con greca, el conocido signo de *ñuu*, "pueblo, ciudad" en mixteco. Sobre el signo *ñuu* está sentado un hombre, que, por consecuencia, debe interpretarse como el gobernante del lugar. Éste tiene en sus manos la calabaza de piciete molido, decorada con una piedra preciosa, mientras que su rostro se convierte en el de un animal y le salen las alas de la serpiente de fuego, listas para iniciar el vuelo chamánico (17).

17 Agradezco a Marcus Winter que llamó mi atención sobre esta urna durante el taller Mixtec Gateway de 1997 en Las Vegas, y me proporcionó una diapositiva. Véase también Winter, 1994: 34.

Es probable que esta pieza de cerámica haya sido usada como "vasija espiritada" ("god pot") un ritual naualista realizado por el mismo rey y que fuera colocada en su tumba como conmemoración de aquella experiencia y presencia simbólica de aquel poder. En este sentido podemos compararla con la imagen del *yahui* en relieve de estuco que domina como guardián la Tumba I de Zaachila.

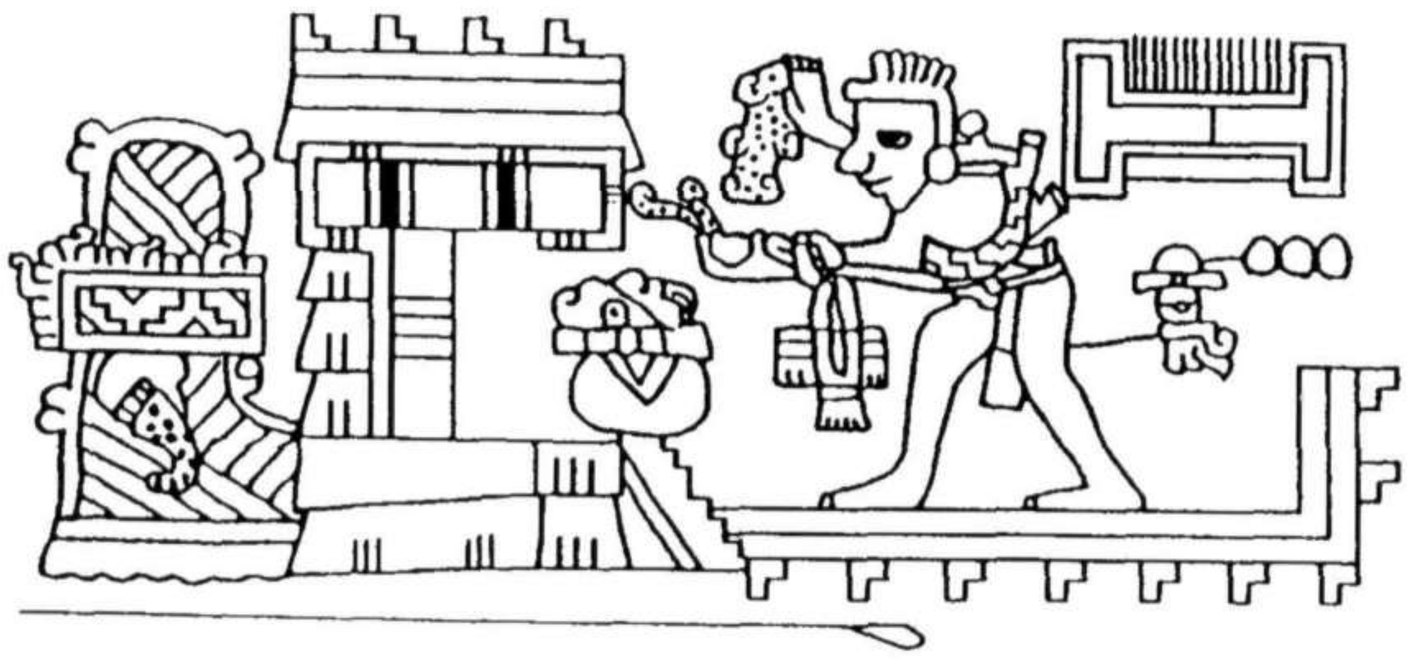

Fig. 4. El Señor 3 Lluvia hace culto al Envoltorio del Ñuhu en el templo principal de Jaltepec (Códice Selden, p. 5).

Dadas la propiedades del piciete, se entiende que el culto al Envoltorio Sagrado solía implicar una experiencia visionaria. La representación más impresionante es la del Códice Borgia (pp. 36-38) que muestra cómo se abre el Envoltorio y sale un gran viento oscuro en forma de serpiente. El sacerdote – untado con la pomada negra – es arrastrado en un vuelo chamánico: va nadando en lo oscuro, con los ojos cerrados, hasta que al fin

emerge de las fauces de ese viento. En los relieves mayas, así como en otras escenas del arte precolonial, encontramos una representación similar de la experiencia visionaria. Los gobernantes entran en trance y conjuran a sus ancestros muertos, quienes se manifiestan a ellos, saliendo de las fauces de grandes serpientes de visión. Impresionantes ejemplos son los relieves de Yaxchilan (Schele & Freidel, 1990, cap. 7; Freidel & Schele & Parker, 1993, p. 207 ss.), pero hay muchos más.

El relieve de una lápida prehispánica de Huilocintla (Veracruz) muestra a dos hombres, ambos en traje naualista. El pequeño (a la izquierda) es un guerrero con una serpiente de fuego en su tocado. El grande en frente de él (a la derecha) lleva en su tocado una calavera y como pectoral un caracol cortado (atributo conocido de Quetzalcoatl) (18). Junto a su cabeza está el signo 1 Jaguar, que puede ser su nombre calendárico o el día de la ceremonia – el día 1 Jaguar era el nombre naualista o esotérico (*naualtocaitl*) del punzón de hueso que se solía emplear para este tipo de autosacrificio (Ruiz de Alarcón, Tratado VI, cap. 14) (19).

18 Viento y Muerte forman una pareja complementaria: Viento representa tanto el aliento y la vida como el culto, por referencia a Quetzalcoatl el Remolino y Dios Creador (Borgia, p. 56 y p. 73). La misma combinación caracteriza a la Pareja Primordial en Vindobonensis, p. 51.

El hombre grande está perforando su lengua y obviamente está entrando en trance: serpientes se enroscan alrededor de sus piernas y ante sus ojos se manifiesta una figura femenina esquelética, tipo Ciuacoatl, que abre la boca descarnada para recibir la sangre del sacrificio y para hablarle. Desde la espalda de esta Diosa emerge una serpiente de fuego, el cuerpo envuelto en vapores (viento oscuro), que se va apoderando de toda la escena.

19 El mismo signo calendárico se menciona en otra lápida del mismo lugar, que contiene una escena semejante. Para la descripción detallada de estas dos lápidas de Huilocintla, véase Seler, 1902/23, III: 514–521.

No debe extrañarnos que esta temática, como todo el complejo chamánico, es antigua y remonta hasta los olmecas: en una estela de La Venta vemos a un sacerdote rodeado, transportado por una serpiente de visión.

En este sentido podemos interpretar también las escenas en varias cajas de piedra (*tepetlacalli*) que hicieron los aztecas – posiblemente como recipientes de objetos usados en el autosacrificio. En sus relieves encontramos imágenes de hombres que sacan sangre de su oreja en combinación con una serpiente de fuego o una serpiente emplumada, representando la experiencia visionaria (Seler, 1902/23, II: 717 ss.). Lo mismo vemos en el relieve que conmemora la inauguración del acueducto de Tenochtitlan por Auizotl: el rey está haciendo el autosacrificio y se manifiesta la serpiente de visión (Pasztory, 1983: 162-163). El año es 7 Caña, es decir 1499 d.C. Se conmemora a la vez la victoria sobre Tzotzomatzin, aquel cacique de Coyoacan, mencionado arriba, que ofrecía resistencia a los aztecas convirtiéndose en poderosos nauales. El énfasis sobre el animal compañero de Auizotl en el relieve recuerda la lucha entre los poderes mágicos de ambos reyes que se tuvo que llevar a cabo para realizar la obra del acueducto.

Fig. 5. Urna de la Tumba 5 de Cerro de las Minas, Huajuapan (foto cortesía Marcus Winter).

Muchos de los elementos discutidos los volvemos a encontrar en el rito de entronización azteca:

"[1] Lo primero que el gran sacerdote hacía era teñir de negro todo el cuerpo del señor con tinta muy negra,

[2] y tenía hecho un hisopo de ramas de cedro y de sauce y de hojas de caña, y puesto el señor de rodillas rociábalo cuatro veces con agua que tenían en un vaso de agua bendita...

Fig. 6. Lápida de Huilocintla: perforación de la lengua ante Ciuacoatl y Serpiente de Visión (según Seler).

[3] y luego le vestía una manta pintada de cabezas y huesos de muertos... Tras esto le colgaban del pescuezo unas correas coloradas largas, y de los cabos de las correas colgaban ciertas insignias,

[4] y a las espaldas colgaban una calabacita llena de unos polvos que decían tener virtud para que no llegase a él ni le empeciese enfermedad alguna, y también para que ningún demonio ni cosa mala le engañase...

[5] En el brazo le ponían una talequilla a modo de manípulo con incienso y dábanle un braserito a manera de incensario con brasas y allí echaba del incienso y con todo acatamiento y reverencia iba a incensar el ídolo..." (Mendieta, Libro II, cap. 37).

Succesivamente se trata de cinco elementos diagnósticos, bien documentados por la iconografía:

[1] La unción con la pomada alucinógena (*teotlacualli*).

[2] La limpia ritual con ramas, tal como se sigue practicando hasta hoy día (cf. Jansen, 1982: 171 ss.). Nótese la importancia ritual del número 4, que refiere a los puntos cardinales.

[3] La investidura con una túnica (*xicolli*), pintada con el motivo de la súplica a los seres divinos del Más Allá, a los ancestros difuntos, para que asistan al nuevo rey en su oficio (20).

[4] La presentación del psicotrópico para santificación y efectos visionarios–naualistas.

[5] La entrega de una bolsa de copal para adorar a los Dioses (21).

Naturalmente insignias especiales, muchas veces derivadas de su aspecto religioso, expresan la posición del rey y de la reina. Los marcadores más obvios son su ropa y adornos preciosos. Poner tales atavíos es parte de la ceremonia de entronización. Al rey tolteca se le perforaba el septum de la naríz para colocarle el *yacaxiuitl*, una nariguera de turquesa (Historia Tolteca Chichimeca), al rey mixteco se le ofrecían túnicas (*xicolli*) especiales (Códice Vindobonensis), al rey cuicateco se le ceñía un maxtlatl nuevo (Códice Porfirio Díaz) (22), al rey zapoteco se le amarraba una cinta en la cabeza (lápida de Noriega) (23) y al rey azteca se le daba la diadema especial del *tecuhtli*, "señor" (Durán, 1967, II, lám. XV). También los reyes mayas se ponían coronas especiales. Famosa es la escena en que Pakal, sentado en el trono de jaguares, recibe el tocado real de manos de su madre (Oval tablet, Palenque).

Un aspecto importante para mostrarse digno de la realeza eran las proezas en la guerra. Por eso los reyes frecuentemente son retratados como guerreros armados. Tanto las inscripciones clásicas mayas como los códices históricos del Postclásico se empeñan en registrar las victorias militares. La genealogía de la familia Mendoza de Austria Moctezuma, un documento pictórico colonial, presenta a los nobles de este linaje con lanzas, arco y flecha, en una manera aceptable para las convenciones heráldicas europeas (Van Doesburg, 1996b: 21-23). Pero en la época prehispánica, tales armas muchas veces venían acompañadas por referencias a la fuerza naualista o

20 Huesos y calaveras forman parte de un motivo conocido de las pinturas postclásicas, junto con manos cortadas, corazones y ojos arrancados etc. Según Durán (1967, I: 280) simbolizan una plegaria.

21 Sahagún (Libro VIII, cap. 18) aclara que la calabazuela tenía piciete y que la talega contenía copal. Compárese el Códice Magliabechi, p. 71.

22 Para la interpretación e historia de este códice cuicateco, procedente de Tutepetongo, véase el excelente estudio de Van Doesburg (1996a). El mismo documento contiene una parte religiosa que pertenece al "Grupo Borgia" (cf. Anders & Jansen, 1994).

23 Véase Winter, 1994: 120-121. Sobre la escena referida está la imagen de la serpiente de fuego. También en el registro inferior del relieve aparecen cabezas de la serpiente de fuego, flanqueando el topónimo, como representación de las fuerzas naualistas que protegen el lugar y expresan el poder del príncipe.

divina del rey o campeón. Ya vimos el caso de Tizoc. Otro ejemplo magnífico lo dan los cálices funerarios encontrados en depósitos de ofrendas en el Templo Mayor: muestran a guerreros con atavíos de dioses (Mixcoatl y Tezcatlipoca), envueltos por grandes serpientes de visión (Matos, 1988: 106-109; Nicholson & Quiñones Keber, 1983: 94-97).

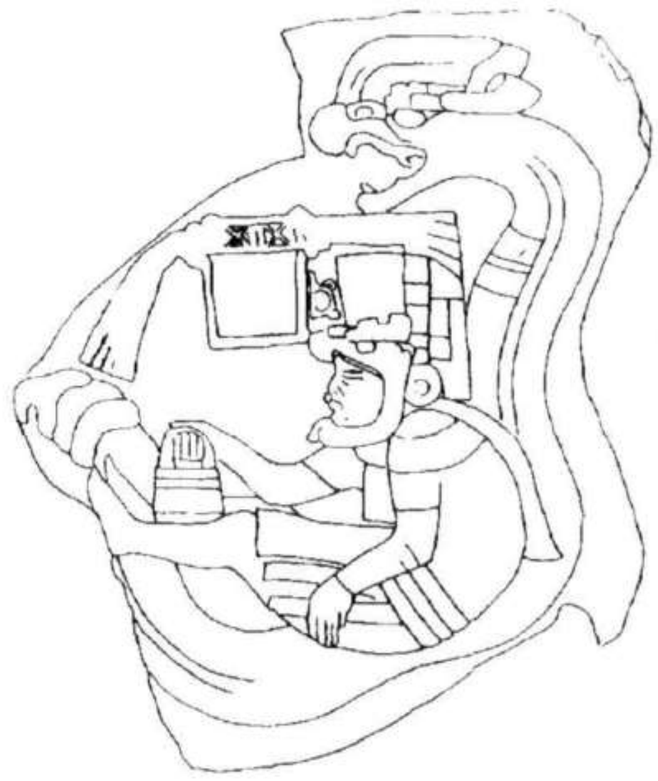

Fig. 7. Estela de La Venta (Monumento 19): una serpiente de visión rodea al sacerdote en trance.

Obviamente las armas usadas en tales luchas también suelen ser de carácter mágico: lanzas de poder divino, como con la que el rey quiché, Tecum Umam, transformado en águila, atacó a los conquistadores españoles (Freidel & Schele & Parker, 1993: 327-331).

En el relieve central del Templo del Sol, una de las casas rituales construidas por Kan Balam en Palenque, vemos cómo el rey adora tales armas mágicas y espiritadas: un escudo animado (con cara de deidad) y dos lanzas cruzadas, cuyas puntas de pedernal proceden de fauces serpentinas.

Para los aztecas la punta de la flecha era la Diosa Itzpapalotl (Mariposa de Obsidiana) y la fabricación de nuevas flechas era ritualizada como parte de la fiesta de Quecholli. En los códices mixtecos hay varias referencias a armas deificadas. El Códice Selden (p. 8-II) registra el sacrificio de un prisionero de guerra ante el templo del *Ñuhu* (Dios) de Escudo y Flecha, el Envoltorio Sagrado y un Bastón de Mando.

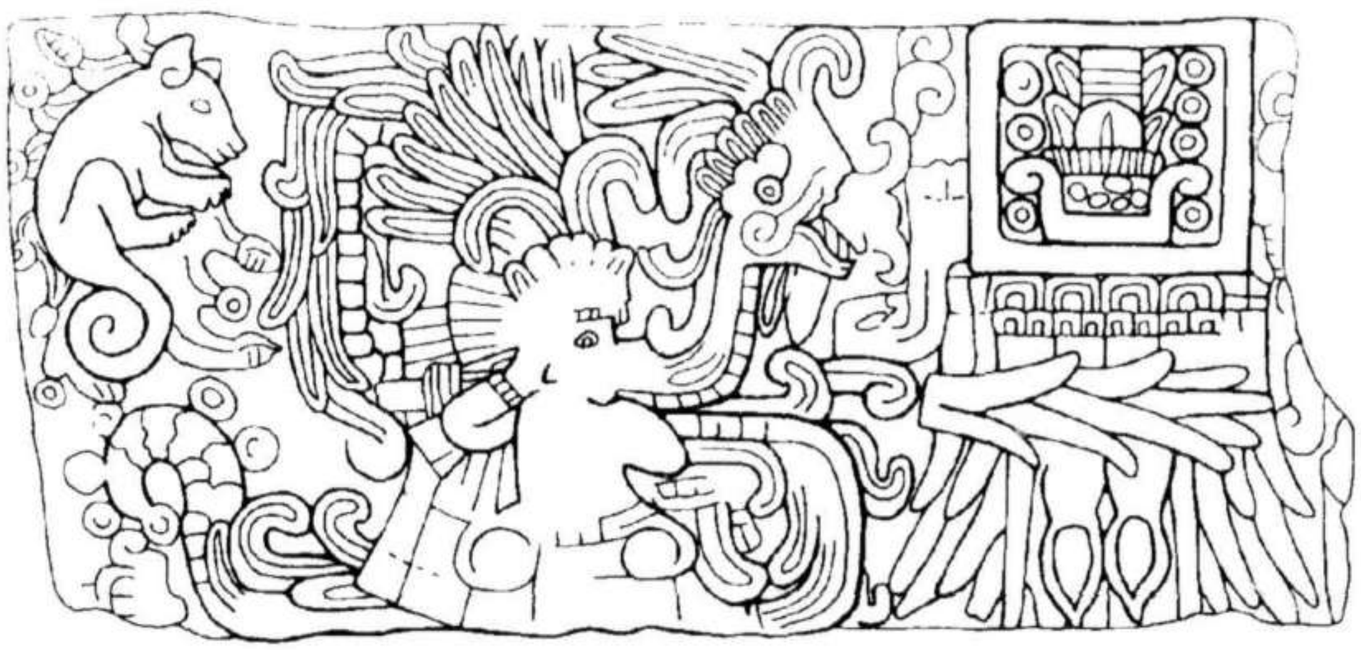

Fig. 8: Relieve del acueducto de Tenochtitlan (según Pasztory): cuando Auizotl realiza el autosacrificio se asoma su naual, la Serpiente Emplumada, respresentando la experiencia extática y visionaria *del rey*.

Una flecha con cabeza de Ñuhu se menciona también como título de uno de los sacerdotes-regidores de Tilantongo, cuando van a conversar con el Señor 5 Lagarto (el padre del Señor 8 Venado), quien iba a ser el jefe de este consejo. Se trata de cuatro títulos importantes, mencionados en los códices Vindobonensis (reverso, p. VI), y Bodley (pp. 7-8), con una variante en Nuttall (p. 25):

1) Calavera, es decir: sacerdote de la muerte - el título del Señor 5 Lagarto mismo.

2) Nube Oscura, tal vez: *iya huico tnuu*, "Señor de las fiestas negras", es decir el encargado de las ceremonias públicas del Lugar Negro (=Tilantongo) (24).

24 *Huico* significa "nube" y – con ligera diferenciación tonal – "temporada" y "fiesta" en la lengua mixteca. Tal vez el signo alude también al humo de las ofrendas que sube al cielo.

3) Barba de Palma - tal vez el encargado de los ritos del autosacrificio, que generalmente incluían el esparcir sangre sobre hojas de palma.

4) Flecha-Ñuhu, probablemente el encargado de la Flecha Sagrada.

En el Vindobonensis esta flecha tiene encima la cabeza de un jaguar, vista de frente, probablemente como una variante naualista del mismo concepto. En otro contexto vemos una flecha con cabeza de búho (Colombino, p. V), que sospechamos es la misma. La razón para identificarlas es que en el Vindobonensis (p.VI) la fecha ritual asociada es Año 13 Búho, día 7 Movimiento. Esta fecha es muy curiosa porque Búho no es un signo del calendario mixteco postclásico (aunque sí del calendario clásico). La escena paralela en el Bodley aclara que el Año 13 Búho representa el Año 13 Casa (1025 d.C.). Posiblemente hay un juego de palabras aquí: según Alvarado *simaa* es "buho", mientras que 13 Casa es *simau*.

El día 7 Movimiento inicia un periodo de seis días que va terminar precisamente con el día 13 Casa. Volvemos a encontrar este día en combinación con la Flecha en la historia de la muerte del joven príncipe de Tilantongo, Señor 2 Lluvia Ocoñaña (Bodley, pp. 5-6). El día 7 Movimiento del Año 6 Pedernal (= 1096 d.C.), este infortunado infante se untó con la pomada negra y cerró los ojos – es decir: entró en trance – y se tocó con la punta de la flecha. Como consecuencia, no despertó de su trance, sino "se fue el camino de estrellas y cuchillos al cielo", es decir: murió en su visión. Fue un evento muy importante en la historia de Tilantongo, porque significó el fin de la primera dinastía e hizo posible que el Señor 8 Venado, que no era del linaje gobernante sino un hijo del Sumo Sacerdote, tomara el poder.

Hay otras referencias interesantes a este ritual. En una piedra labrada, encontrada en el sitio arqueológico de Mogote del Cacique (Ñuu Yuchi, "Lugar de Pedernales") volvemos a encontrar el Año 13 Búho como fecha conmorativa de una experiencia visionaria: el año personificado señala a un sacerdote-naual (como serpiente de fuego) que entra en el topónimo. El numeral del día asociado está dañado pero puede ser 6 Zopilote, el día anterior a 7 Movimiento. A su vez esta escena tiene un paralelo en el Rollo Selden, donde un sacerdote-naual se ve bajando dentro de una cueva, con los días 3 Caña y 4 Jaguar (en un Año 8 Casa), separados solamente por un día del día 6 Zopilote. Este paralelo ayuda a entender la escena abreviada del relieve de Ñuuyuchi: el *yahui* que entra en el monte corresponde al *yahui* que baja a la cueva – ambos han de representar un ritual extático en una cueva (dentro del monte). En la lápida se añadió el topónimo de Monte de Pedernales para definir el sitio, parte del lugar de donde viene la lápida (25).

Concluimos que, al menos en los años Casa, en la trecena 1 Mono, concretamente en el periodo de los once días comprendidos entre 3 Caña y 13 Casa, se celebraba un importante ritual que giraba alrededor de la Flecha Sagrada e incluía la búsqueda de una visión. La flecha misma aparece como objeto ceremonial en diversos contextos, donde juega un papel semejante al cetro o bastón de mando.

Varas o bastones especiales son símbolos de la autoridad y, por eso, también pertenecen al mundo sagrado. Los reyes mayas empuñaban cetros con elementos divinos y naualistas, como el "Cetro del Dios K" o la famosa

25 Véase Jansen & Winter (1980) para la primera publicación de esta lápida. En base a una comparación del topónimo que aparece en el relieve – Monte de Pedernales – con una secuencia de topónimos en el Códice Vindobonensis, p. 42, pude identificar el importante sitio mixteco de Lugar de Pedernales como Mogote del Cacique (Jansen, 1982: 276).

Fig. 9. El Señor 2 Lluvia Ocoñaña se hiere con la Flecha Sagrada (Bodley, p. 5-I)

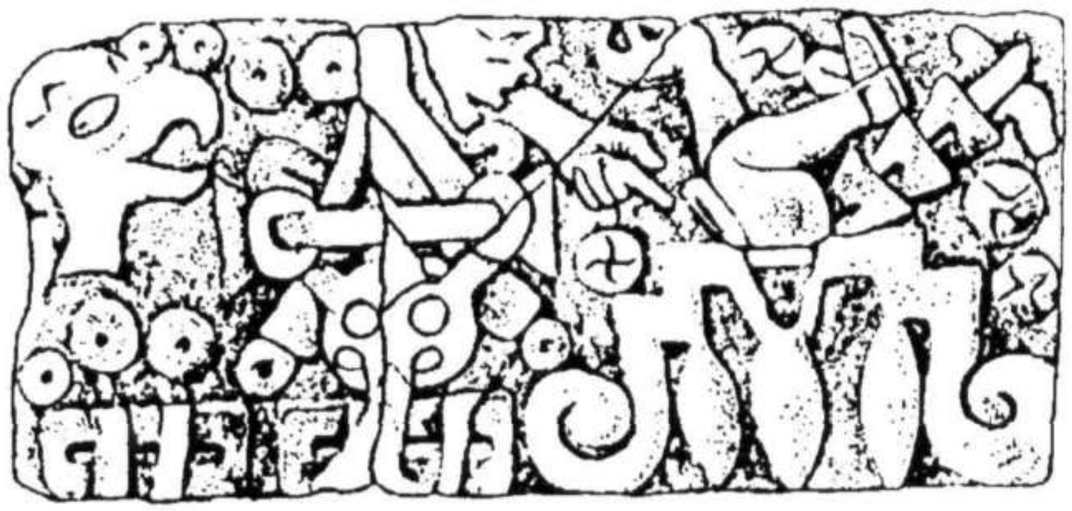

Fig. 10: El relieve de Ñuu Yuchi.

vara de la serpiente bicéfala. Este última ya aparece en la iconografía olmeca y parece reunir los atributos de "mirar hacia adelante y hacia atrás", es decir conocer el pasado y el futuro (lo bicéfalo) y el poder mágico y visionario (lo serpentino).

Entre los mixtecos se usaban varas de mando con elementos distintivos, como el "Bastón de Venus" (o "Quincunx") y el "Bastón de Xipe". Podemos seguir una parte de su historia temprana. En el Códice Nuttall ambos bastones ya aparecen asociados con el origen sagrado y la entronización del Señor 8 Viento, el gran rey de Suchixtlan, que está en el inicio de la historia de la Mixteca Alta (Nuttall, p. 1). Luego están presentes en varios momentos de la historia sagrada. Parece que originalmente vinieron de Apoala, al igual que los Fundadores de las dinastías. El "Bastón de Venus" había sido traído del mágico Lugar del Cielo, junto con la Flecha Sagrada, por el divino héroe cultural Señor 9 Viento Quetzalcoatl (Vindobonensis, p. 48). Al fin, este bastón importantísimo termina frente al Templo del Cielo de Tilantongo (Nuttall, p. 22). Allí lo tuvo también el infortunado último príncipe de la "primera dinastía", el Señor 2 Lluvia Ocoñaña, que nació en 1075 d.C. (Nuttall, p. 24). Parece que cuando éste príncipe fue puesto en cerco, bajo el control del Señor 8 Viento de Suchixtlan, el "Bastón de Venus" llegó a manos del Señor 8 Venado (hijo del Sumo Sacerdote de Tilantongo), quien lo llevó al Templo del Cielo que fundó en Tututepec, su primer señorío, junto con el "Bastón de Xipe", la "Flecha del Búho" y otros objetos sagrados (Colombino, p. V) (26). Después, en 1098 d.C., cuando se había muerto Ocoñaña, el Señor 8 Venado logró apoderarse del trono de Tilantongo y volvió a colocar el "Bastón de Venus" y la Flecha Sagrada ante el templo de esta capital (Nuttall, pp. 53 y 68).

El libro histórico del señorío mixteco de Jaltepec nos da un ejemplo interesante de bastones de autoridad que son referencias simbólicas a los fundadores de la dinastía y a su respectivo origen sagrado (Códice Selden, p. 2 y p. 8-II). Un bastón contiene el signo del Sol que forma parte del nombre de la Fundadora ("Cabeza de Sol") y alude a su descendencia de los primeros dardos tirados por el Dios Sol a la tierra. El otro bastón no lleva nada: tal vez es la madera misma que refiere al Fundador, que nació del árbol sagrado de Achiutla. Otra oposición – confundida en la versión tardía que tenemos de este libro – es entre un cuchillo de pedernal, que parece caracterizar el poder del Fundador, y una joya que probablemente fue una reliquia de la Fundadora (27).

No es de extrañarse que los bastones o cetros puedan figurar junto con otros objetos de culto, como los Envoltorios Sagrados (Códice Nuttall, pp. 16-17).

26 Obviamente cada cacicazgo tenía tales objetos sagrados, reliquias de la fundación. Los vemos también en las manos de los sacerdotes-fundadores en el Códice Egerton, pp. 3-4, y en el Rollo Selden (cf. Jansen, 1994: 148-152).

27 El cuchillo también forma parte del llamado "Bastón de Venus" de la dinastía de Tilantongo y puede ser una versión local (de Jaltepec) de aquel cetro famoso.

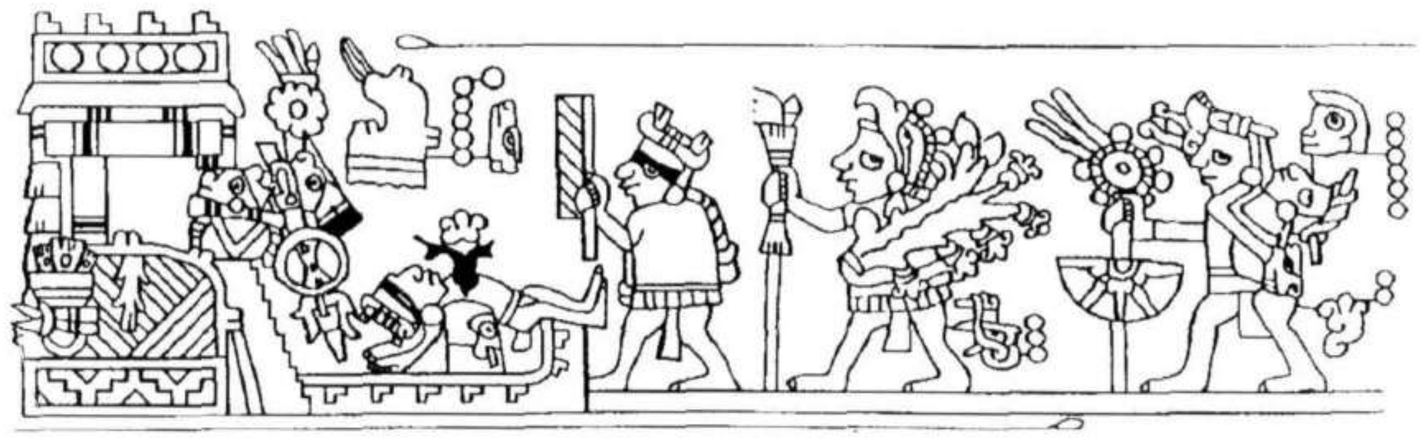

Fig. 11. Los que llevan a la princesa 6 Mono de Jaltepec al señorío de su novio, empuñan los bastones de la autoridad. Al llegar hacen un sacrificio humano en un patio amurallado, a pie de las escaleras de la pirámide del templo dedicado al Envoltorio Sagrado, el Bastón de Venus, y el Ñuhu de las Armas (Códice Selden, p. 8-II)

De acuerdo con las convenciones de las lenguas mesoamericanas la designación de la unidad política se hacía mediante un difrasismo: "estera, trono" (*petlatl icpalli* en nauatl, *yuvui tayu* en mixteco y *pop tz'am* en maya yucateco), aunque también existe un término abstraído de la palabra para "rey" o "señor" (*tlahtocayotl* de *tlahtoani* en nauatl, *satoniñe* de *toniñe* en mixteco y *ahawlil*, de *ahaw* en maya) (28). Los códices pictográficos muestran frecuentemente individuos sentados sobre un trono y/o sobre una estera o sobre un trono hecho de estera. El cojín de piel de jaguar es un signo alternativo para expresar la misma idea. El Popol Vuh registra cómo los señores recibieron sus nombres y títulos "por sus asientos y cojines" (Tedlock, 1985: 218). En los lienzos del Valle de Coixtlahuaca encontramos la representación de la frontera del señorío como una cinta de piel de jaguar.

28 En cuanto a su etimología, *tlahtoani* es "el que habla", o sea "el que tiene la palabra", mientras que *toniñe* probablemente viene de *toho niñe*, "señor de sangre". El término maya *ahaw* , "señor", contiene la raíz *ah*, "hombre".

La convención correspondiente en los jeroglíficos mayas es el título del gobernante que suele terminar la inscripción: el llamado "glifo emblema" (Lounsbury, 1973; Mathews, 1991). Se inicia con un prefijo (anteriormente llamado "grupo de agua"), que se lee como *k'ul*, "divino" (equivalente del *iya* mixteco), a menudo embellecido con un sartal de cuentas de jade o una serie de gotas de sangre, que lo califican además como "señor de sangre (real)" o "señor precioso". Encima del signo principal que representa el nombre del lugar (ciudad o sección de un pueblo compuesto), hay dos elementos emparejados (el glifo T 168). Uno se lee *pop*, "estera". El otro es el signo *ben* del calendario yucateco, el décimo tercero de los veinte signos calendáricos, que corresponde al signo Caña en otros calendarios mesoamericanos. En la época clásica este signo parece haber tenido otro valor fonético, probablemente *ah*. El título *ah pop*, "señor de la estera", está bien documentado, por ejemplo en el Popol Vuh. Pero ya en la época clásica ese suprafijo del glifo emblema parece haber funcionado como un ideograma del título del gobernante: en diversos contextos se combina con un sufijo *-w(a) /- (a)w*, de modo que se debe leer como *ahaw*, "señor". Así aparece, por ejemplo, como parte del título del Señor Sol en los códices postclásicos. Además hay varios casos en que los dos elementos del T 168 son intercambiados, lo que sugiere que no era relevante la secuencia de su lectura, sino el concepto global que transmitían en combinación.

Por la compatibilidad entre las diferentes expresiones idiomáticas mesoamericanas, se nos antoja especular que los dos signos en cuestión originalmente se referían a un difrasismo para señorío, sea "estera y trono", sea "estera y cojín", sea "estera y bastón de mando". El signo *pop* claramente consiste en una representación icónica estilizada del tejido de la este-

ra. De la misma manera, el otro signo podría provenir de un dibujo abreviado de una silla o – si pensamos en su función calendárica somo el signo Caña (flecha) – de un bastón. El sentido original del título entonces hubiera sido perfectamente lógico en términos mesoamericanos: "señor divino del trono y de la estera X".

La toma de posesión es precisamente el acto de sentarse sobre el trono y/o estera del lugar. También encontramos la imagen simple del gobernante o de la pareja señorial sentado o parado sobre el topónimo. Muchas veces este acto se combina con la celebración de una victoria militar, de un sacrificio y de un rito de reverencia ante los antepasados. Para la combinación de la toma de posesión con el derramamiento de sangre encontramos ejemplos claros en la iconografía maya (la Placa de Leiden), así como en los manuscritos pictóricos del Postclásico (Códices Porfirio Díaz y Fernández Leal). El mismo concepto constituye el fondo ideológico de las escenas de batalla en los famosos frescos de Bonampak y Cacaxtla.

La historia ñahñu (otomí), relatada en el Códice de Huamantla, emplea la misma convención para registrar la toma de posesión de un cacique a partir de la conquista española: ¡inetes españoles, con grandes lanzas (que han tomado el lugar de la Flecha Sagrada) matan a los guerreros indígenas y flanquean la escena en que el cacique nuevo (con tocado español), parado sobre un monte (con un hombre muerto), recibe tributo y ofrendas de sus vasallos (lámina 25 en la edición de Aguilera).

Para celebrar la inauguración – sea de un reino, de un templo o de una época determinada – hay varios ritos, entre los que destaca el encender un Fuego Nuevo, que recuerda e imita la primera salida del sol como el inicio simbólico de la historia humana como tal. Esta actividad ya viene registrada en las inscripciones clásicas mayas. Varias veces encontramos un ejemplo primordial de esta ceremonia: el taladrar del primer fuego en el inicio de la historia. La Historia Tolteca Chichimeca (f 16r) muestra cómo un hombre-naual realiza tal ceremonia en combinación directa con el origen de los tribus en Chicomoztoc. También en la variante ñahñu, en el Códice de Huamantla, la historia comienza con el taladrar el fuego en la cueva de origen, frente al Gran Padre (que empuña la Flecha Sagrada) y la Gran Madre (cf. Aguilera, 1984: 42)

El Códice Vindobonensis describe cómo los Ancestros-Fundadores de los linajes mixtecos, después de salir del árbol de Apoala, se distribuyeron hacia las cuatro direcciones, dando nombres a los lugares, realizando "limpias" ceremoniales y taladrando el Fuego Nuevo, siguiendo el ejemplo del héroe cultural Señor 9 Viento Quetzalcoatl (29). En una fase posterior del relato vemos la tabla y el palo para taladrar ese Fuego Nuevo como objetos de gran importancia ceremonial, junto con los Envoltorios Sagrados y los Bastones de mando (Códice Nuttall, pp. 16-17). Aparecen también entre los objetos cargados por el Señor 8 Venado, cuando se dirige de Tilantongo a Tututepec para tomar posesión de su primer cacicazgo (Códice Colombino, p. VI). Cuando posteriormente se vuelve rey de Tilantongo mismo, incia sus actividades allí con taladrar el Fuego Nuevo (Códice Colombino, pp. XVII).

Huelga decir que entre los aztecas se celebraba el Fuego Nuevo (combinado con un sacrificio humano) para marcar el ciclo de los 52 años y para inaugurar santuarios como el Templo Mayor de Tenochtitlan (30).

29 En este acto se establecen también las fechas sagradas de la fundación de cada pueblo y de cada dinastía, su "fecha cero" (cf. Jansen, 1988. La función de tales fechas no es cronológica, sino simbólica.

30 Véanse, por ejemplo, Códice Borbónico, p. 34, y Códice Telleriano-Remensis, p. 39, así como el estudio de Anders & Jansen & Reyes García (1991).

Fig. 13. Códice Madrid, p. 38. Imagen del Dios M, taladrando fuego.

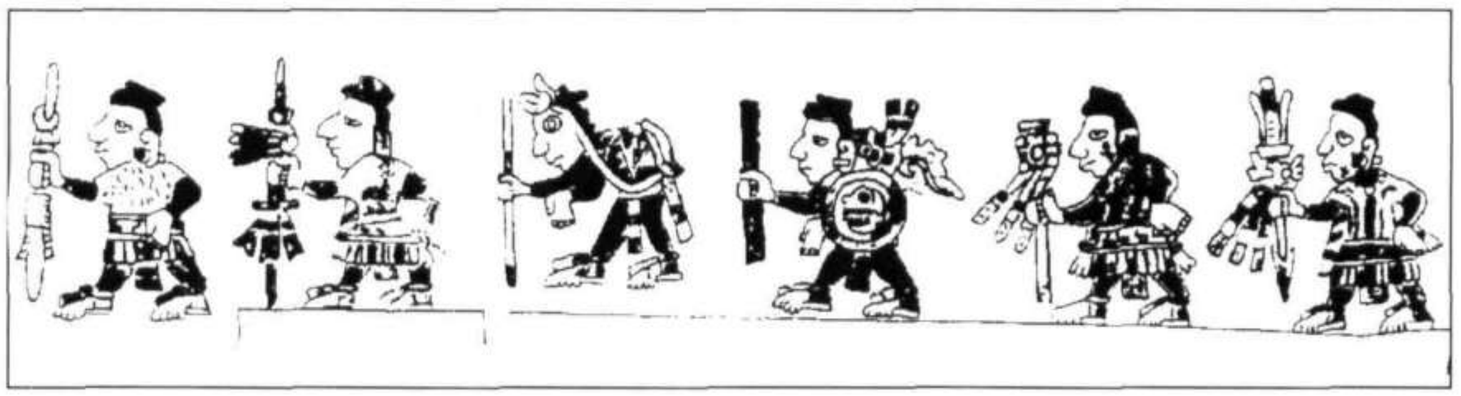

Fig. 12. La llegada del Señor 8 Venado a Tututepec (Códice Colombino, pp. V-VI).

El acto de taladrar un Fuego Nuevo también ocurre en contextos mánticos, generalmente diferenciado según uno de los cuatro rumbos, donde simboliza los augurios para un segmento calendárico determinado. En el Códice Borgia (p. 50), por ejemplo, vemos cómo en una escena mántica, asociada con el Norte, Tepeyollotl-Pahtecatl es el que taladra fuego sobre un hueso y un cuchillo en "agua y fuego" (difrasismo que significa "guerra"). Desciende una pareja de fuerzas divinas con el signo de "agua y fuego" (es decir: "guerra") y con el signo de "palo y piedra" (difrasismo de "castigo") y "hacha" (ejecución). Un paralelo encontramos en el Códice maya de Madrid (p. 38). Probablemente se trata aquí de pronósticos para el inicio de reinados, periodos ceremoniales o grandes empresas en general.

En varios códices el palo para taladrar el Fuego Nuevo llega a ser identificado iconográficamente con la flecha de la conquista, la flecha de poder como cetro en manos del gobernante y la flecha que se tira a los cuatro direcciones durante el rito de la toma de posesión (31). En un nivel simbólico esta semejanza iconográfica puede haber connotado la identificación conceptual entre el primer amanecer y la victoria sobre los habitantes anteriores, relegados por medio de este acto a una fase o creación anterior, como es el caso de los "Hombres de Piedra", vencidos por los Primeros Señores mixtecos.

El lugar del primer Fuego, por supuesto, pertenece al mismo mundo de los nauales que el árbol de origen: en el Rollo Selden la escena está rodeada por serpientes nauales.

Un complemento lógico de la inauguración ritual es la construcción de nuevos edificios, la ampliación de edificios existentes y/o la erección de monumentos. Los mayas empleaban el signo evocador de una mano que levanta una piedra. En el Códice Vindobonensis encontramos repetidamente la frase "Primer Año [= principio del tiempo]: se hacen las medidas, llegan piedras de canto, piedras toscas para los altares y para las pirámides, se contruyen pirámides y se amarran (miden y distribuyen) terrenos. Se construye el centro ceremonial de los cuatro templos...".

En los anales de los aztecas se registra la construcción de templos bajo supervisión del rey, en particular la construcción del Templo Mayor, con el signo de un muro o cimiento con coas (p.ej. Códice Azcatitlan, p. 20; Vaticano A, p. 82v).

Por la obra de Sahagún disponemos de descripciones relativamente extensas de los edificios del centro ceremonial de Tenochtitlan. Tanto en las inscripciones mayas como en los códices mixtecos se mencionan santuarios específicos como puntos de referencia dentro de sus cabeceras. En el Códice

31 Ambos elementos – encender fuego y tirar cuatro flechas por las cuatro partes del mundo – forman parte de la ceremonia chichimeca descrita por Ixtlilxochitl (1975/77, I: 295). Un texto ritual de tal ceremonia ha sido conservado como principio de los Anales de Cuauhtitlan (Lehmann, 1938).

Vindobonensis aparecen varios conjuntos. En las ceremonias del Fuego Nuevo se funda cada vez un grupo de cuatro templos, varios de los cuales encontramos también en otros contextos asociada con algún sitio específico:

1) Casa del Ojo, probablemente *huahi nuu*, "la casa primera o más importante". Probablemente el ojo connota también la vigilia. Tal vez este santuario es el mismo que el Templo del Ojo en Tlaxiaco (Códice Bodley, p. 28-I, y p. 32-IV). No podemos estar seguros de ello, sin embargo, porque el ojo, *nuu*, es también parte de la escritura fonética del nombre mixteco de Tlaxiaco: *Ndisi Nuu*, "Buena Vista", por medio de un ojo o una cara (*nuu*) en combinación con el signo de vigas o piernas cruzadas (*ndisi*). Se podría pensar también que el ojo represente un "ojo estelar" y que este templo sea una representación abreviada del famoso Templo del Cielo (que estuvo en Tilantongo, Tututepec, y otros lugares y juega un papel crucial en las escenas rituales del Códice Borgia), pero la comparación con los Templos del Cielo en el Vindobonensis mismo (p. ej. p. 12) no permite tal identificación.

2) Casa del Ave Acostada o Caída, que se presenta también en Ñuuyuchi, Mogote del Cacique (Códice Bodley, p. 29-V) y como parte de un topónimo (Selden, p. 20-III),

3) Casa de la Espina Ensangrentada del Autosacrificio. No está muy clara la representación del elemento central; también puede ser un Vaso de Sangre, tal como aparece en un templo del gran centro ceremonial de Yucuñudahui en el Códice Nuttall, p. 2. Si es, como pensamos, la parte superior de una espina ensangrentada, se puede relacionar con el acto de punzarse la oreja, la lengua o el pene para extraer sangre y evocar el trance. Un templo con un punzón de hueso y con una corriente de sangre se ve también en el Códice Bodley (p. 35-II).

4) Casa de Cacao y Sangre, que aparece como el templo de Teozacualco en el Mapa de Teozacualco (Acuña, 1984, II) y parece haber formado una pareja con el Templo del Cielo de Tilantongo (cf. Códice Bodley, p. 13-I), pero también se presenta en Tlaxiaco y Cerro de Rostro de Jade (Códice Bodley, p. 30-V, y p. 22-I) (32).

Otra pareja de templos o casas situadas encima de pirámides ocurre en Vindobonensis, p. 52, donde se describe la primera fundación de los centros ceremoniales y cívicos:

1) la Casa de los Plumones, que probablemente representa el santuario en general (por ser los plumones uno de los elementos que simbolizan la pureza y la consagración a los dioses),

2) la Casa del Trono, que probablemente representa la sede de la autoridad, el palacio del rey.

Muchas veces el templo representa un culto. En el Vindobonensis, p. 48, el héroe cultural, Señor 9 Viento Quetzalcoatl, recibe instrucciones de los Grandes Abuelos en el Lugar del Cielo: junto con sus atavíos aparecen también cuatro templos con objetos sagrados: el "Bastón de Venus", el caracol, el Haz de Varitas consagrado a Xipe y el Envoltorio Sagrado. Luego el Señor 9 Viento Quetzalcoatl baja del Cielo por un vuelo mágico, representado como un cordón de plumones que se mueve como remolino, para llegar

Fig. 14. Códice Madrid, p. 38. Un texto de las escenas de taladrar el Fuego Nuevo. Los cuatro jeroglíficos significan "(1) Taladra (2) su fuego (3) el Señor Sol: (4) palo y piedra, cuchillo" - es decir: en este segmento del tiempo el Señor Sol domina el acto de taladrar el fuego nuevo, y la consecuencia de ello es: castigos y matanzas.

32 Bas van Doesburg comenta que la combinación de cacao y sangre en mazateco representa la "fuerza vital". En los rituales mazatecos la mezcla de sangre de guajolote con cacao molido juega un papel importante, y representa el tributo que se paga a los Dueños espirituales de la Tierra, para hacer o renovar la alianza con la naturaleza y con lo sagrado (Boege, 1988: 146, 156, 178, 165, 167; Van Doesburg, 1996b: 193 ss).

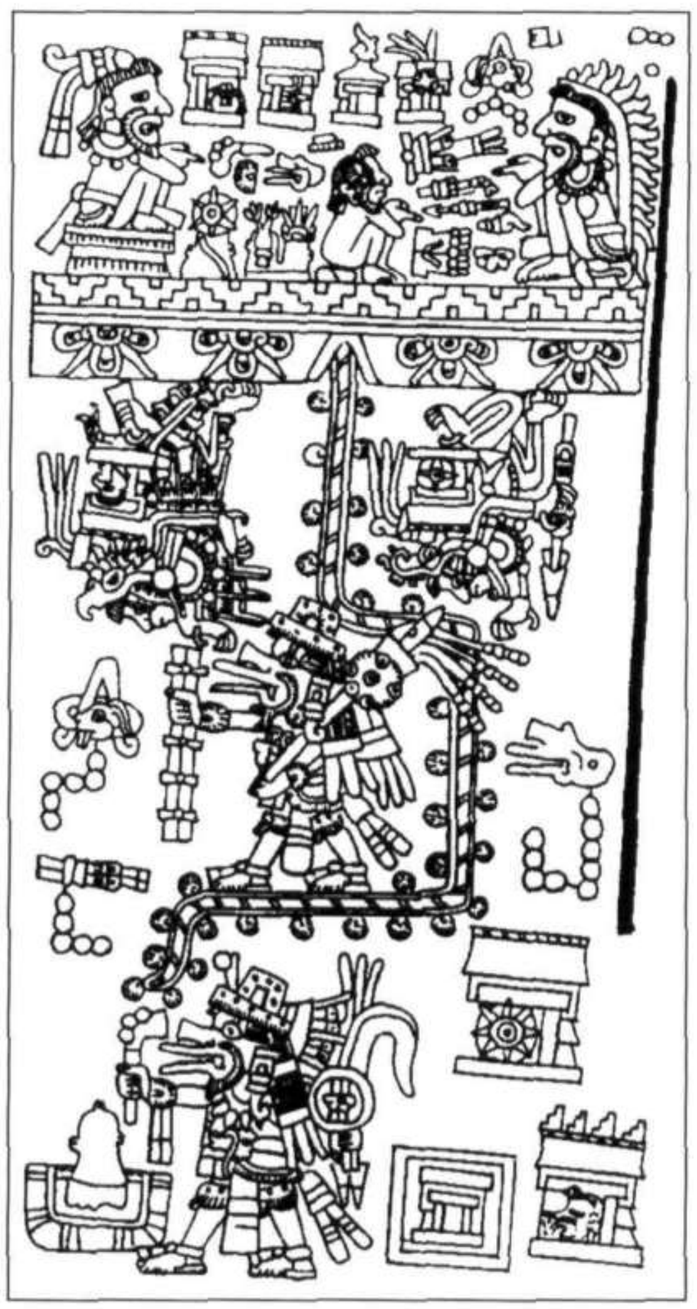

Fig. 15. El Señor 9 Viento Quetzalcoatl baja del Lugar del Cielo (Vindobonensis, p. 48).

a la comunidad ("agua y monte") de Lugar Negro, Tilantongo. Detrás de él aparecen otras dos manifestaciones de él mismo, representando su título de "sacerdote-naual" mediante el difrasismo águila (*yaha*) y serpiente de fuego (*yahui*). Estas dos manifestaciones cargan el Templo de Xipe, y el Templo del Sol. Las imágenes de Xipe y Sol aparecen también en el Códice de Yanhuitlan, como dos de las fiestas anuales (veintenas o "meses") en que se debía entregar el tributo: han de representar Tlacaxipeualiztli y Panquetzaliztli repectivamente.

La figura de Quetzalcoatl, como Dios del Remolino, es el gran creador y héroe cultural de Mesoamérica, el sacerdote primordial ejemplar, el poderoso naual. El sacerdote-rey tolteca Nacxitl Topiltzin Quetzalcoatl ganó tanta fama por sus hazañas, que se produjo una "osmosis" entre su biografía y los conceptos acerca del Quetzalcoatl divino. Según los Anales de Cuauhtitlan (Lehmann, 1938, § 66), este sacerdote-rey tuvo cuatro casas rituales en Tula, compuestas o decoradas con materiales preciosos. Esta información es complementada por lo que nos dice Sahagún cuando describe la civilización de Tula (Libro X, cap. 29). Aunque hay variación en las distintas versiones, es claro que se trata de cuatro casas, caracterizadas por materiales preciosos y asociadas con los cuatro puntos cardinales:

1) *Teucuitlacalli*, "casa de oro" en el Oriente, que probablemente corresponde al *Quetzalcalli*, "casa de plumas de quetzal", mencionada por los Anales de Cuauhtitlan.

2) *Tapachcalli*, "casa del *spondylus*" en el Norte.

3. *Chalchiuhcalli, Teuxiuhcalli*, "casa de jade y de turquesa" en el Poniente, según los Anales de Cuauhtitlan: *Xiuhuapalcalli*, "casa de vigas de (mosaico de) turquesa".

4) *Teccizcalli*, "casa de caracoles o conchas marinas" en el Sur.
Observamos que las casas en el eje Oriente-Poniente se caracterizan por los materiales más preciosos de la tierra: oro y jade, que ocurren como un difrasismo para la riqueza cultural y comercial (cf. Vindobonensis, p. 49). Las casas en el eje Norte-Sur se caraterizan por materiales preciosos del mar, con una fuerte connotación ritual. El *spondylus* es una concha rojiza de gran importancia ritual, no solamente en Mesoamérica, sino también en la región andina (cf. Davidson, 1982). El caracol (*strombus*) es usado para llamar a la gente y, como tal, forma parte de los objetos ceremoniales. La combinación de *spondylus* y *strombus* parece ser muy antigua y ampliamente difundida: ya está presente en Teotihuacan (por ejemplo en la fachada de la Ciudadela), pero también en la remota "civilización madre" de la región andina, en Chavín de Huantar.

En cuanto a Tula, Sahagún menciona otra secuencia de casas, diferenciadas por el color de las plumas de diferentes pájaros:

1) en el Oriente una casa de plumas amarillas (del papagayo *toztli*),

2) en el Norte una casa de plumas rojas (del ave *tlauhquechol*)

3) en el Poniente una casa de plumas verdes y azules (de los pájaros quetzal y *xiuhtototl*)

4) en el Sur una casa de plumas blancas (del *aztatl*, "garza")

Las aves a su vez simbolizan la presencia divina en los cuatro puntos cardinales. El concepto central de estas casas es el trazado del centro ceremonial según el orden cósmico. Lo mismo sigue siendo la base de los ritos mesoamericanos hasta hoy:

> "El curandero ubica al paciente en la 'geografía mítica'. Para ello prapara una altar que mira de oriente a occidente exactamente según la trayectoria del sol; dispone en el lugar en que se efectúa la ceremonia cuatro huevos y un quinto en el centro, los cuales representan al universo y el del centro al paciente." (Boege, 1988: 207) (33).

33 Compárese lo dicho sobre "centering the world" por Freidel & Schele & Parker (1993, cap. 3).

Este aspecto ritual domina la descripción que el Códice Vaticano A da de las cuatro casas de Topilztin Quetzalcoatl:

> "Y viendo los hombres que por medio de este Quetzalcoatl les había venido tanto bien, comenzaron a imitarlo y a su ejemplo hacer penitencia y sacrificar a los dioses, no sólo los bienes temporales, sino también los corporales y la propia sangre, como se dijo.
>
> Y para que esto se hiciese mejor, inventó este Quetzalcoatl templos o cúes, que eran los lugares comunes de oración de esta gente, y así fundó los cuatro aquí señalados. En la primera casa ayunaban los señores y los más nobles del pueblo; en la segunda, la gente común; en la tercera era la casa del temor o, por otro nombre, casa de la serpiente, en la cual no habían de levantar el ojo de la tierra todos los que entraban o estaban en ella; la cuarta casa era el templo de la vergüenza a la cual mandaban a todos los pecadores y hombres que vivían mal, y queriendo injuriar a alguno, decían: 'vete al Tlaxapochcalco'." (Códice Vaticano A, p. 7v).

En la imagen junto a este texto vemos las cuatro casas aludidas. Las glosas, que, por supuesto, son copiadas y traducidas de un texto anterior, parecen contener algunos errores, lo que da pie a varias interpretaciones alternativas.

1. Una casa con círculos blancos (¿concha blanca o plata?), glosada *Caquancalli*. Con un pequeño cambio podríamos reconstruir el nombre nauatl como *Çaquancalli*, que la calificaría como "casa del zaquan", refiriéndose a la decoración de plumas de tal ave. Pero la glosa lo traduce como "casa del ayuno para los santos", lo que nos hace pensar en otras reconstrucciones, como *Tlacatlaquancalli*, "casa del ayunador" o *Teotlaqualcalli*, "casa de la comida divina", es decir la casa donde se prepara la pomada o unción alucinógena para que los sacerdotes entren en trance (34).

34 Tales sacerdotes fueron considerados "hombres santos" (véase Durán, 1967, I: 51-53).

2. Una casa, llamada *Xecaualcalco*, con cuadritos rojos (¿papeles empapados de sangre o elementos del trenzado vegetal que caracteriza el ayuno?). Por la traducción como la "casa del ayuno común", interpretamos el nombre nauatl como *Neçaualcalco*, "casa del ayuno ritual (*nezaualli*)".

3. Una casa con plumas de quetzal y la figura de una serpiente, llamada *Coacalco*, "casa de la serpiente", que era una "casa de temor". A

juzgar por esta explicación y por el signo, el nombre completo probablemente era *Quetzalcoacalco*, "casa de la Serpiente Emplumada". La imagen de una Serpiente Emplumada que traga un hombre es explicada como representación de una "fiesta de temor" (Códice Telleriano-Remensis: trecena 1 Perro). Lo dicho arriba sobre la presencia dominante de serpientes en el trance, permite interpretarla como representación del éxtasis chamánico. Se trataría entonces de una casa para tener visiones, semejante al *waybil*, "casa del sueño de naual" mencionado en las inscripciones mayas (Freidel & Schele & Parker, 1993: 188).

4. Una casa con círculos rojos y en el techo un motivo que se puede interpretar como flores o conchas rojas (*spondylus*), o como la cinta partida típica del Dios Xipe. La glosa la identifica como Tlaxapo[ch]calco y dice que era la "prisión de tristeza o llanto". El nombre nauatl significa "casa de la perforación" y probablemente refiere al lugar para los rituales de perforación de la lengua, oreja o pene, que juegan un papel crucial en evocar el trance.

La idea es que hay una casa grande, divina, en cada una de las cuatro direcciones. Estas casas cósmicas están representadas en los códices mánticos (por ejemplo, Borgia, pp. 49-52). El centro cívico ceremonial como gran escenario público y privado para los ritos de poder se modelaba conforme tales estructuras cósmicas. Lo fundamental en todo esto es que según el concepto mesoamericano el poder real se derivaba del poder divino. Este poder se manifiesta y se comunica en el culto, particularmente en la facultad naualista y la experiencia visionaria de los reyes de poder comunicar con las fuerzas divinas de la Naturaleza, convertirse en ellas e interpretar sus signos.

Así, en muchos sentidos la fuente del poder es la Naturaleza en su aspecto sagrado. Los lugares particulares adonde se dirigen los humanos para obtener poder, son por excelencia representativos de los ejes cósmicos: los cuatro puntos cardinales, el cielo y la tierra. Encontramos aquí otra dimensión de las bandas celestes y terrestres que enmarcan los actos de los reyes en monumentos como el sarcófago de Pakal o la Piedra de Tizoc.

Los códices mixtecos asocian el origen de las dinastías en primer lugar con el Cielo, el ámbito celeste donde moran los dioses y, en forma de poderosos nauales, los espíritus ancestrales. Por una parte era un lugar geográfico, el cerro Cahua Caandihui cerca del Valle Sagrado de Apoala, por otra era una realidad conceptual, un lugar del "Otro Mundo": el Oriente como origen de la luz y del poder, lo que los mazatecos conocen hasta hoy como Do Asean, la casa grande en el oriente donde está la sede de los dioses principales y hacia donde se dirige el chamán para recibir las instrucciones para curar (Boege, 1988). De allí vino el héroe cultural y dios Fundador, el Señor 9 Viento, con los objetos del poder, como vimos arriba. De allí también sus sucesores reciben sus poderes, cargos y privilegios. El aspecto visionario – muy explícito en el concepto mazateco del Do Asean – viene representado por el cordón emplumado que en forma de remolino conecta el cielo con la tierra (35).

El Códice Nuttall (p. 19) muestra al Señor 12 Viento, con el nombre significativo de "Ojo en Humo", untado con la pomada negra, y sentado en el Cielo – sobre Sol y Luna. Allí recibe humildemente las instrucciones de dos

35 Jill Furst (1978: 113) ha observado la semejanza de tal cuerda con los conceptos y ritos chamánicos de los huicholes (cf. Furst & Anguiano, 1977). Gabina Aurora Pérez Jiménez ha señalado la semejanza formal del cordón con un remolino, lo que nos da otra referencia al carácter naualista de la escena (cf. Jansen, 1982: 147-148). El mismo cordón es uno de los atributos naualistas de los Templos del Cielo en el Códice Borgia, pp. 33-34.

nauales, Serpiente-Coyote y Serpiente de Jade, con el templo y el instrumento para hacer el Fuego Nuevo. Después de lo dicho arriba entendemos la escena como un éxtasis en que el sacerdote comunica con los Ancestros-Fundadores en forma de nauales, y recibe de ellos el poder de fundar un centro ceremonial y de iniciar el culto. Luego el protagonista sale, la casa amarrada en su espalda con serpientes, es decir: de manera naualista, y baja del Cielo, sobre el cordón del vuelo mágico, seguido por dos compañeros. Todos vienen rodeados por nubes oscuras, representando lo misterioso de su andar. Cargan además los objetos sagrados del poder: la Flecha Sagrada envuelta en papel, el Bastón de Venus y el Bastón de Xipe. Llegando a la tierra, les esperan sacerdotes, haciendo oraciones y ofrendas de respeto.

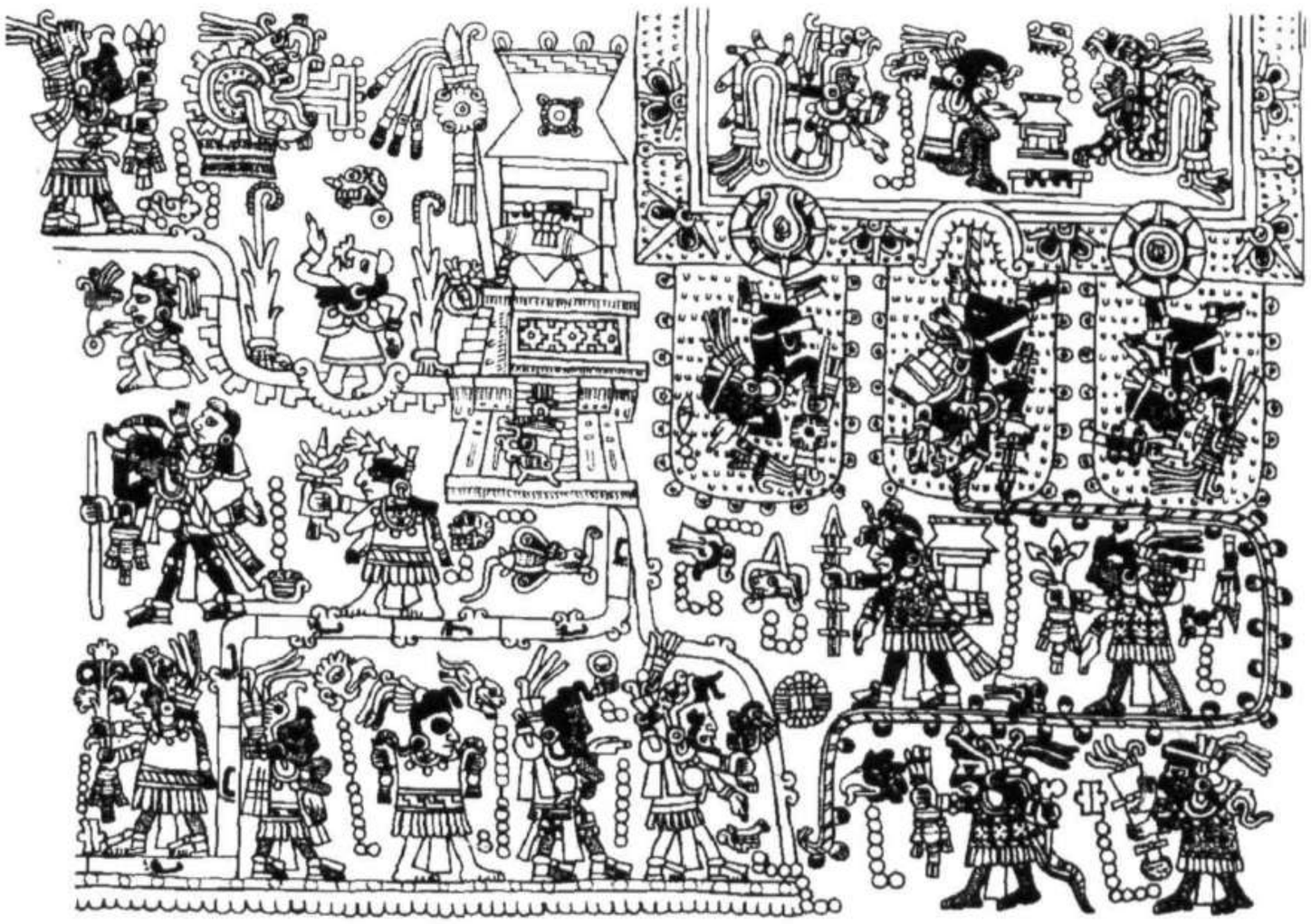

Fig. 16. Códice Nuttall, p. 19: el origen del poder y de la realeza (Fuego Nuevo) en el Cielo.

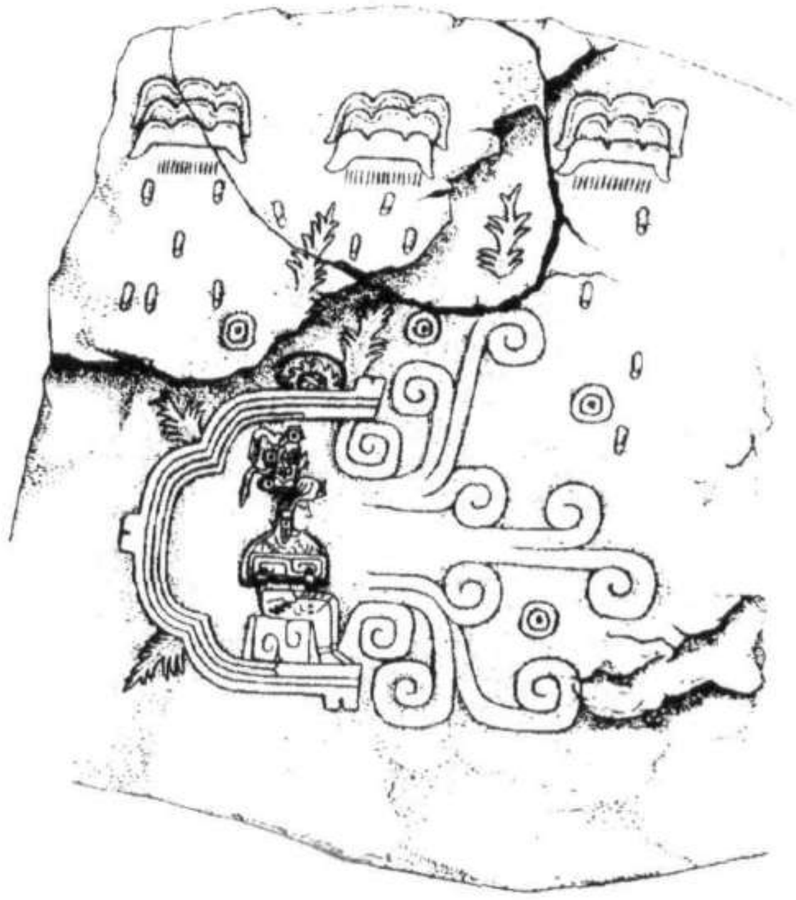

Fig. 17. Relieve de Chalcatzingo: el origen del poder y de la fertilidad (lluvia) en la Cueva.

Por otra parte hay rituales de comunicación con las fuerzas ctónicas en "el corazón de la tierra", es decir en una cueva, lugar donde generalmente moran los nauales. Muchas veces el interior de los templos es visto como una cueva espiritada y la entrada como fauces del monstruo de la tierra (cf. Schávelzon, 1980). La cueva es santuario, sepultura y lugar de origen (Chicomoztoc). Hasta hoy es la Casa del Dios de la Lluvia. Abundan referencias a la función religiosa de las cuevas en el arte maya (Bassie-Sweet,1991). Un testimonio muy temprano de ceremonias en tal sitio es el famoso relieve rupestre de Chalcatzingo, perteneciente al horizonte cultural olmeca. Dentro de la cueva – representada como las fauces del monstruo de la tierra – está sentado un hombre de poder. Tanto su trono como su elaborado tocado son signos de su autoridad. En sus manos sostiene un recángulo con un motivo geométrico en forma de una S horizontal (*xonecuilli* en nauatl), posiblemente un códice. De la boca de la cueva salen grandes volutas, representando voces o vapor. Fuera cae lluvia de las nubes. La imagen identifica esa pared rocosa como una Casa del Dios de la Lluvia. La interpretamos como representación del retiro ritual de un gobernante en tal cueva, donde reza y pronuncia conjuros para hacer caer la lluvia (36).

36 El personaje sentado en la cueva tiene un paralelo claro en el altar (más bien trono) 4 de La Venta, donde el contexto sugiere que también se trata de un rey. La interpretación hipotética del objeto rectangular como un códice tiene bases en la forma y en el motivo decorativo - compárese la representación de códices en el Vindobonensis (p. 48) y Telleriano-Remensis (p. 30r).

También en otro sentido la Tierra es la sede de la fertilidad. El aspecto ctónico incluye la unión – fundamental en el pensamiento agrario – entre muerte (sepultura) y vida (germinación). Esta transformación es la del Ancestro difunto en semilla y la del sacrificio en poder. Representaciones de este *mysterium tremendum* encontramos, por ejemplo, en la citada tumba de Pakal y en la no menos famosa escena central del Códice Borgia (p. 31). En ambos casos se ve el plato espiritado con un ser humano, muerto, de que brota una planta: en Palenque surge el árbol de la realeza del rey enterrado, en el rito del Borgia nace el maíz del espíritu del sacrificio.

En este escenario sagrado se mueven las biografías de los reyes individuales. Las referencias a los ejes cósmicos y las fuerzas divinas localizadas en determinados lugares y santuarios, son determinantes para la carrera del Señor 8 Venado. Joven aún, va a solicitar poder en el *Vehe Kihin*, el Templo de la Muerte que conceptualmente es la Casa del Sur y el Corazón de la Tierra, y geográficamente es la cueva en el Cerro de los Cervatillos en Chalcatongo, donde estuvo el panteón de los reyes mixtecos. Luego forja una alianza con el rey tolteca, el Señor 4 Jaguar, que he interpretado como el famoso Nacxitl Topiltzin Quetzalcoatl, y se le perfora el septum, – signo de la realeza tolteca – en el Templo de los Discos Blancos en Cholula (Colombino, p. XIII (37). Junto con aquel Quetzalcoatl histórico nuestro héroe mixteco llega en el auge de sus campañas militares al Cerro de la Serpiente de Fuego, donde puede pasar al mundo de los nauales y de los guerreros muertos. Al fin llegan a la "Casa del Sol", *Tonatiuh Ichan* , que a la vez representa el Oriente y el Cielo, y que en términos de la geografía tolteca probablemente estaba situada en Chichén Itzá. Allí se les otorga permiso para taladrar el fuego - símbolo de la fundación de grandes dinastías.

37 Véase Jansen (1997). Posiblemente este Templo de los Discos Blancos funciona en el plan horizontal como Casa del Norte desde el punto de vista de la Mixteca (cf. Nuttall, p. 51-IV) y como Casa del Poniente en términos de la expansión tolteca hacia el área maya.

En el Cielo también tienen una visión desconcertante. El Señor 8 Venado y el Señor 4 Jaguar miran hacia abajo y ven una yuxtaposición – es decir, una alianza – de diferentes casas (señoríos y disnastías). Esperaron ver un buen futuro para la alianza entre Tula-Cholula y Tilantongo, pero en vez de esto vieron la casa de Quetzalcoatl de Tula-Cholula junto con la Casa de la Ciudad de Pedernales (Ñuu Yuchi, Mogote del Cacique) y la Casa de los Bultos Atados. En aquel momento el anuncio de tal alianza debe

haberles parecido muy extraño. De todos modos les llenó de tristeza – ambos hacen el gesto de lamentación. Posteriormente se cumplió el presagio: el Señor 4 Viento de Ciudad de Pedernales organizó el asesinato del Señor 8 Venado y forjó a su vez una alianza con los toltecas, en complicidad con el señorío de los Bultos Atados (38).

Podríamos continuar con revisar en detalle el aspecto simbólico de los actos de los reyes, pero concluimos aquí con decir que la ideología de la realeza mesoamericana estaba fundada en el contacto personal del gobernante con el mundo espiritado de las fuerzas divinas, un contacto que implicaba tanto el culto a los ancestros (aspecto diacrónico) como experiencias visionarias propias (aspecto sincrónico). El carácter divino de los reyes mismos promueve la "osmosis" de geografía y cosmovisión, de historia y mito, de lo profano y lo sagrado, hasta que se cierre el círculo. Múltiples símbolos remiten a este concepto central, tanto en las imágenes, los atavíos y atributos de los actores, como en la planeación de los centros ceremoniales y en la estructuración de la historia misma. Su conjunto constituye una unidad temática importante de la iconografía precolonial, que se repite en toda Mesoamérica.

38 La representación más clara de esta visión es la del Códice Becker I (p.4). El Cielo contiene los ojos estelares y los cuchillos que caracterizan la experiencia del trance. Para la alianza que se realizó después, compárese Becker I (pp. 14-16) y Bodley (pp. 33-31).

AGRADECIMIENTOS

Debo la inspiración para este trabajo al fructífero intercambio de ideas con varios colegas durante el Mixtec Gateway en Las Vegas así como en los seminarios del Museo de América, Madrid, y de la Universidad Cisneriana de Alcalá de Henares (todos en marzo de 1997). Agradezgo las invitaciones de Nancy Troike y de Juan José Batalla Rosado respectivamente, así como el estímulo de los colegas del Museo de América para redactar y publicar este artículo.

La perspectiva comparativa debe mucho a la enmarcación de este estudio dentro del proyecto de investigación de la sección América Indígena de la Facultad de Arqueología de la Universidad de Leiden. Por una parte temas iconológicos y etnohistóricos mexicanos son investigados por un colectivo de colaboradores y estudiantes – entre ellos: Gabina Aurora Pérez Jiménez (lengua y cultura mixtecas), Bas van Doesburg (códices cuicatecos; lienzos del área de Coixtlahuaca), María Castañeda (códices del Centro de México), Hans Roskamp (lienzos de Michoacan), Michel Oudijk (lienzos zapotecos), Laura van Broekhoven (relaciones toltecas-mayas), Rosanna Woensdregt (historia colonial de Tututepec), Olivier van Buren (lienzos del área de Coixtlahuaca), Cathalijne Van Oort (Mapa de Xochitepec) y Hester Fokker (Códice Veinte Mazorcas). Por otra parte un grupo paralelo, dirigido por Corinne Hofman y Menno Hoogland, se dedica a la arqueología del Caribe, lo que nos posibilita a hacer comparaciones y aspirar a tener una visión teórica global de los cacicazgos y de su conceptualización del poder.

ACUÑA, R. (ed.) (1984): *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera* (I,II). UNAM, México.

AGUILERA, C. (1984): *Códice de Huamantla*. Gobierno del Estado de Tlaxcala.

ALVARADO, F. de (1963/1593: *Vocabulario en Lengua Mixteca*. INAH/INI, México.

ANDERS, F. & M. JANSEN (1994): *Pintura de la Muerte y de los Destinos. Libro explicativo del llamado Códice Laud*. Fondo de Cultura Económica, Mexico.

ANDERS, F. & M. JANSEN (en prensa): *Religión, Costumbres e Historia de los Antiguos Mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A (Códice Vaticano 3738)*. Fondo de Cultura Económica, México.

ANDERS, F. & M. JANSEN & G. A. PÉREZ JIMÉNEZ (1992a): *Origen e Historia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis Mexicanus 1*. Fondo de Cultura Económica, México.

ANDERS, F. & M. JANSEN & G. A. PÉREZ JIMÉNEZ (1992b): *Crónica Mixteca: El Rey 8 Venado "Garra de Jaguar" y la Dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. Fondo de Cultura Económica, México.

ANDERS, F. & M. JANSEN & G. A. PÉREZ JIMÉNEZ (1994): *El Libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*. Fondo de Cultura Económica, Mexico.

ANDERS, F. & M. JANSEN & L. REYES GARCÍA (1993): *Los Templos del Cielo y de la Oscuridad: Oráculos y Liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia (Mus. Borg. P.F. Messicano 1)*. Fondo de Cultura Económica, México.

ANDERS, F. & M. JANSEN & L. REYES GARCÍA (1991): *El Libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*. Fondo de Cultura Económica, México.

BASSIE-SWEET, K. (1991): *From the mouth of the dark cave. Commemorative sculpture of the late classic maya*. University of Oklahoma Press, Norman.

BOEGE, E. (1988): *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. Siglo XXI, México.

CASO, A. (1960): *Interpretación del Códice Bodley 2528*. Sociedad Mexicana de Antropología, México.

CASTAÑEDA DE LA PAZ, M. (1997): *Fuentes indígenas de México: el Códice Azcatitlan y el Mapa de Sigüenza*. Disertación doctoral, Universidad de Sevilla.

CÓDICE TELLERIANO-REMENSIS, con introducción de E.T.Hamy, Paris 1899.

CÓDICE TUDELA, con comentario de José Tudela de la Orden. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1980.

CÓDICE DE YANHUITLAN, con comentario de María Teresa Sepúlveda y Herrera. Instituto Nacional de Antropología e Historia & Benemérita Universidad de Puebla, México, 1994.

COE, M. D. (1992): *Breaking the Maya Code*. Thames & Hudson, Londres.

COE, M. D. *et al.* (1995): *The Olmec World: ritual and rulership*. The Art Museum, Princeton University.

DAVIDSON, J. (1982): Ecology, Art, and Myth: a natural approach to symbolism. En A.CORDY-COLLINS (ed.), *Pre-Columbian Art History*: 331-343. Peek Publications, Palo Alto.

DURAN, D. (1967): *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (2 tomos). Porrúa, México.

ESCHMANN, A. (1976): *Das religiöse Geschichtsbild der Azteken*. Indiana Beiheft 4, Berlín.

FLORESCANO, E. (1995): *El mito de Quetzalcoatl*. Fondo de Cultura Económica, México.

FREIDEL, D. & L. SCHELE & J. Parker (1993): *Maya Cosmos. Three thousand years on the shaman's path*. Morrow, Nueva York.

FURST, J (1978): *Codex Vindobonensis Mexicanus I: a commentary*. SUNY, Albany.

FURST, P.T. & M. ANGUIANO (1977): "To Fly as Birds: Myth and Ritual as Agents of Enculturation among the Huichol Indians of Mexico. En J. WILBERT (ed.), *Enculturation in latin America: An Anthology*: 95-181. University of California, Los Angeles.

GARCÍA, G. (1981/ 1607): *Origen de los Indios del Nuevo Mundo*. Fondo de Cultura Económica, México.

GUZINSKI, S. (1988): *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*. INAH, México.

HISTORIA TOLTECA CHICHIMECA (edición y estudio de Paul Kirchhoff & Lina Odena Güemes & Luis Reyes García). CISINAH-INAH-SEP, México 1976 .

IXTLILXOCHITL, F. de Alva (1975/77): *Obras Históricas* (I, II). Universidad Nacional Autónoma de México.

JANSEN, M. (1982): *Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. CEDLA, Amsterdam.

JANSEN, M. (1988): Dates, Deities and Dynasties, non-durational time in Mixtec historiography. En M. JANSEN, P. VAN DER LOO & R. MANNING (eds.), *Continuity and Identity in Native America, essays in honor of Benedikt Hartmann* : 156-192. E.J. Brill, Leiden.

JANSEN, M. (1992): Mixtec Pictography: Conventions and Contents. En V. REIFLER BRICKER (ed.), *Handbook of Middle American Indians, Supplement 5: Epigraphy* : 20-33. University of Texas Press, Austin.

JANSEN, M. (1994): *La Gran Familia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo de los llamados Códices Egerton y Becker II*. Fondo de Cultura Económica, México.

JANSEN, M. (1997): Un viaje a la Casa del Sol. *Arqueología Mexicana*: Vol. IV, Núm. 23: 44-49.

JANSEN, M. & G. A. PÉREZ JIMÉNEZ (ms.): *La Dinastía de Añute. Historia, literatura e ideología de un reino mixteco*.

JANSEN, M. & M. C. WINTER (1980): Un relieve de Tilantongo, Oaxaca, del año 13 Buho. *Antropología e Historia* 30: 3-19. Mexico.

KÖHLER, U. (1985): Olmeke und Jaguare, Zur Deutung von Mischwesen in der präklassischen Kunst Mesoamerikas. *Anthropos* 80: 15-52.

KUBLER, G. (1980): Eclecticism at Cacaxtla. En M. GREENE ROBERTSON (ed.), *Third Palenque Round Table, Part II (vol. 5)* : 163-172. University of Texas Press, Austin & Londres.

LEHMANN, W. (1938): *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*. W. Kohlhammer, Stuttgart 7 Berlín.

LEÓN-PORTILLA, M. (1996): *Códice Alfonso Caso: La vida de 8-Venado, Garra de Tigra (Colombino-Becker I)*. Patronato Indígena, México.

LÓPEZ AUSTÍN, A. (1980): *Cuerpo Humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas* (2 tomos). UNAM, Mexico.

LÓPEZ AUSTÍN, A. (1994):*Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica, México.

LOUNSBURY, F.G. (1973): On the Derivation and Reading of the 'Ben-Ich' Prefix. En E.P.BENSON (ed.), *Mesoamerican Writing Systems*: 99-143. Dumbarton Oaks, Washington.

MARCUS, J. (1994): A Zapotec Inauguration in Comparative Perspective. En J. MARCUS & J.F. ZEITLIN (eds.), *Caciques and their People* : 245-274. Ann Arbor.

MATHEWS, P. (1991): Classic Maya Emblem Glyphs. En T. P. CULBERT (ed.) *Classic Maya Political History* : 19-29. Cambridge University Press.

MATOS MOCTEZUMA, E. (1988):*The Great Temple of the Aztecs*. Thames & Hudson, Londres.

McANANY, P. A. (1995): *Living with the Ancestors. Kinship and Kingship in*

Ancient Maya Society. University of Texas Press, Austin.

MENDIETA, G. de (1971: *Historia Eclesiástica Indiana*. Editorial Porrúa, México.

NICHOLSON, H. B. & E. QUIÑONES KEBER (1983): *Art of Aztec Mexico. Treasures of Tenochtitlan*. National Gallery of Art, Washington.

NOWOTNY, K. A. (1961): *Tlacuilolli, die mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt, mit einem Katalog der Codex Borgia Gruppe*. Monumenta Americana. Gebr. Mann, Berlin.

PASZTORY, E. (1983): *Aztec Art*. Abrams, Nueva York.

POHL, J. (1994): *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*. Vanderbilt University Publications in Anthropology 46, Nashville.

POPOL VUH (1973): edición facsimilar del manuscrito de fray Francisco Ximénez, anotada por Agustín Estrada Monroy). Editorial "José de Pineda Ibarra", Guatemala.

POPOL VUH (1985):*Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*. (traducción y comentario de Dennis Tedlock). Simon & Schuster, Nueva York.

REDMOND, E. M. & Ch. S. SPENCER (1994): The Cacicazgo. An indigenous design. En: J. MARCUS & J.F. ZEITLIN (eds.), *Caciques and their People* : 189-225. Ann Arbor.

REYES, A. de los (1976/1593): *Arte en Lengua Mixteca*. Vanderbilt University Publications in Anthropology 14, Nashville.

RUIZ DE ALARCÓN, H. *et. al* (1953/1629): *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Ediciones Fuente Cultural, México.

SAHAGÚN, B. de (1975): *Historia General de las cosas de Nueva España* (edición de Angel María Garibay). Editorial Porrúa, México.

SAHAGÚN, B. de (1979): *Códice Florentino* (edición facsimilar). México.

SCHAVELZON, D. (1980): Temples, Caves or Monsters?. Notes on Zoomorphic Façcades in Pre-Hispanic Architecture. En M. GREENE ROBERTSON (ed.), *Third Palenque Round Table, Part II (vol. 5)* : 151-162. University of Texas Press, Austin & Londres.

SCHELE, L. & D. FREIDEL (1990) *A Forest of Kings. The untold story of the ancient Maya*. Morrow, Nueva York.

SCHULTZE JENA, L. (1938): *Indiana III: Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko*. Gustav Fischer Verlag, Jena.

SELER, E. (1902/23:) *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanishen Sprach- und Altertumskunde* (I-V). Berlín.

SMITH, M.E. (1973): The Relationship between Mixtec manuscript painting and the Mixtec language. En E.P. BOONE (ed.), *Meso-american Writing Systems* : 47-98. Dumbarton Oaks, Washington.

TROIKE, N. (1974): The Codex Colombino-Becker. Disertación doctoral, Universidad de Londres.

VAN DOESBURG, G. B. (1996a): *La herencia del Señor Tico: Fundación y desintegración de un cacicazgo cuicateco* Disertación doctoral, Universidad de Leiden.

VAN DOESBURG, G. B., con una contribución de Florencio Carrera González (1996b): *Códice Ixtlilxochitl, apuntaciones y pinturas de un historiador*. Fondo de Cultura Económica, México.

WINTER, M. (1994): *Tesoros del Museo Regional de Oaxaca*. Ayuntamiento de Oaxaca.

VIAJEROS HUNGAROS EN AMERICA. OBJETOS DE ETNOGRAFIA Y ARQUEOLOGIA AMERICANOS EN MUSEOS HUNGAROS

János Gyarmati, László Borsányi y Vilma Fözy (1)

EL objetivo principal de nuestro estudio es presentar, la imagen transmitida de América y sus aborigenes por autores húngaros, especialmente por los viajeros de los siglos XVII al XIX.

En la segunda parte de este estudio vamos a reseñar las colecciones americanas de Hungría. En primer lugar la colección del Museo de Etnografía de Budapest, poseedora de objetos etnográficos y hallazgos arqueológicos (2), ya que mediante las exhibiciones realizadas con ellos se transmitió cierta imagen sobre la cultura tradicional americana, fundamentalmente de los indígenas.

El público húngaro recibió noticias del Nuevo Mundo por primera vez en 1559. ISTVÁN SZÉKELY (1500/1510–después de1563), autor de la primera historia del mundo escrita en húngaro, relató así el descubrimiento del Nuevo Mundo y transmitió la imagen formada en Europa sobre los habitantes originales de América: *"Americus Vespucius y Kristóf Colombanus* [Cristobal Colón] *hallaron a la sazón la tierra anteriormente desconocida por la gente de Europa, Asía y Africa...* [los descubridores] *llegaron a los caníbalos. Estos caníbalos toman carne de hombre, andan desnudos...Cuando* [los descubridores] *desambarcaron en sus tierras los caníbalos empezaron luchar con ellos, pero los hispanos los derrotaron. En sus cocinas fue hallado un hombre asado en brocheta y carne de hombre en grandes ollas..."* (1559:223)

Los relatos de los misioneros que procedentes de Hungría fueron a las colonias españolas y portuguesas, constituyen las primeras obras escritas sobre América por autores húngaros, y están en relación con sus experiencias personales. La imagen transmitida por ellos fue mucho más real que la arriba citada, y aunque su punto de vista estuvo determinado por la fe cristiana, los años pasados entre los indígenas influyeron en sus opiniones, que quedan reflejadas en sus obras.

El primer autor-clérigo procedente de Hungría es JÁNOS RÁTKAY (1647–1684), religioso jesuita (3) que llegó a México en 1680 y fue enviado a la Provincia Tarahumara, hoy Estado de Chihuahua, donde fundó la reducción Carichi en la que permaneció cuatro años. En 1683 envió un informe y un mapa muy detallado de la región al General de la Compañia de Jesús, con el título *"Relatio Tarahumarum Missionum eiusque Tarahumae Nationis Terraegue Descriptio"*. Aunque su obra no apareció en Hungría (4) constituye una fuente importante para el estudio de la región. Su trabajo fue continuado por FERDINAND KONSAG (o Nándor Koncság, 1703–1759) que llegó a México en 1730 y fundó la misión de Nuestra Señora de los

1 János Gyarmati Conservador, Colección de América, Museo de Etnografía de Budapest (H-1055 Budapest Kossuth tér 12, Hungría, tel. 36-1-3326-340/141, E-mail: gyarmati@post.hem.hu.
László Borsányi Catedrático, Universidad de Miskolc, Cátedra de Antropología Visual y Cultural (Miskolc Egyetemváros 3515 Hungría, tel. 36-46-365-111, E-mail: bolbl@gold.uni-miskolc.hu).
Vilma Fözy Conservadora, Colección de América, Museo de Etnografía de Budapest (H-1055 Budapest Kossuth tér 12, Hungría, tel. 36-1-3326-340/141, E-mail: fozy@post.hem.hu.

2 Además del Museo de Etnografía de Budapest existen dos museos húngaros que tienen objetos etnográficos o arqueológicos de América. *El Museo Kuny Domokos de Tata* tiene una colección amazónica donada por Luiz Boglár. *El Museo Thúry György de Nagykanizsa* en 1981 recibió la colección peruana de András Ösze escultor norteamericano, nacido en la ciudad. La mayoría de las 45 cerámicas y textiles pertenecen a la Cultura Chancay, pero la colección contiene también unas piezas de las Culturas Vicús, Moche Nazca e Ica (Kézdi Nagy, 1985).

3. Hungría, en esta época bajo dominación de Austria, formó parte de la Provincia Austríaca de la Compañía de Jesús, donde, en Nagyszombat (hoy Trnava, Eslovaquia), los jesuitas fundaron su colegio en 1561, convertido en Universidad por el cardenal jesuita Péter Pázmány. Casi todos los misioneros jesuitas que llegaron a América del Sur procedentes de Hungría, habían estudiado en esta Universidad, donde al lado de la teología podían obtener conocimientos de alto nivel en matemáticas y cosmografía, que eran muy útiles para la cartografía de los territorios desconocidos de América (Balázs, 1993-97).

4 El ejemplar original se guarda en el Archivo General de la Nación, México, lo publicó y tradujo al inglés Bolton.

Dolores en 1745 y, a partir de 1746, dirigió la reducción San Ignacio, siendo en 1753 el visitador de todas las reducciones de la Compañia de Jesús en México. Durante estos años hizo el mapa de California y escribió su *Diario de Viajes en California* (Pivány, 1926).

Entre las obras de los misioneros húngaros, el manuscrito de Éder Ferenc Xavér (Francisco Xavier Éder, 1727–1772) fue indiscutiblemente el más importante si lo valoramos como fuente etnológica y por haber influído en conformar la imagen del público húngaro. Éder, religioso jesuita, es uno de los 17 misioneros conocidos por su nombre que en el siglo XVIII llegaron de Hungría a las colonias españolas y portuguesas de América (Boglár, 1955:318) (5). Igualmente, como la mayoría de los misioneros húngaros, empezó sus estudios de filosofía en Nagyszombat en 1745. En 1750 viajó al Perú donde acabó sus estudios de teología y se ordenó en Lima, en 1753, empezando su actividad misionera en la reducción de San Martín, en la provincia de Mojos, donde trabajó hasta 1768, año de la expulsión de los jesuitas. En 1769 regresó a Europa y desde 1770 hasta su muerte en 1772 trabajó como párroco en su tierra natal (Barnadas, 1985:LXV-LXXXI).

El corto tiempo de su vida, después de regresar a su patria, no le permitió publicar su manuscrito de 280 páginas titulado, *Brevis Descriptio Missionum Societatis JESU Provinciae Peruanae vulgo Los Moxos,* que constituye la suma de las experiencias obtenidas durante su estancia de 18 años en Sudamérica, principalmente en la provincia Mojos. Después de su muerte, el manuscrito pasó a las manos del exjesuita György Pray, de quíen lo consiguió otro jesuita, János Molnár, que publicó un breve epítome del mismo traducido al húngaro (Molnár, 1783). Después, en 1784, junto con la colección entera de libros de Pray, el manuscrito pasó a ser propiedad de la Biblioteca Universitaria (6), como tomo L de la *Collectio Prayana.* El libro fue publicado en 1791 en Buda por un excondiscípulo de Éder, el jesuita Pál Makó, con el título *DESCRIPTIO Provinciae Moxitarum in Regno PERUANO...* El manuscrito en latín, editado en forma abreviada y redactada (7), fue publicado con 300 ejemplares, pudiendo llegar a un público bien reducido, de modo que su mensaje influyó sólo de una manera indirecta en la imagen de América del Sur, sobre un público relativamente más amplio (8).

En su obra, repartida en tres tomos, Éder se centra por una parte en el ambiente natural (clima, flora y fauna) de la provincia jesuita de Mojos, y por otra en la experiencia, psicología y cultura material (viviendas, útiles, trajes, armas, instrumentos musicales), la vida espiritual (creencias), las costumbres (matrimonio, curación, baíle) de "los indios paganos" de allá. El interés de su obra radica en la información directa que aporta, casi podríamos decir fruto de la observación participante, mientras que su concepción está determinada por ser la de un misionero, que —identificándose con los objetivos de su orden— intentó convertir a los «indios paganos» a la fe cristiana y acabar con sus supersticiones, es decir, sus creencias. Sin embargo, el etnocentrismo europeo influyó en su visión y le impidió identificarse con la mentalidad de los indígenas y entenderlos, a pesar de su estancia de 15 años. Basta referir unas notas suyas según las cuales los indios no saben querer, son excelentes en mentir, a pesar de la enseñanza son incapaces de progresar de forma independiente en las artesanías, sin copiar exactamente las cosas enseñadas. La definición del indio según Éder es la siguiente: *"El indio es un animal imperfecto, con poca inteligencia...,* [quienes] *con el tiempo y con mayor preocupación podrán alcanzar el uso más perfecto de su capacidad mental"* (Barnadas, 1985:87).

5 Además del manuscrito de Éder las cartas de otros dos jesuitas húngaros, János Zakarjás y Dávid Fáy, son importantes como fuentes etnológicas.

6 Egyetemi Könyvtár (Biblioteca Universitaria) es la biblioteca de la misma universidad en la que estudia el propio Éder. Disuelta la orden de los jesuitas (1773), su universidad en Nagyszombat fue convertida por la reina María Teresa en universidad regia húngara y trasladada en 1777 a Buda, capital de Hungría.

7 El manuscrito entero fue publicado en español por Josep M. Barnadas (Barnadas, 1985).

8 Acerca de la obra de Éder sólo se publicó un breve relato en húngaro, casi cien años después (Márki, 1884).

En los siglos XVIII y XIX, América del Norte tuvo un papel importante y un doble influjo en el pensamiento de los húngaros susceptibles de las impresiones del mundo exterior: por una parte, como un pueblo extranjero, exótico para ellos, patria de los indios, por otra, como el modelo del régimen social democrático y, no en último lugar, como el país de "las ilimitadas condiciones económicas" ofrecidas al individuo.

A fines del siglo XVIII, un importante elemento constitutivo de esta concepción fue el par antagónico del "buen salvaje" y del indio "bestial", cristalizado en las colisiones políticas europeas de la Ilustración y el antiguo régimen. El triunfo de las revoluciones de América y de Francia barrió, junto con el antiguo régimen, también los "requisitos" superfluos, desalojando al indio de la esfera social directa. No obstante, la imagen del indio, con validez hasta nuestros dias, había ganado terreno de forma casi indeleble e inalterable. Es obvio que es esta imagen "clásica" la que se abrió camino y se difundió también en Hungría, evocando un interés cada vez mayor por los pueblos del Nuevo Mundo en el siglo XVIII.

En sus relatos de los años 1750, Pál Bertalanffi (1706–1763), por ejemplo, todavía sigue servilmente el modelo europeo: describe a los indios como salvajes, teniéndolos por primitivos por su mitología, modo de vivir y costumbres (1757:985-993). Pero la imagen de América y del indio se cambia curiosamente en el manual de geografía de un autor húngaro desconocido, publicado en 1796. La obra reseña la "república libre", rindiendo cuenta objetiva de que allá "florecen el comercio, la artesanía y las ciencias". Sin embargo, acerca de la población india del Nuevo Mundo nos dá una visión poco objetiva. Llama a los indígenas "mozos necios", sucios y perezosos: «toda su actividad consiste en cazar, pescar y fumar en pipa», no les gusta sino vagar, y si capturan a un extraño, lo torturan y comen (Anonymous, 1757:321-328).

A partir del siglo XIX se experimenta una diferencia evidente en el concepto del indio en Hungría. El "espíritu de la independencia" aparece ya en algunos autores nuestros correlacionado, no sólo con los colonos del Nuevo Mundo, sino con los aborígenes de América. El pastor evangélico Zsigmond Horváth (1782–1845), en su obra titulada *Ámerikának haszonnal mulattató esmértetése* (Reseña útil de América), habla de América como la "tierra de la libertad" y menciona también los "méritos" de los aborígenes. Aspira a trazar un cuadro detallado y "competente" acerca de la mitología y las costumbres de los pueblos indios. Rinde homenaje a su amor por la libertad, su amor propio y su tenacidad y resistencia frente a las adversidades. Pero es verdad que trata también al detalle las crueldades cometidas con los extranjeros cautivados por los ellos (1813:159-182; 282-291).

A partir de la época del movimiento de reformas antiaustríacas desarrollado entre 1820 y 1830, nuestra imagen de América y del indio se enriquece de nuevos rasgos específicamente húngaros, debido ante todo a aquellos viajeros nuestros que en sus relatos comenzaron a informar a los lectores húngaros en base de sus propias experiencias. El interés por América sólo aumentó por el hecho de que las instituciones de los Estados Unidos llegaron a ser uno de los modelos de las aspiraciones reformistas.

El primero en encabezar la larga lista de húngaros que visitaron América con tal objetivo y que publicaron sus experiencias, fue Farkas Sán-

dor Bölöni (1795–1842), que llegó al Nuevo Mundo en 1831. Redactó sus pensamientos, concebidos al desembarcar en Nueva York, en su libro editado en 1834: *"¿... si en este país hermoso voy a encontrar de veras el lugar de la generación de la libertad y de los derechos y humanidad opresos? ¿Sí el hombre es más feliz por las instituciones y las leyes dictadas por éstas? ¿O son más felices los que encuentran su felicidad en la gloria del fiel cumplimiento de las órdenes del despotismo?"* (1943:44)

Su obra tuvo un efecto enorme en el ambiente público cada vez más antiaustríaco, de modo que su segunda edición —preparada para 1835— fue prohibida por la corte de Viena. La opinión de Bölöni abierto ante el mundo no fue influenciada por prejuicios. Al llegar a saber, camino de las cataratas del Niágara, que el territorio de la villa de Kingston fue comprado por el primer colono a los indios por una botella de aguardiente, y al ver a unos indios mississauga remando en canoas por el río San Lorenzo, exclamó: *"¡Pobres indios! "Ya sois extraños en vuestra patria, y vuestros enemigos que mataron a vuestros antepasados ya os consideran extraños peregrinos!"* (1943:140) Al parecer de Bölöni, el ejemplo de América demuestra que el hombre es capaz de crear una sociedad libre que asegura su ir adelante. A través de su libro, el ideal de la libertad política para el pensamiento público de la Hungría decimonónica se ligó inseparablemente al nombre de los Estados Unidos. Más tarde, al multiplicarse los relatos que se referían también al capitalismo de libre competencia, los Estados Unidos recibieron otro distintivo constante: país de "las posibilidades económicas infinitas". La imagen acerca del desarrollo inaudito de la economía estadounidense, fue completada vigorosamente por las anotaciones de Ágoston Haraszthy Mokcsai (1812–1869). Haraszthy viajó por los Estados Unidos en 1840-1841 y resumió sus experiencias en una obra de dos tomos. Uno de estos describe su viaje, el otro es una reseña de los Estados Unidos. Durante su viaje a través de los Territorios de Oeste —principalmente Wisconsin e Illinois— Haraszthy visitó también unas tribus amerindias. Él fue el primer viajero húngaro —salvo los misioneros jesuitas— que habiendo pasado cierto tiempo en unas comunidades indias, rindió cuenta de la vida y las costumbres de los indígenas de América del Norte (1844/I, cap. XIII-XV y 1926).

Las descripciones de Haraszthy tienen especial interés por reflejar en sus contradicciones los notorios estereotipos acerca de los indios. Por ejemplo, al llegar al primer campamento de indios winnebago, todavía acepta la advertencia de su compañero de que les esperan «salvajes enemigos y ladrones». Después en cada población indígena le apareció la imagen del indio "ladrón". Pero al acabar su viaje y sumar sus experiencias, tuvo que comprobar con objetividad: *"...Este pueblo no es tan horrible y cruel como lo describen muchos, y entre ellos cualquiera puede dormir con más seguridad que con un hato en nuestro país, con el tesoro más apreciado de los indios, el fusil, sin ser matado o ser despojado de este arma..."* (1844/I:211).

A Haraszthy, que invirtió cuatro meses en este viaje fronterizo, lo atrajo al Nuevo Mundo sobre todo el afán de conocer las instituciones y costumbres de América. Siendo un hombre experimentado, no se le escapó nada "importante" a su atención. Le interesaban tanto la manera y cotización en los diferentes estados de la compra de tierras, como el sistema de las empresas industriales y agrícolas, sus características físicas y financieras o las instituciones administrativas, y su libro acerca de ellos tuvo un fuerte

efecto en los húngaros, que después de la fracasada guerra de independencia de 1848-1849 se veían obligados a emigrar, buscando la mayoría como refugio final el Nuevo Mundo. Sin embargo, los que seguían creyendo en la causa, como Lajos Kossuth el líder de la guerra de independencia y algunos de sus seguidores, viajaron para movilizar la opinión pública de América contra el despotismo zarista que había aplastado la independencia de Hungría.

Kossuth y su séquito llegaron a Nueva York el 5 de diciembre de 1851 y fueron solemnemente saludados en la tierra de la libertad, entre los primeros, por un amerindio y un italiano exiliado. Kossuth trató de invertir su estancia, combinada con giras, y su popularidad, debida a sus dones de orador incendiario, ante todo en crear las bases diplomáticas y financieras necesarias para volver a comenzar la guerra de independencia (Széplaki 1976:11). Sin embargo, su atención se centró también en los problemas sociales de América, y sus notas sobre los indios atestiguan no sólo su asombrosa información sino también su interés (9). Por ejemplo, en su discurso pronunciado en el auditorio de Fall River el 20 de mayo de 1852 explicó que la opresión está en contradicción con el orden de la naturaleza misma, recalcando que ningún pueblo con capacidad de autonomía había nacido para ser oprimido. Como prueba invocó a los jefes de dos alianzas indias, subyugadas por los colonizadores ingleses: *"... cuando, hace doscientos años, vuestros padres desembarcaron aquí, encontraron debajo de King Philip y Massasoit a unos indios que ya habían realizado la autonomía"* (Fall River News, 20 de mayo de 1852).

9 La Colección de América del Museo de Etnografía de Budapest guarda seis piezas etnográficas procedentes del viaje de Kossuth.

Entre los viajeros llegados a América desde Hungría después de la revolución de 1848–1849, Pál Rosti (1830–1874) exige un lugar excepcional por querer dar a conocer sus impresiones americanas a los lectores húngaros, no sólo a través de las descripciones de lo visto, sino mediante imágenes: sus fotografías, que son consideradas de las más auténticas y de la más alta calidad técnica de su época. Como él mismo escribió en su libro titulado *Memorias de viaje a América*: "la mejor manera de propagar el conocimiento geográfico es la fotografía" (Rosti, 1861). Rosti que había nacido en una familia noble se ligó por su parentesco a la élite intelectual de su época, pero en la formación de su interés tendría un papel importante su maestro de escuela, que no sólo era matemático y geógrafo sino también el primer fotógrafo húngaro. Rosti, después de la Revolución de 1848-49, emigró a Munich donde estudió química durante cuatro años y cursó también estudios de geografía en Pest en 1853. En diciembre de 1854 volvió a abandonar el país, viajando a París para aprender fotografía con el objetivo de presentar al público ciudades, paisajes, ruínas y plantas mediante las imágenes captadas.

Desde París viajó a los Estados Unidos. Su idea era seguir la ruta de Alejandro von Humboldt. Después de vagar siete meses por América del Norte navegó a La Habana y Caracas y desde allí pasó a México, desembarcando en Veracruz en julio de 1857. Pasó también siete meses en México central donde sacó sus fotografías, después de haber hecho algunas ya en La Habana y en Venezuela, utilizando los negativos de papel de cera Le Gray, considerados modernos en su época. A su regreso a Hungría elaboró su álbum de 45 fotografías (10), del que realizó sólo cuatro copias, una de las cuales se la entregó personalmente al viejo Humboldt.

10. Además de sus fotografías hechas en Ciudad de México y sus alrededores, las más interesantes son, acaso, las sacadas de las ruinas de Xochicalco y del volcán Popocatépetl, escalado también por él.

Los grabados obtenidos de estas fotos sirvieron de ilustraciones del libro (11) que publicó en 1861, mediante el que intentó, no sólo a través de

11 La edición facsímil del libro fue publicada en Budapest en 1992.

sus imágenes sino por también del texto, acercar los paisajes lejanos a los lectores húngaros, describiendo las relaciones geográficas y económicas, la historia y las costumbres de los habitantes de los países visitados, así como sus características físicas antropológicas, vestimenta, alimentos y los conocimientos económicos. Sin embargo, varias veces manifestó su opinión sobre los indios (gente sin razón), determinada por la fe cristiana y la mentalidad europea, aunque el conocimiento de la historia mexicana prehispánica, como se aprecia en su libro, le obliga a matizar su opinión: *"Los indios están a un nivel muy bajo del desarrollo mental, son estúpidos, no por ser una raza incapaz de la cultura —puesto que su historia atestigua que antes produjeron un desarrollo admirable en las artes y las ciencias, v. g. en la astronomía...— no obstante, por falta completa de educación, su razón está ligada a supersticiones y por su inmensa terquedad prefieren soportar la miseria, la opresión y una situación socialmente infame que hacer lo mínimo para salir de ella o mejorarla"* (1861:115).

Su opinión se pone de manifiesto en otra cita : *"Los indios, como se ve, tienen varias rentas, y con sus modestas necesidades podrían ahorrar una verdadera fortuna, pero es muy raro que alguna familia india alcance esta suerte. El dinero, conseguido con mucha dificultad, les sirve para emborracharse durante las distintas fiestas y festines, o —como muchos dicen— para enterrarlo, para guardarlo con toda seguridad"* (1861:116). Para un hombre, llegado de una cultura donde el puritanismo y la acumulación son las ideas principales de la burguesía y de los campesinos, una manera de vivir que ignora esas reglas es sencillamente incomprensible. Asimismo, también relaciona el sincretismo religioso con la estupidez de los indios cuando escribe: *"... no adivinan ni la esencia, ni los principios morales de la religión* [cristiana], *están llenos de supersticiones, hipocresía y prejuicios"* (1861:139).

Juzgando a nuestros viajeros del siglo pasado, no deberíamos olvidar que la etnología, esta rama de la ciencia que trata de estudiar las sociedades preindustriales, principalmente de fuera de Europa en sus propios contextos, estaba dando sus primeros pinitos en la segunda mitad del siglo XIX. En el discurso dado por Rosti para ingresar en la Academia de Ciencias de Hungría, se pone de manifiesto que él se interesaba por este tipo de estudios sociales, y la Academia aceptó los excepcionales valores de su libro, editado en 1861, eligiendole ese mismo año entre sus miembros. En su discurso sobre la sociedad de las tribus norteamericanas, Rosti insistió en unas preguntas todavía válidas hoy para la ciencia, como por ejemplo *"...sería interesante comparar a los hechiceros de América con los chamanes de Asia, de la Mongolia Tártara, una parte de China, con los magos de Siberia y Kamchatka, pués todos son a la vez médicos, oráculos y evocadores de las almas"* (1862:249).

En relación con las culturas americanas plantea la cuestión de la difusión y el desarrollo autóctono, lo que vuelve a atestiguar que estuvo al corriente del desarrollo científico de su época. Consideraba que los indios habían retrocedido en su desarrollo por la penetración europea, e incluso que su suerte estaba sellada: *"...disminuyendo y degenerando física y psíquicamente, encaran la segura deterioración y destrucción final. ¿Y cual es la causa de todo esto? ... !El mundo civilizado!»* (1862:256).

Una opinión similar expresaron FERENC PULSZKY (12), el posterior director del Museo Nacional de Hungría, y su esposa, que acompañaron a

12 Pulszky fue el último propietario húngaro del Codice Fejérváry-Mayer, que vendió durante su estancia en Inglaterra (Anders-Jansen, 1994).

Lajos Kossuth en su visita a los Estados Unidos. Según su juicio es completamente imposible la convivencia de sociedades de cazadores y agricultores dentro de las fronteras de un solo país (Pulszky–Pulszky, 1853). Un desenlace final muy parecido predijo el médico húngaro Ede Szenger (1833–1904), que llegó a México en 1866, tan sólo unos años después de Pál Rosti, como médico del ejército del emperador Maximiliano. Allí trabajó como médico jefe en el hospital militar austríaco de Puebla hasta la muerte del emperador, en la que estuvo presente, estableciendose posteriormente en San Luis Potosí como médico privado, y durante los diez años de su estancia en México recorrió la mayor parte del país. Tras regresar a Hungría, describió sus experiencias en el libro titulado *Mexico felvidéke Élet és Kórtani tekintetben* (El altiplano de México, desde un punto de vista fisiológico y patológico, 1877), en el que pone de manifiesto los motivos que le impulsaron a escribirlo: *"Con arreglo al estado actual de los medios de transporte, las distancias disminuyen sobremanera, la agitada circulación remueve las familias continuamente y los contactos se multiplican, debido a lo cual no podemos quedar indiferentes ni siquiera ante el destino de los pueblos que viven más allá de nuestros vecinos directos"* (1877:VII). Hoy, época del turismo masivo, se comprende verdaderamente el significado de estos pensamientos concebidos hace ciento veinte años.

El libro de Szenger es, en parte, una verdadera obra médica. Primero describe sus exámenes anatómicos realizados en el altiplano de México, y después analiza las enfermedades e historias clínicas que trató. Mientras tanto, el lector puede conocer el país mismo, sus condiciones naturales, así

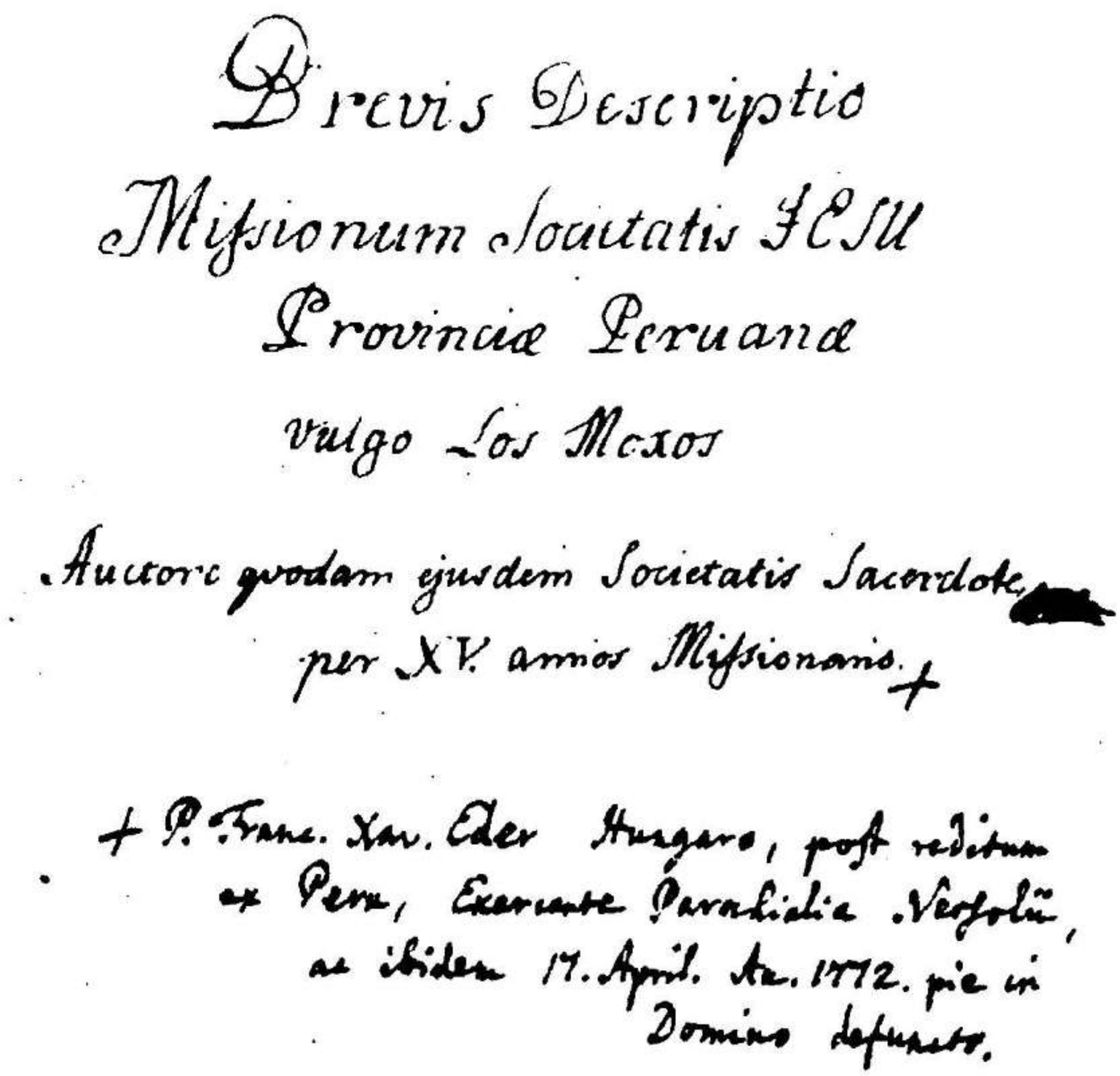
Brevis Descriptio
Missionum Societatis JESU
Provinciæ Peruanæ
vulgo Los Moxos
Auctore quodam ejusdem Societatis Sacerdote
per XV. annos Missionario.
+ P. Franc. Xav. Eder Hungaro, post reditum
ex Peru, Exercente Paraliticis Vesfoliis,
ac ibidem 17. April. An. 1772. pie in
Domino defuncto.

Fig. 1: Portada del manuscrito original de Francisco Xavier Eder (Biblioteca de la Universidad Eötvös Loránd de Budapest, Colleción Prayana, Vol. L.

como las descripciones físico-antropológicas de criollos, mestizos e indios. En relación con estos últimos, el autor expone que debido a la degradación cultural desde la Conquista, *"las razas puras de América carecen de futuro... ellas desaparecerán, como desapareció su alta cultura antigua"* (1877:14-15). Este proceso le pareció rápido sobre todo en el caso de los indios norteamericanos, sin embargo, también lo consideró inevitable en el caso de los aborígenes de México donde, según su parecer, eran los mestizos los que, al lado de los blancos, iban a constituir la mayoría de la población de los siguientes siglos. Por injusta que considerara él la conquista realizada por los europeos, veía que la raza caucásica (esto es la blanca) era más fuerte e iba a imponerse a las razas más débiles (1877:60-61).

Entre los húngaros que buscaban hogar en el Nuevo Mundo después de 1849, el más conocido es, tal vez, János Xántus (1825–1894). Llegó a los Estados Unidos hacia fines de 1851 y se ganó la vida en un principio como jornalero, pero un año más tarde fué topógrafo de la expedición exploradora de la Compañía de Ferrocarriles Pacific. Trabajó entre 1855 y 1857 como miembro de la expedición encargada de explorar el Territorio de Kansas, habitado entonces fundamentalmente por indígenas. En 1857 le nombraron, desde Washington, miembro del Cuerpo de Investigación Costera de California. Durante los dos años que ejerció este cargo, Xántus enriqueció el Instituto Smithsonian con una colección sin par de ciencias naturales. Después, en 1862–1863, estuvo de cónsul de EE.UU. en el estado Colima (México), quedándose en dicho país hasta 1864. Publicó dos libros acerca de sus experiencias en América. El primero, de 1858, contiene cartas de sus viajes anteriores a 1857, y el segundo, del año 1860, hace referencia a los años que paso en California. Conocía bien el interés que sus compatriotas tenían por todo lo "americano" y, para satisfacerlo, en sus obras se refirió detalladamente al país, sus habitantes, costumbres y modo de vivir. A diferencia de la concepción de otros de sus coetáneos, se da cuenta y reconoce las propiedades pulcras y dignas de los indios. En sus anotaciones acerca de su visita a los wichitas en 1856, escribe sus sentimientos personales de forma sincera: *"En medio de la choza arde un fuego como si dijéramos eterno, y estando los miembros de las dos familias reunidos charlando, tendidos en torno a la lumbre, no sólo presentan un aspecto hermoso a los ojos del extraño sino que invaden al huésped de la alegría y del contento que cada hombre honrado suele sentir ante la felicidad del hogar. Confieso haber esperado encontrar en este pueblo menos de lo encontrado"* (1858:113).

A su regreseo a Hungría, Xántus tuvo un papel destacado en la historia de la museología húngara. Tras su expedición al sudeste asiático en 1869–1871, su material sirvió de base para formar la Colección Etnográfica del Museo Nacional de Hungría (13), fundada en 1872 y dirigida por él. Esta Colección albergó también los objetos que Xántus había traído consigo de América, entre los que se encuentran 22 hallazgos arqueológicos de México. Pero es a través de Xántus por lo que sabemos, que las primeras piezas de la Colección de América del posterior Museo Etnográfico estaban constituídas no por estos objetos, sino por los 34 hallazgos mexicanos traídos a Hungría por el viajero mencionado más arriba, *Ede Szenger*, y aunque el donador no dió ninguna informacion sobre sus hallazgos arqueológicos (fig. 2.) deben proceder de San Luis Potosí, territorio donde él trabajó como médico.

13 Esta Colección es la antecesora del actual Museo de Etnografía de Budapest.

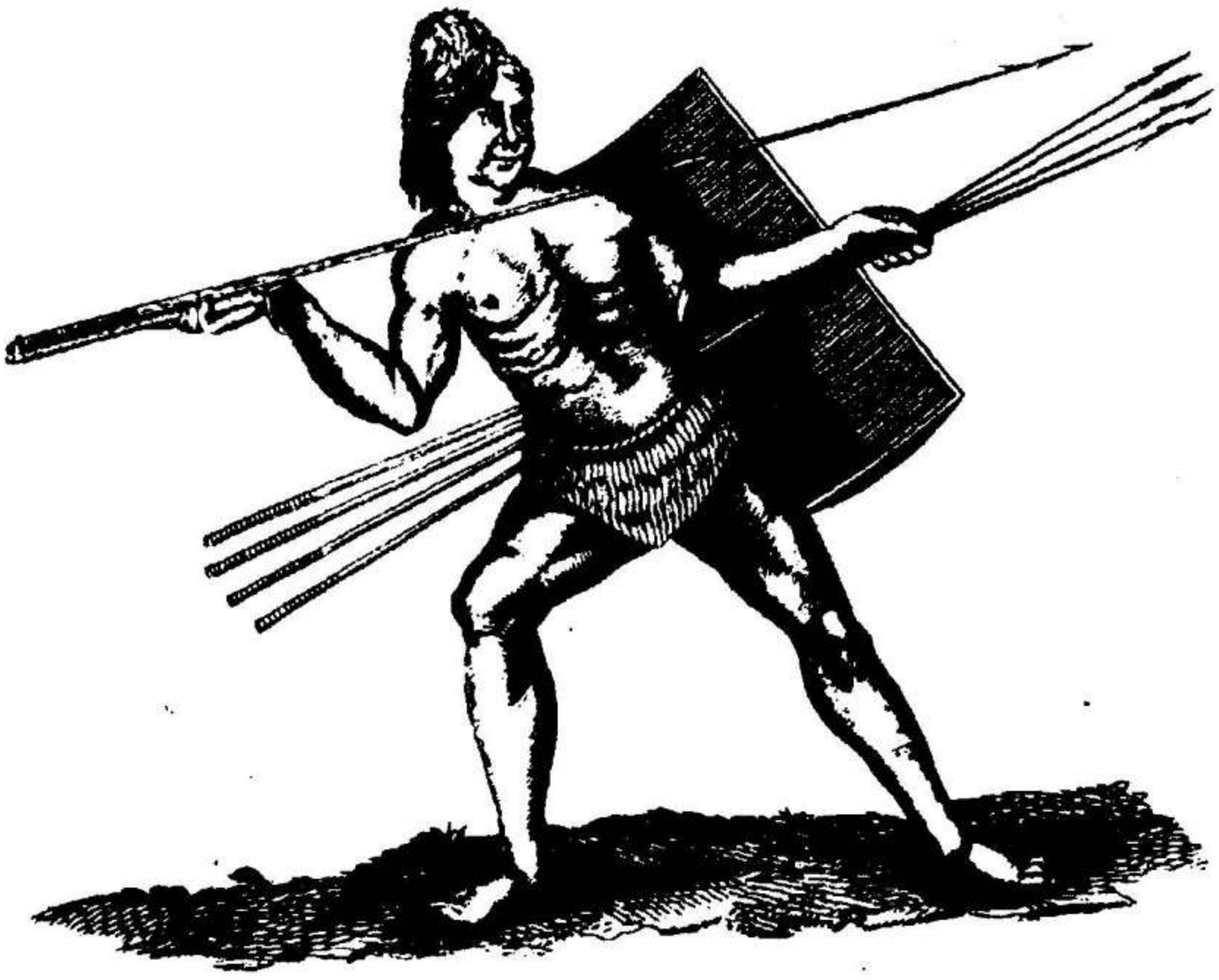

Fig. 2: Ilustraciones de la edición del año 1791 del manuscrito de Eder (autor desconocido).

La primera relación interinstitucional de la Colección de América fue un intercambio, en 1889, de 67 piezas americanas, entre ellas tres vasijas de la Cultura Chimú (Boglár–Kovács, 1983 fig. 200), con el Wiener Hofmuseum por 57 objetos masai recogidos por Sámual Teleki en su expedixión geográfica al Africa del Este.

La Colección de América se incrementó en 1892, cuando *Lajos Schlesinger*, hacendado húngaro en Guetamala, donó 117 piezas. Su donación consta de objetos etnográficos (vestimentas y otros tejidos, juguetes y utensilios domésticos), pero incluye también 26 artefactos líticos y figurillas de barro. En el mismo año, otro hacendado húngaro, *Jenõ Prokop*, regaló una colección de 46 figurillas de barro y artefactos de obsidiana de México.

En 1896 se incrementaron los materiales con la exposición de la *"Misión Etnográfica"*. Para celebrar el aniversario 1000 de la llegada de los húngaros a nuestro país se construyó un templo al borde de Budapest, y se solicitó a los misioneros que estaban en diferentes partes del mundo recoger objetos etnográficos. Con los miles de objetos reunidos se organizó una exposición en el Museo de Etnografía y posteriormente el Museo compró dicha colección. El material llegado del Nuevo Mundo incluía piezas mexicanas (170), de Suriname (95), Argentina (24), Tierra de Fuego (26) y Patagonia (12). Además de estos objetos el Museo adquirió 117 fotografías, de las que 26 eran de la Tierra del Fuego tomadas en 1898–1900. En este mismo año de 1898 y en los siguintes *Oszkár Vojnich*, médico húngaro, donó al Museo objetos recogidos en Alaska.

C.W. Wahle, cónsul honorario de la Monarquía Austro-Húngara en Costa Rica, donó más de 400 objetos al Ministerio de Relaciones Exteriores

de la Monarqía, pidiendo que una parte de la colección pasara al Museo Nacional de Hungría. En 1902 el Wiener Hofmuseum dió 102 vasijas, una estatua y un hacha, ambas de piedra, hallazgos que habían sido excavados por diferentes coleccionistas en las cercanías de Cartago, valle del río Cauca, Colombia (Bátki 1902:110–111).

Durante esta época el incremento más numeroso e importante de la Colección de América fue la compra, en 1903, de 828 objetos mexicanos

Fig. 3: Huipil bordado en rojo, Oaxaca, México (Col. Bauer 1903, Nº. de Inv. 47885, foto: Erzsi Winter).

(fig. 3) a *Vilmos Bauer*. Es él, muy probablemente, la misma persona que vendió una colección arqueológica de México al Museum für Völkerkunde de Berlín (v. Schuler-Schömig, 1970:6). La colección comprada por el Museo de Etnografía de Budapest contiene 246 hallazgos arqueológicos, constituídos fundamentalmente por figurillas de arcilla y artefactos líticos. Tomando como base el inventario del Museo, la mayoría de los objetos proceden del Valle de México, pero la colección contiene también piezas de Puebla, Tlaxcala, Guerrero, Michoacán y Veracruz, así como también 16 fotografías mexicanas tomadas por Bauer.

En el mismo año el Museo compró dos colecciones norteamericanas, una de Arizona, vendida por el colecionista austriaco, *Carl Wohgelmuth* y

otra integrada por 14 objetos procedentes fundamentalmente de los siuox. El vendedor de la colección posterior fue *Stanislaus Rurzynsky*, médico del barco húngaro *Szigetvár*. En esta época era corriente que el Museo de Etnografía encargara a los barcos de la Monarqía Austro–Húngara, que navegaban en diferentes partes del mundo, que le comprasen piezas etnográficas, y así, en 1898, el Museo adquirió 41 objetos procedentes de Paraguay, Gran Chaco y Tierra de Fuego, a través del médico del buque de guerra *Zrínyi*.

En 1911 *Jenõ Bánó*, cónsul general de México y anteriormente hacendado mexicano de orígen húngaro, proporcionó 72 objetos mexicanos a la Colección de América. En 1913 otro diplomático llamado *Leo Hirsch*, cónsul general de Paraguay en Viena, vendió 235 objetos; 159 piezas procedentes del Gran Chaco, de las que 70 eran ornamentos de plumas; 45 de Matto Grosso entre las que se encontraban 21 ornamentos de plumas; 21 piezas de Bolivia, y de Argentina y Paraguay 14. Asimismo, *Ödön Nesnera*, médico del ejército en 1917, proporcionó 278 objetos procedentes de Paraguay y pertenecientes a los cainqua y guaranies. La colección consta de joyas, recipientes, cestas e instrumentos de música.

El primer período de la historia de la Colección de América del Museo de Etnografía abarca hasta el fin de la 1ª Guerra Mundial. Durante este período Hungría, como miembro de la Monarquía Austro-Húngara, tenía relaciones exteriores más amplias que después de la descomposición de la Monarquía. Esta hecho se refleja en el gran número de países de los que proceden los objetos adquiridos por el Museo (Estados Unidos, México, Guatemala, Colombia, Brasil, Surinam, Perú, Chile, Bolivia, Paraguay, Argentina).

El segundo período de la historia de la Colección abarca los años comprendidos desde el fin 1ª Guerra Mundial hasta los años sesenta. Época, que en la historia de Hungría se corresponde con un relativo aislamiento causado por las dos guerras mundiales. Por aquel entonces la adquisición fue menor destacando como excepciones la colección de Ferenc Hopp, famoso coleccionista húngaro, la donación en 1925 de *László Széchenyi*, de Nueva York, integrada por 27 objetos mexicanos y la de Lajos Ambrózy, embajador de Hungría en Viena en 1932, que había comprado en 1908 al Instituto Smithsonian. Los objetos, en parte pertenecientes a los mandan en parte a los sioux, proceden del último tercio del siglo XIX. La parte más valiosa de esta colección es un vestido de guerrero, integrado por una corona de plumas confeccionada con sesenta y ocho plumas de águila, un collar de garras de oso gris y águila, una camisa de guerra, una polaína, una bolsa para la pipa de la paz hecha de cuero de búfalo y ciervo, y un taparrabos de paño rojo.

Durante el tercer período, desarrollado a partir de los años sesenta, el Museo de Etnografía pudó reanudar sus relaciones exteriores y por lo tanto conseguir nuevas adquisiciones tanto en cantidad como en calidad, no sólo mediante compra y donación sino por los trabajos de campo realizados por sus investigadores.

Luíz Boglár, investigador del Museo, realizó las primeras investigaciones etnológicas en 1959, en Matto Grosso (Brasil), entre los nambiquara y en 1967–1968, 1974 y 1977 en Venezuela entre los piaroa. Además de los

52 y 400 objetos recolectados por él en Brasil y Venezuela (sobre todo referidos a ornamentos de plumas, máscaras e instrumentos relacionados con magia) el Museo de Etnografía guarda cientos de fotografías y peliculas (p.e. la pelicula titulada "El mundo de los piaroa" tomada por él).

En relación con las investigaciones de Luiz Boglár, la Colección de América recibió dos colecciones de Amazonia. En 1964 *János Baumgartner*, médico venezolano de orígen húngaro, donó 211 objetos, fundamentalmente ornamentos de plumas, pertenecientes a unas quince tribus, sobre todo de los piaroa y los waira. En 1981 otro médico de orígen húngaro regaló 195 objetos etnográficos y arqueológicos de Venezuela.

Tamás Hofer, investigador también del Museo de Etnografía, recolectó en 1968 176 cerámicas mexicanas, completandose la colección con unas 800 fotografías.

Los intercambios y compras realizados con diferentes museos extranjeros y coleccionistas particulares, ponen de manifiesto la reanimación de las relaciones internacionales. Así, en 1965 cambiamos 36 hallazgos arqueológicos procedentes de los Estados Unidos, Guatemala, Panamá, Costa Rica y Perú (Boglár–Kovács, 1983 fig. 184), con el *Milwaukee Public Museum* de Estados Unidos, y 405 piezas con el *Museo Nacional de las Culturas de México*, en 1985. Este material muestra un panorama amplio del arte popular de México, principalmente de los Estados de Guerrero, Michoacán y Oaxaca. En el mismo año, se incrementó con la llegada de otra colección mexicana, integrada por 130 objetos de arte popular, de la coleccionista inglesa Emili Bendel Enking.

Durante los preparativos para realizar una exposición etnológica permanente, el Museo de Etnografía adquirió, entre 1973 y 1980, de dos coleccionistas particulares, *Emile Delataille* y *Everett Rassiga*, 152 restos arqueológicos de México, Guatemala, Costa Rica, Colombia, Ecuador y Perú. Las piezas más sobresalientes son la estela 58 de Calakmul, México (Boglár–Kovács, 1983 fig. 110) y una máscara de mosaico de la Cultura Mixteca-Puebla (Boglár–Kovács, 1983 fig. 9).

En los últimos años una nueva generación de investigadores, parcialmente los conservadores del Museo de Etnografía, y además estudiantes de antropología recolectaron materiales en diferentes países de América Latina. Entre 1985 y 1994 *Géza Kézdi Nagy* (Universidad Eötvös Loránd de Budapest) reunió una recolección etnográfica entre los totonacos de Veracruz, México, y proporcionó al Mueso una colección de 54 objetos relativos a indumentaria, máscaras y cerámicas. En 1995 *Zsuzsa Komjáthy* y *Éva Pillár* vendió 59 piezas etnográficas recolectadas entre los nahuas del centro de México. En 1996 *Vilma Fõzy*, conservadora de la Colección de América, recolectó 140 piezas, sobre todo de indumentaria, del territorio maya de México y otros relacionados con el día de los muertos.

A partir de 1994, el Museo de Etnografía participa en proyectos arqueológicos en México y Bolivia. En relación con estos proyectos el Museo adquirió objetos etnográficos del Valle de Cochabamba y de Potosí (Bolivia). En 1997 la Colección de América recibió una valiosa donación de *Géza de*

Rosner, director de cine y fotógrafo de origen húngaro, de la región andina que incluye unas 25 piezas arqueológicas y varios miles de diapositivas obtenidas en diferentes países andinos.

En la actualidad, la Colección de América del Museo de Etnografía está integrada por unas 6000 piezas, de las que 2300 se corresponden con material arqueológico, representando el material méxicano y venezolano la parte más significativa dentro de la misma.

ANONYMUS (1796): *Rövid magyar geographia* (Breve geografía húngara). Pest.

ANDERS, F.–M. JANSEN (1994): *Codice Fejérváry–Mayer El libro de Tezcatlipoca, Seòor del Tiempo*. Graz, México D.F.

BALÁZS, D. ed.(1993): *Magyar utazók lexikona* (Enciclopedia de los viajeros húngaros). Budapest .

BARNADAS, J (trad. y ed.) (1985): *Francisco Javier Eder Sj: Breve Descripción de las Reducciones de Mojos*. Cochabamba.

BÁTKI, ZS.(1902): C.W. "Wahle-féle columbiai keramika gyûjtemény" (La colección de ceramios colombinos de C.W. Wahle). *Néprajzi Értesítõ*, III:110–111).

BERTALANFFI, P. (1757): *Világnak két rend-béli rövid ismérete* (Breve conocimiento doble del mundo). Nagyszombat.

BOGLÁR, L (1955): "The Ethnographic Legacy of Eighteen–Century Hungarian Travellers in South America". *Acta Ethnographica*, IV:313–358.

BOGLÁR, L.–KOVÁCS, T (1983): *Indián mûvészet Mexikótól Peruig* (Arte indígena de México a Peru). Budapest.

BÖLÖNI, F. S. (1943): *Utazás Északamerikában* (Viaje en América del Norte). Budapest .

FALL RIVER NEWS (1852): "Government Kossuth". *Fall River.*, 20 de mayo.

HARASZTY MOKCSAY, Á. (1844): *Utazás Éjszakamerikában*. I-II. (Viaje en América del Norte). Pest,

HARASZTY MOKCSAY, Á. (1926): *Tizenöt hét az indiánok között* (Quince semanas entre los indígenas). Budapest.

HORVÁTH, ZS. (1813): *Amerikának haszonnal mulattató esmertetése* I. (Reseòa útil de América). Györ.

KÉZDI NAGY, G (1985): "Ceramics and Textile Art of Chancay Culture in Ancient Peru". *Artes Populares*, 15:155–174.

MÁRKI, S.: "Egy ismeretlen magyar utazó" (Un viajero húngaro desconocido). *Földrajzi Közlemények*, XII:302–312.

MOLNÁR, J (1783): "Peruviai Missionak rövid leírása Eder F. által, aki 15 évig dologzott ott és Vissza jövetele után Esztertzén halt meg 1772-ben" (Breve descripción de la misión peruana por F. Eder, que trabajó en ellas 15 aòos y, al regresar, falleció en Esztertze). *Magyar Könyvház*, III:154–209.

PIVÁNY, J. (1926): *Magyar amerikai történelmi kapcsolatok a Columbus elõtti idõktól az amerikai polgárháború befejezéséig* (Relaciones históricas Húngaro–Americanos desde los tiempos precolombinos hasta el fin de la guerra civil americano). Budapest.

PULSZKY, F.–T. PULSZKY (1853): *White, Red, Black. Sketches of Society in the United States during the Visit of their Guest I-III*. London.

ROSTI, P (1861): *Utiemlékezetek Amerikából* (Memorias de viaje de América). Pest.

ROSTI, P. (1862): "Amerika õslakóiról" (Acerca de los aborígenes de América). *Magyar Akadémiai Értesítõ A Mathematikai és Természettudományi Osztályok Közlönye*.

V. SCHULER-SCHÖMIG, I. (1970): *Figurengefässe aus Oaxaca, Mexico*. Berlin.

SZENGER, E. (1877): *Mexico felvidéke Élet és Kórtani tekintetben* (El altiplano de México, desde un punto de vista fisiológico y patológico). Budapest.

SZÉKELY, I (1559): *Chronica ez Vilagnac yeles dolgairól* (Crónica de las cosas notables de este mundo). Cracóvia.

SZÉPLAKY, J. (1976): *Louis Kossuth. "The Nation's Guest"*. Ligonier.

XÁNTUS, J. (1858): *Levelei Éjszakamerikábó*.(Sus cartas de América del Norte). Pest.

XÁNTUS, J. (1860):*Utazás Kalifornia déli részeiben* (Viaje de las partes meridionales de California). Pest.

Anales del Museo de América, 5 (1997): 117-128

MAX ROYBAL, UN SANTERO DE NUEVO MEXICO EN EL MUSEO DE AMERICA
La identidad hispana a través de las imágenes religiosas

Ana Isabel Azor Lacasta

Como un reducto de la cultura española en los actuales Estados Unidos, los santos de madera elaborados hoy en Nuevo México nos hablan de unas comunidades hispanas en busca de los símbolos de su identidad, de la esencia de su cultura, frente al movimiento uniformizador de las modernas sociedades industrializadas y a la cada vez menos hegemónica cultura anglosajona de los Estados Unidos. Los santos de Nuevo México, tras una época de recesión e incluso de manipulación por parte de los angloamericanos, se han convertido en uno de los puntos centrales de las reivindicaciones culturales de los hispanos de Nuevo México. La colección de imágenes religiosas del Museo de América, realizadas por Max Roybal, santero contemporáneo de Albuquerque, y realizadas de acuerdo con los patrones tradicionales, ilustran este nuevo significado que la sociedad hispana de Nuevo México ha sabido dar a uno de sus productos culturales y religiosos más significativos.

LAS RAICES HISPANAS DE NUEVO MEXICO

La presencia española en Nuevo México se remonta a mediados del siglo XVI, cuando trás la conquista del Imperio Azteca por parte de Hernán Cortés en 1521, varios aventureros y conquistadores se dirigen hacia el norte del territorio recién sometido con el afán de encontrar nuevas riquezas y lugares legendarios como las Siete Ciudades de Cíbola, guardianas de tesoros maravillosos, que como tantos otros puntos de la geografía mítica de la conquista americana nunca fueron halladas por los españoles. Sin embargo el territorio de Nuevo México ha conservado incluso hasta nuestros días el apelativo de la "tierra del encanto", la "tierra de lo exótico", lo edénico, adjetivos que responden al aislamiento que al menos hasta épocas muy recientes le ha conferido ese caracter de "original", de territorio al margen de las corrientes culturales dominantes y gracias al cual se han conservado algunas de las tradiciones hispanas más vivas de todo el continente americano y sin duda de Estados Unidos (1).

La evangelización del territorio de Nuevo México, que constituía la parte más septentrional del Virreinato de Nueva España en época colonial, fue llevada a cabo en su totalidad por la Orden de San Francisco, algunos de cuyos miembros ya acompañaron a Juan de Oñate en 1598 en la expedición que tuvo como resultado la fundación de la primera colonia española en Nuevo México y el comienzo de la conquista del territorio. Los franciscanos fueron los protagonistas indiscutibles de la vida religiosa de los hispanos de esta provincia durante toda la etapa colonial. Aunque el territorio formaba parte del obispado de Durango, su difícil acceso y su

1 En la actualidad la presencia de la cultura mexicana, con componentes indiscutiblemente hispanos, es patente en gran parte del sur de los Estados Unidos, pero las raíces de la tradición de los hispanos de Nuevo México en poblaciones como Córdoba, Truchas, Chimayó o Arroyo Hondo se hunden directamente en el período colonial español. El período en que Nuevo México formó parte de México, tras la independencia de éste de España, fue muy corto (1821-1846), y se mantuvo como una provincia aislada de las corrientes culturales y políticas mexicanas. A pesar de su cercanía a la frontera mexicana, el estado de Nuevo México no es destino preferente para los inmigrantes mexicanos, que prefieren estados como Texas o California para fijar su residencia.

aislamiento dejaban las manos libres a los franciscanos para llevar a cabo la evangelización a su modo, sin tener demasiado en cuenta las observaciones de su obispo, con el que tuvieron numerosos enfrentamientos por su empeño en rendir cuentas sólo ante su Colegio de Ciudad de México y no ante el obispado de Durango. Baste decir como ejemplo que la primera visita relativamente exhaustiva que llevó a cabo un obispo de Durango a Nuevo México fue la realizada en 1760 por el obispo Tamerón, el cual constató la superficialidad de la evangelización de los indios y la vulnerabilidad de esa provincia frente a los ataques y las incursiones de indios hostiles (Donald Cutter, 1992: 270-271).

El aislamiento respecto a los centros de poder del Virreinato y de la metrópoli no era sólo evidente en el terreno religioso, sino que se hacía extensivo a todos los aspectos de la sociedad, la economía y el arte novomexicanos, y no sólo porque las comunicaciones fueran deficientes y difíciles, sino fundamentalmente por el poco interés económico y político que despertaba la zona en los centros neurálgicos del Virreinato, más ocupados en explotar otros recursos económicos más rentables como las minas de Zacatecas, en realizar las labores evangelizadoras entre poblaciones menos belicosas que los indios Pueblo o en la planificación de ciudades y edificios civiles y religiosos en las grandes ciudades del Virreinato.

Tras la independencia del Virreinato de Nueva España de la metrópoli en 1821, Nuevo México pasó a ser una provincia de México hasta 1848, año en que el Tratado Guadalupe-Hidalgo reconoció la soberanía de los Estados Unidos sobre este territorio, ocupado y controlado por un gobierno provisional estadounidense desde 1846. En 1912 Nuevo México se conviertió en el 47 estado de la Unión.

LA TRADICION DE LOS SANTEROS

Una de las tradiciones más enraizadas en la cultura hispana de Nuevo México desde al menos la segunda mitad del siglo XVIII hasta nuestros días, es la elaboración de imágenes religiosas, denominadas santos, de bulto redondo o pintadas sobre tablas a modo de retablos. Tanto la forma como la función de los santos novomexicanos han evolucionado desde los primeros tiempos hasta nuestros días, pero existe una continuidad en ambos aspectos que hace necesaria una breve referencia al arte de los santeros de la época colonial y del siglo XIX para comprender el papel que estas imágenes religiosas juegan en las actuales comunidades hispanas de Nuevo México.

Poco queda en la actualidad de las expresiones artísticas de los primeros tiempos de la colonia, tanto en construcciones como en arte mueble, porque la revuelta de los indios Pueblo en 1680, que llevó consigo la expulsión de todos los españoles de Nuevo México, destruyó casi todos los vestigios de la colonización española hasta esa fecha. Robert Farwell Gavin (1994: 25-26) señala que los únicos vestigios materiales de la cultura hispánica de Nuevo Mexico en el siglo XVII pueden rastrearse a traves de la arqueología o de los inventarios de iglesias y de los envíos que llegaban a los franciscanos desde México. A través de estas fuentes tenemos evidencias de la existencia de una producción artística local a comienzos del siglo XVII, fundamentalmente imágenes religiosas pintadas

sobre pieles de animales, que ya se exportaban a México hacia 1630. También hay evidencias de trabajos en madera como vigas y bancos durante este mismo siglo.

Tras la reconquista del territorio por parte de los españoles en 1692-1693 comienza un nuevo periodo artístico en Nuevo México del que se conservan numerosas evidencias y una de cuyas figuras más importantes es la del santero. En opinión de William Wroth (1982: 35-41) los factores que contribuyeron al florecimiento del arte popular religioso en Nuevo México a partir de esta época fueron cuatro:

– **Aislamiento de Nuevo Mexico** de las influencias urbanas del Virreinato de Nueva España y de España. Los estilos artísticos europeos que llegaban paulatinamente al Virreinato eran poco conocidos en Nuevo México, fundamentalmente debido a la ausencia de gremios de artesanos. Los habitantes de esta provincia dependían de los objetos importados de Nueva España (siempre caros y por lo tanto privilegio de los miembros de la élite española) y de las imágenes religiosas elaboradas por los artistas locales, ajenos en gran medida a las nuevas corrientes artísticas. El aislamiento, sin embargo, no era completo, y con cierta frecuencia llegaban desde los centros urbanos del Virreinato obras del llamado "arte culto", sobre todo reproducciones impresas de las mismas o de grabados europeos y catecismos y libros con imágenes religiosas utilizados por los franciscanos en su labor evangelizadora, de los que los santeros muchas veces tomaban sus modelos y los traducían a las formas de la plástica local.

– **Influencia de los franciscanos.** Aunque no existen evidencias de la influencia directa de los frailes franciscanos sobre el arte de Nuevo México, puede decirse que fueron ellos, como responsables de la evangelización de los indígenas de la zona y de la guía espiritual de los hispanos durante toda la época colonial, los que potenciaron los valores religiosos que fueron la base de una forma espiritualizada de la expresión visual, valores basados en la humildad y el sufrimiento que desde el siglo XIII predicaba la Orden de San Francisco. De gran importancia para la religiosidad de Nuevo México fue el papel desempeñado por la Tercera Orden de San Francisco, grupos de hombres y mujeres laicos que, bajo la dirección de los frailes, llevaban a cabo una serie de tareas religiosas al mismo tiempo que continuaban su vida normal. Cuando los franciscanos se marcharon de Nuevo México en el último cuarto del siglo XVIII y llegaron en su lugar sacerdotes seculares, poco queridos por los hispanos, la Tercera Orden construyó sus propias moradas donde efectuar sus servicios religiosos al margen de la iglesia de la comunidad que hasta ese momento les había servido como punto de reunión. La construcción de moradas y su aprovisionamiento fue una fuente importante de trabajo para los santeros que eran requeridos para hacer las imágenes religiosas objeto de su veneración (sobre todo relacionadas con la Pasión) (2).

– **Conservadurismo de la población rural**. El carácter conservador de las comunidades rurales, aquí y en cualquier parte del mundo, ajeno en gran medida a los cambios e innovaciones producidos en los centros urbanos, permitió que este tipo de arte se mantuviera con muy pocas variaciones a través de doscientos años.

– **Influencia de las culturas indígenas**. Esta es una cuestión muy debatida, pero parece inevitable que en una población mestiza (hispanos-

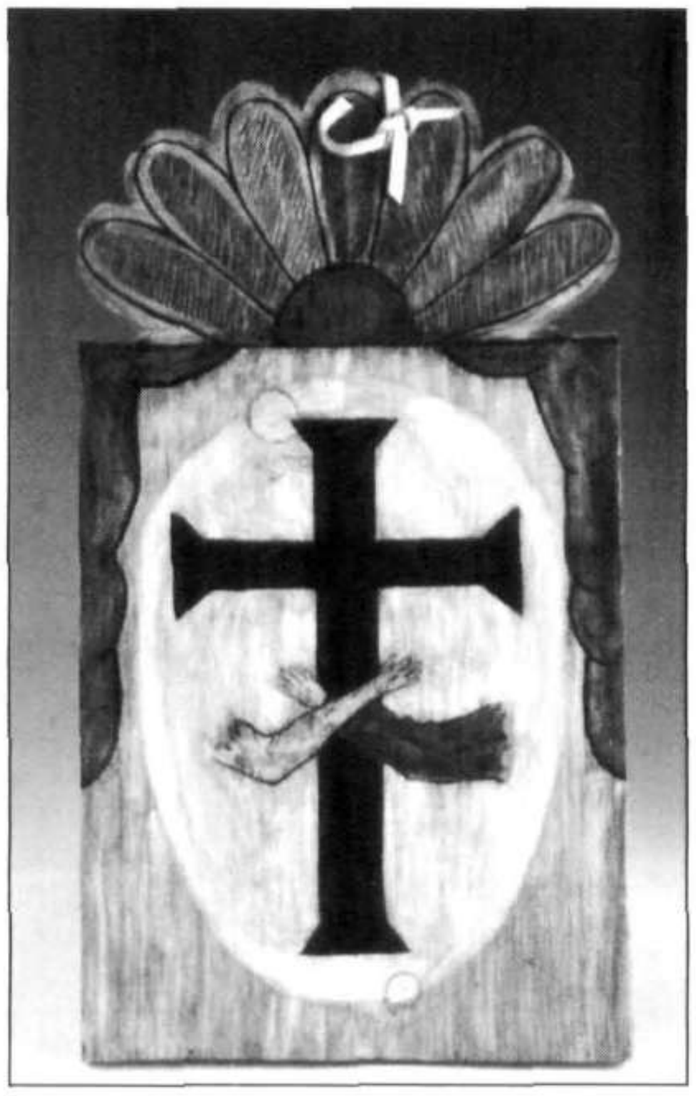

Fig. 1. Retablo de la Tercera Orden de San Francisco // Madera policromada // Albuquerque (Nuevo México) // Autor: Max Roybal. c. 1980 // MAM 84/11/8.
Representa el brazo de Cristo y el de San Francisco con el hábito marrón característico de la Orden Franciscana, entrelazados sobre una cruz latina.

2 Véase el "Retablo de la Tercera Orden de San Francisco" de Max Roybal (MAM 84/11/8, il. 1), que reproduce los que tradicionalmente presidían muchos de los altares de las moradas.

Fig. 2. Virgen con Niño // Madera policromada y papel // Albuquerque (Nuevo México) // Autor: Max Roybal. c. 1980 // MAM 84/11/19.

indígenas) como la novomexicana hubiera influencias recíprocas que por ejemplo son muy claras en el tipo de construcciones domésticas que se realizaron en tiempos coloniales y que fue directamente tomado de las de los indios Pueblo. En cuanto a las imágenes de los santos, Wroth (1982: 40) sostiene que la influencia indígena puede apreciarse en el hieratismo y espiritualización de las imágenes, ajenas a las tendencias "humanizadoras" del arte académico de la época y más propias de las culturas indígenas americanas.

Los primeros artistas de imagenes religiosas de nombre conocido fueron dos españoles: Fray Andrés García y Bernardo de Miera y Pacheco, que trabajaron en Nuevo México en la segunda mitad del siglo XVIII y cuyo estilo fue clasificado por E. Boyd (1974: 98) de "semiacadémico". A partir de finales del siglo XVIII y hasta mediados del siglo XIX hubo una verdadera eclosión de santeros locales para atender la creciente demanda de la cada vez más numerosa población de Nuevo México y cuyas obras estaban destinadas no sólo a las iglesias de los pueblos o de los barrios, sino también a los altares familiares que había en todas las casas, a las capillas privadas y a las hermandades religiosas de laicos como la anteriormente mencionada de la Tercera Orden de San Francisco. Se ha individualizado la obra de muchos de los santeros de esta época, aunque en ocasiones no se conoce su nombre: el santero de Laguna, que trabajó a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX; el santero Molleno; el llamado "quill pen santero", cuya producción se centra en los años 20 y 30 del siglo XIX; José Aragón, uno de los pocos que firmó y fechó sus obras en el siglo XIX (1821-1835); el pintor de Arroyo Hondo; José Rafael Aragón (1796-1862), uno de los más prolíficos y populares del siglo XIX; el Santo Niño Santero, que trabajó en el segundo cuarto del siglo XIX, etc. (3) . Las obras de estos santeros se conservan en la actualidad no sólo en iglesias y capillas de las comunidades hispanas, sino también en colecciones particulares tanto de hispanos como de angloamericanos, ya que desde los años 20 de nuestro siglo se convirtieron en preciadísimo objeto de los coleccionistas, y en museos, fundamentalmente de Estados Unidos, como el Taylor Museum del Colorado Springs Fine Arts Centre (Colorado Springs, Colorado) (Wroth: 1982), el Museum of International Folk Art (Santa Fe, Nuevo México) (Gavin: 1994) o la Smithsonian Institution de Washington (Ahlborn y Rubenstein: 1983) entre otros.

RECESION Y RESURGIMIENTO DEL ARTE DEL SANTERO

A finales del siglo XIX la demanda de santos comienza a decaer debido a cambios profundos que afectan a la sociedad y a la economía de Nuevo México. Ya en 1818 un inspector de la diócesis de Durango había hecho hincapié en la necesidad de suprimir las imágenes religiosas hechas a mano, consideradas toscas y poco apropiadas para los templos católicos. Esta presión se siguió produciendo con el gobierno mexicano y más tarde con el estadounidense, que propugnaban la sustitución de las imágenes y retablos de madera por figuras de escayola producidas industrialmente (4).

A esta circunstancia se unió la apertura de la ruta de Santa Fe en 1821 y, lo que fue más definitivo, la llegada del ferrocarril a Nuevo México en 1878, premisas indispensables para un constante abastecimiento de

3 En ocasiones la atribución de obras a uno u otro santero e incluso el nombre de los mismos varía de unos autores a otros. Nos hemos limitado a hacer una brevísima referencia al arte de los santeros de los siglos XVIII y XIX como premisa indispensable para comprender el significado de los actuales santos de Nuevo México. La bibliografía sobre lo que se ha denominado el período colonial (a pesar de que gran parte del siglo XIX ya no lo es en el sentido estricto de la palabra) es muy abundante. Para ampliar este punto véase R. Ahlborn y H.R. Rubenstein (1983), E. Boyd (1974), J.E. Espinosa (1967), R. Farwell Gavin (1994), T.J. Steele (1984) y W. Wroth (1982).

4 Esta tendencia a sustituir las imágenes tradicionales por las producidas industrialmente se constata no sólo en Nuevo México, sino también en otros lugares de la geografía americana como Argentina donde, por no citar más que un ejemplo, los imagineros tradicionales que producían imágenes de tela encolada y de vestir fueron desapareciendo paulatinamente desde mediados del siglo XIX, en parte debido a las presiones ejercidas por la Iglesia Católica, que consideraba poco dignos los santos elaborados por los artistas populares.

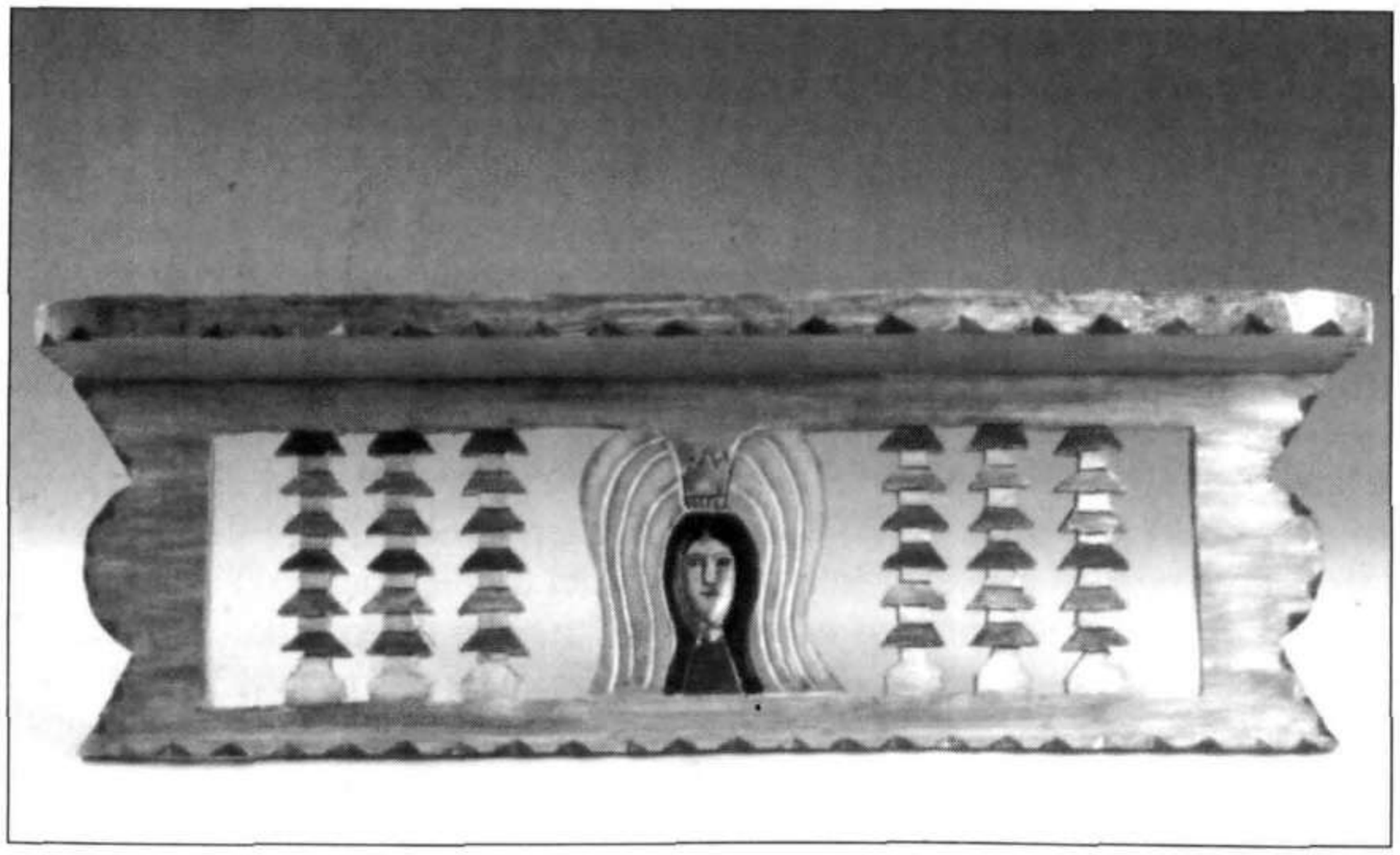

Fig. 3. Repisa // Madera policromada // Albuquerque (Nuevo México) // Autor: Max Roybal. c. 1980 // MAM 84/11/16.
Además de los tradicionales santos y retablos de madera, Max Roybal elabora también algunos pequeños muebles como esta repisa, con una intención clara de remedar el antiguo mobiliario novomexicano, tal y como indica una inscripción hecha por el autor en la parte trasera de la pieza: "Repisa diseño antiguo".

productos manufacturados industrialmente procedentes de las gandes urbes mexicanas y norteamericanas (Gavin, 1994: 50). Los santos de madera y los retablos fueron paulatinamente sustituidos por imágenes producidas en masa y por litografías y cromolitografías similares a las que podían encontrarse en cualquier pueblo o ciudad de los Estados Unidos. Los santeros eran cada vez más escasos y los pocos que quedaban se dedicaban fundamentalmente a la reparación de los santos de las iglesias, capillas y casas particulares, itinerando por las áreas rurales en busca de trabajo. La mayor parte de ellos dejaron su oficio de santero como secundario y sólo se dedicaban a él en sus ratos de ocio, como forma de ingreso complementario a su trabajo principal, generalmente como obreros en el ferrocarril o las minas o como temporeros en la cosecha de la remolacha o en la ganadería de Colorado, Utah, Wyoming o Montana. La llegada del ferrocarril y el impacto de la nueva economía capitalista y el consumismo, que crearon nuevas necesidades, y de los colonos angloamericanos, que se apropiaron de parte de las tierras de los hispanos, se hizo sentir en la sociedad tradicional novomexicana que se vio abocada a salir de su comunidad de origen para trabajar en el exterior y a abandonar su rancho, base tradicional de su economía, pero ahora insuficiente para su sustento como única fuente de ingresos.

Es en este momento de recesión de comienzos del siglo XX cuando entran en escena elementos externos a la comunidad hispana. Primero como espectadores, sobre todo a partir de 1910, de las procesiones y actos religiosos católicos que se desarrollaban en los pueblos hispanos de Nuevo México, principalmente en la parte septentrional, al norte de Santa Fe, y que constituían un fuerte atractivo para los angloamericanos recién llegados a la zona, de religión preferentemente protestante, y que veían en las expresiones religiosas de los hispanos prácticas ancestrales, "primitivas", que despertaban su curiosidad y que contribuyeron, junto con el atractivo que tam-

bién ejercían los indios Pueblo de la región, a mantener esa atmósfera exótica, única, que Nuevo México había tenido desde los primeros tiempos de la conquista (Charles L. Briggs, 1980: 44).

Un grupo de anglos, formado por artistas, escritores y miembros de la alta burguesía de Santa Fé, encabezados por Mary Austin Y Frank Applegate, "descubrieron" las imágenes católicas tradicionales que desde hacía casi doscientos años eran elaboradas y veneradas por los hispanos de Nuevo México. Fascinados por la obra de los santeros contemporáneos que todavía conservaban las tradiciones ancestrales, concentraron sus atención en promocionar a estos artistas populares y en introducirlos en el mercado (5) . La entrada de este elemento externo en el arte imaginero hispano llevó consigo una serie de cambios no sólo en el aspecto externo de los santos y en la técnica de elaboración de los mismos, sino, lo que es más importante, en el significado de éstos y en la función que hasta entonces habían venido desempeñando dentro de la sociedad hispana. Estos cambios se produjeron fundamentalmente por tres factores:

– **Provisión de nuevos mercados para los santeros**. Mercados que cambiaron la tradicional clientela hispana por la nueva de los anglos, ajenos a las creencias católicas y al código simbólico de los hispanos y que sólo buscaban en los santos un objeto decorativo, una pieza de colección. La producción se adaptó en la mayoría de las ocasiones a lo que el mercado demandaba y así dejaron de elaborarse determinadas imágenes, se incluyeron otras nuevas en el repertorio de los santeros o se modificó la técnica de manufactura de las mismas.

– **Creación de competitividad entre los artistas**. En las numerosas ferias y mercados realizados para promocionar las artes tradicionales hispanas se daban premios a los mejores artistas, es decir, a aquellos que mejor se ajustaban a lo que los promotores consideraban "tradicional" o "colonial", cerrando así la puerta a innovaciones. Se imponía así un concepto externo del arte del santero que no tenía en cuenta las propias concepciones de los hispanos, y una actitud paternalista por parte de los anglos que implícitamente pensaban que los hispanos habían desatendido sus propias tradiciones y que eran ellos los que debían ayudarles a recuperarlas.

– **Nuevas fuentes de inspiración**. Los santeros tradicionales utilizaban como prototipos, además de las imágenes de bulto redondo y los retablos, otras fuentes gráficas como grabados en madera o litografías. La profusión de publicaciones sobre santos y artes tradicionales hispanas a partir de esta época introdujo una nueva fuente de inspiración en el trabajo del santero que a partir de este momento utilizó preferentemente libros y artículos publicados, con lo que su trabajo se vió influenciado por una apreciación externa del mismo.

En este proceso de transformación del arte popular de Nuevo México jugaron un papel importantísimo una serie de "herramientas" creadas a tal efecto como la *Spanish Colonial Art Society,* fundada en 1925 por Austin y Applegate y que congregaba a todos los anglos de Nuevo México interesados en la revitalización del arte hispano y el *Spanish Market,* celebrado anualmente en Santa Fe a partir de 1926 y que todavía hoy sigue vigente tras algunos periodos de inactividad. La revista *El Palacio,* publicada por el

5 El primer santero que inició la recuperación de su arte, animado e influido por los angloamericanos fue José Dolores López, santero de Córdoba y descendiente de José Rafael Aragón, que hasta los años 20 se había dedicado a tallar santos en sus ratos libres y a regalarlos a sus familiares y amigos y a reparar las imágenes deterioradas de las iglesias y capillas. A partir de este momento entra en el mercado y sus obras son altamente apreciadas por los anglos de Nuevo México. La renovación del arte del santero a partir de José Dolores López y su influencia en santeros posteriores de Córdoba como su hijo George López ha sido estudiada por Briggs (1980), obra de referencia indispensable para comprender el contexto de la renovación y sus consecuencias, y que nos ha servido de base para el estudio de esta época clave a la hora de valorar en su justa medida el significado de las tallas contemporáneas.

6 Las modificaciones producidas en el arte opular de determinadas comunidades cuando entran en contacto con otras a las que están social y económicamente subordinadas, resultando de este contacto una comercialización, una salida fuera del grupo para el que fueron originariamente creadas, produce una serie de cambios en el arte opular, tanto estéticos como de significado, que modifican sustancialmente su naturaleza.
Este es un fenómeno muy común en diversas partes del continente americano, que se desarrolla con pautas muy similares en lugares tan distantes y en sociedades tan distintas como la peruana y la estadounidense. En Ayacucho (Perú) a mediados del siglo XX, se produjo un proceso muy similar al de los santeros novomexicanos entre los imagineros de esta región. Aquí se producían unos retablos tradicionales denominados "sanmarcos" con una iconografía prefijada y una función muy concreta dentro del mundo simbólico de los grupos de la zona, la de proteger las especies de ganado no autóctonas. Cuando los pintores indigenistas peruanos los "descubrieron", alentaron a imagineros populares como López Antay para que realizaran cajones según la forma tradicional, pero variando las imágenes representadas en su interior para que éstas resultaran más atractivas a las poblaciones urbanas que las utilizarían como objetos ornamentales. Desde ese momento hasta hoy en el interior de estos cajones se ha dejado de representar la iconografía tradicional para incluir escenas costumbristas y nacimientos que nada tienen que ver con aquélla.

Museo de Nuevo México, se constituyó en el foro de opinión y en la plataforma de revitalización de este grupo de intelectuales, artistas y escritores (Briggs, 1984: 47-50) (6).

Los cambios introducidos por elementos externos a la cultura hispana producen una serie de contradicciones internas en el arte de los santeros que ven como su obra, aunque conectada estilísticamente con la tradición, pierde su significado ancestral al convertirse en un mero objeto decorativo, en un simple objeto de colección para las personas que lo adquieren, que en su mayor parte no son católicas y por lo tanto no entienden ni se sienten interesados desde el punto de vista religioso por las imágenes sagradas que ellos elaboran.

Desde los años 20 de este siglo y como resultado del contacto continuado con la sociedad angloamericana se producen profundos cambios en el seno de las comunidades hispanas que afectan también a la vida religiosa de las mismas: muchas de las ceremonias, de las leyendas y cantos de alabanza que tenían como objeto las imágenes sagradas comienzan a perderse en ésta epoca y algunos hispanos prefieren en este momento para su devoción doméstica las imágenes de escayola producidas industrialmente, símbolo de los nuevos tiempos, a los tradicionales santos de madera. Briggs (1980: 195, il. 104) en una de las ilustraciones de su libro muestra como Silvanita López, mujer de George López, uno de los santeros contemporáneos más importantes, premiado en dos ocasiones (1982 y 1991) por el *National Heritage Fellowship Program* (Steve Siporin, 1992: 63-66; Marjorie Hunt y Boris Weintraub, 1991: 76-77), prefiere tener en el comedor de su casa, junto a la televisión, una imagen de escayola de la Inmaculada Concepción a los santos elaborados por ella y su marido. La explicación dada por ellos mismos (Briggs, 1980: 193-194), que justifica la presencia de esta imagen en su casa y su devoción hacia ella, es que ésta sí ha sido bendecida por un sacerdote católico y por lo tanto es sagrada, mientras que los santos que ellos venden no lo han sido y por lo tanto no tienen significado religioso. Ésta, sin embargo, no es la postura compartida por toda la comunidad hispana, algunos de cuyos miembros ven con malos ojos que se vendan los santos a los angloamericanos, ya que en su opinión todas las imágenes, hayan sido o no bendecidas por un sacerdote, tienen un valor sagrado intrínseco (Briggs, 1980:196).

En opinión de Briggs (1980: 198), la diferencia fundamental entre la época tradicional y la época contemporánea es que en la actualidad el artista y el cliente difieren en sus motivaciones para el intercambio y en sus interpretaciones.

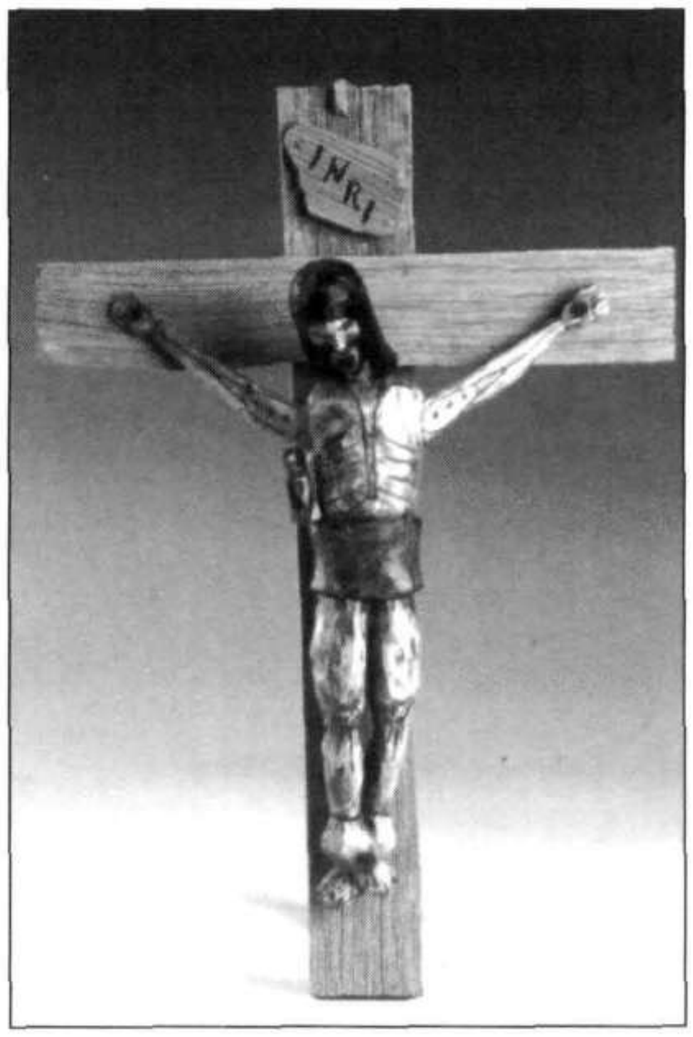

Fig. 4. Cristo crucificado // Madera policromada // Albuquerque (Nuevo México) //Autor: Max Roybal. c. 1980 // MAM 15697.

Fig. 5. Santiago // Madera policromada // Albuquerque (Nuevo México) // Autor: Max Roybal. c. 1980 // MAM 15698.
Invocado por los españoles en sus batallas contra los musulmanes (Santiago Matamoros), tuvo también gran importancia en la conquista de América (Santiago Mataindios) y es en la actualidad uno de los santos más venerados en toda la América hispana.

LOS SANTEROS HOY O LA BUSQUEDA DE LOS SIMBOLOS DE LA IDENTIDAD HISPANA. MAX ROYBAL, UN SANTERO COMTEMPORANEO EN EL MUSEO DE AMERICA.

Pero a pesar de las contradicciones introducidas por elementos externos, el arte de los santeros en la actualidad, y al menos desde mediados de los años 70, se ha convertido en uno de los elementos centrales de la identidad hispana en Nuevo México, en uno de los pilares de la lucha

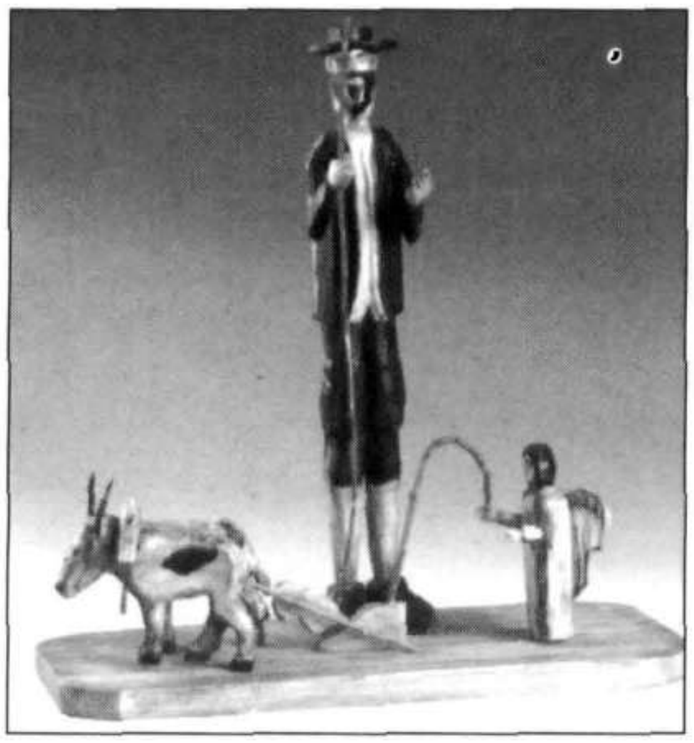

Fig. 6. San Isidro Labrador // Madera policromada // Albuquerque (Nuevo México) // Autor: Max Roybal. c. 1980 // MAM 84/11/5.
Representado en el momento en que el ángel, según la tradición, condujo su arado mientras él rezaba. Es un santo que cuenta con una gran devoción entre los agricultores de Nuevo México y al que se hacen rogativas en épocas de sequía.

Fig. 7. San Francisco // Madera policromada e hilo de algodón // Albuquerque (Nuevo México) // Autor: Max Roybal. c. 1980 // MAM 84/11/9.
Santo de gran devoción en Nuevo México y patrón de este Estado, debido al papel fundamental que los franciscanos jugaron en la evangelización de esta región norteña del Virreinato de Nueva España.

frente a la avasalladora cultura anglosajona predominante en los Estado Unidos.

Ya desde 1880 se formaron asociaciones de hispanos para protestar contra las apropiaciones abusivas de recursos de su comunidad por parte de los anglos, principalmente de tierras y aguas, que obligaron a los habitantes hispanos de Nuevo México a abandonar sus ranchos y buscar ingresos complementarios en otras actividades industriales o ganaderas fuera de sus comunidades de origen. En 1963 se fundó la Alianza Federal de las Mercedes, para luchar contra el sistema de concesión de tierras, y su papel fue fundamental en el proceso de reafirmación de la identidad hispana, ya que parte de su lucha conllevaba el estudio de la cultura y la tradición hispanas para seleccionar los símbolos que facilitaran la unión y la movilización para combatir la hegemonía de los anglos (Briggs, 1980: 201).

A partir de mediados de los años 70 el papel de las imágenes religiosas comienza a cambiar y se incorpora como uno de los elementos más importantes de la identidad hispana, junto a las reclamaciones de agua y de tierras. Los santeros ya no son los mismos que los de mediados de siglo, su formación es diferente, su motivación también es distinta.

Las obras del santero **Max Roybal** que se encuentran entre los fondos del Museo de América, nos servirán para ilustrar el nuevo significado que las imágenes religiosas de Nuevo México han adquirido en los últimos tiempos en la búsqueda de los símbolos de la identidad hispana. Los diversos aspectos de su obra, su formación y su actividad, así como los motivos que trajeron estas piezas al Museo de América, dan clara muestra de las circunstancias que concurren en el actual arte de los santeros y en su difusión.

En cuanto a la **iconografía** de los santos de este artista que forman parte de la colección del Museo de América, puede decirse que en líneas generales continúan la tradición de los siglos precedentes: son algunos de los más representados desde el siglo XVIII, algunos de ellos relacionados con las tareas agrícolas (San Isidro Labrador MAM 84/11/5, il. 6), otros con los frailes franciscanos (San Francisco MAM 84/11/9, il. 7 ; blasón de la Tercera Orden de San Francisco MAM 84/11/8, il. 1) y otros que por diversas circunstancias alcanzaron un lugar preferente entre las imágenes devocionales de los hispanos novomexicanos (Santo Niño de Atocha MAM 84/11/3, il. 8; Santa Liberata MAM 84/11/18, il. 9; San Juan Nepomuceno MAM 84/11/6, il. 10).

Sin embargo, y a pesar de esa continuidad iconográfica, desde mediados de siglo se introdujeron algunos cambios en los atributos de los imágenes que han sido estudiados por Briggs (1980: 184-185) y que en lo que respecta a las imágenes que nos ocupan sólo afectan a una de ellas: San Francisco, que tradicionalmente se representaba con barba, una calavera y una cruz y que en la talla de este santo que presentamos (MAM 84/11/9, il. 7), como en otros muchos contemporáneos, se representa con un pájaro sobre el hombro. La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe (MAM 84/11/7, il. 11) representada en su aparición al indio Juan Diego, no es frecuente entre los santeros coloniales novomexicanos, aunque sí en el arte mexicano.

Estilísticamente las imágenes también responden a los cánones de los santeros tradicionales de los siglos XVIII y XIX, tanto en las proporciones y actitud hierática de las figuras como en el uso de la policromía, abandonada por buena parte de los santeros a mediados de este siglo (siguiendo las pautas que José Dolores López iniciara en Córdova en los años 20 a instancias de Applegate), pero retomada por la casi totalidad de los santeros contemporáneos. Incluso algunas de ellas imitan claramente modelos antiguos como la imagen de Nuestra Señora de la Soledad (MAM 84/11/4, il. 12), muy similar a la del santero del siglo XIX José Benito Ortega reproducida por E. Boyd (1969: 19).

La voluntad de continuidad tanto estilística como iconográfica respecto a los modelos de siglos anteriores (con algunas excepciones que denotan las influencias exteriores que inciden en el arte del santero desde comienzos del siglo XX) es, por lo tanto, patente.

El apellido Roybal es mencionado como existente en Nuevo México ya en el siglo XVIII por fray Francisco Atanasio Domínguez (1956: 35) en su informe sobre las misiones de Nuevo México llevado a cabo en 1776. Max Roybal pertenece a una familia instalada desde antiguo en el territorio novomexicano, aunque no sabemos si algunos de sus antepasados ejercieron como él el oficio de santero, como es muy común en otros casos contemporáneos como el de George López, hijo de José Dolores López, y descendiente del santero del siglo XIX José Rafael Aragón. Sus raíces, por lo tanto, se hunden en la tradición hispana, como lo demuestra también el hecho de que este santero haya sido penitente (Cutter, 1984: s.p.) y teniendo en cuenta que las Hermandades de Penitentes han sido desde el siglo XVII una de las instituciones fundamentales de la vida religiosa de los habitantes hispanos de Nuevo México.

Fig. 8. Santo de Atocha // Madera policromada // Albuquerque (Nuevo México) // Autor: Max Roybal. c. 1980 // MAM 84/11/3.
Representado como peregrino con sombrero, cesta y calabaza. La devoción por el Santo Niño de Atocha llegó a Nuevo México desde Plateros (Zacatecas, México), donde existe un importante santuario para rendirle culto.

Y sin embargo su **formación y contexto cultural** poco tienen que ver con el de los santeros tradicionales, artesanos residentes en las zonas rurales y de escasa o nula formación académica. Max Roybal, como la mayor parte de los santeros contemporáneos que surgieron a partir de los años setenta, reside en uno de los centros urbanos mayores de Nuevo México, Albuquerque, y su formación refleja el aumento del contacto entre los hispanos y los anglos en las ciudades. Como señala Briggs (1980: 202), Roybal es un dentista retirado que ha impartido clases sobre el arte de tallar santos en la Universidad de Nuevo México y en Ghost Ranch, cerca de Abiquiú, lo que nos demuestra que el tipo de personas que se dedican a la talla de santos ha cambiado y que cada vez se utilizan más los medios formales en la transmisión de este arte. Esta formación académica de los santeros y su mayor conocimiento tanto de la lengua como de la cultura de los anglos explica que los santeros contemporáneos utilicen muy frecuentemente los estudios que sobre el arte de los santeros se han publicado, la mayor parte de ellos en inglés, y que utilicen conscientemente como modelos las imágenes antiguas en ellos reproducidas.

Fig. 9. Santa Liberata // Madera policromada // Albuquerque (Nuevo México) // Autor: Max Roybal. c. 1980 // MAM 84/11/18.
Virgen y martir crucificada en el S. III, muy popular en Nuevo México por constituir la contrapartida femenina de Cristo Crucificado.

Cambios importantes se aprecian también en el **modo de promocionar y distribuir** sus obras. Si a mediados de este siglo los santos novomexicanos quedaron como simples recuerdos, productos típicos de Nuevo México que el turista anglo compraba en su visita al Estado, sin participar del contenido simbólico que los mismos tenían en la cultura hispana, en la actualidad los santeros contemporáneos tienden a elaborar tallas más cuida-

Fig. 10. San Juan Nepomuceno // Madera policromada // Albuquerque (Nuevo México) // Autor: Max Roybal. c. 1980 // MAM 84/11/6.
Representado con sus vestiduras de sacerdote, una cruz y la palma de los mártires. La devoción de este santo praguense fue llevada a Nuevo México por los jesuitas y por esta razón luce el birrete característico de la Compañía de Jesús.

Fig. 11. Nuestra Señora de Guadalupe. // Madera policromada // Albuquerque (Nuevo México) // Autor: Max Roybal. c. 1980 // MAM 84/11/7.
Representada en el momento de su aparición al indio Juan Diego en 1531. Es objeto de un gran fervor popular no sólo en México, sino también en los territorios de tradición hispana de Estados Unidos, especialmente en Nuevo México y Colorado, donde pueden encontrarse numerosos santuarios dedicados a la Virgen de Guadalupe.

das y a subir los precios como una forma de elevar el valor artístico y el aprecio hacia sus obras.

La mayoría de los artistas ya no están tan interesados en que sus tallas simplemente se vendan, sin importarles el destinatario de las mismas, sino que intentan que sea la comunidad hispana la que las adquiera para volverles a dar el significado que tuvieron antaño, para que se conviertan en símbolos de la identidad hispana a través del uso religioso de las mismas por parte de la comunidad en la que nacieron y en la que se enraizan. Es precisamente el "retorno" de las imágenes a la comunidad de origen, en la que toman su verdadero significado simbólico, la premisa necesaria para que éstas se conviertan en abanderadas de la cultura hispana.

Por otra parte los santeros contemporáneos intentan cada vez más desligarse del control de los anglos en la venta y comercialización de sus obras, conscientes de la manipulación externa que este hecho introduce en el desarrollo de su arte. Ya hemos mencionado anteriormente cómo se hizo notar la influencia de determinados intelectuales angloamericanos en la evolución del arte de los santeros a partir de los años 20 de nuestro siglo, promocionando, con una actitud ciertamente paternalista, determinados tipos de tallas y expresiones artísticas acordes con lo que ellos consideraban tradicional o de estilo colonial. En la actualidad los artistas hispanos crean sus propias asociaciones para la promoción de su cultura como la Cofradía de Artes y Artesanos Hispánicos que promueve exposiciones donde también tienen cabida trabajos que quedarían fuera de los antes mencionados *Spanish Market* o de la *Spanish Colonial Arts Society*.

Este desligamiento se evidencia también en que hoy son los propios artistas, también de forma individual, los que en muchas ocasiones promocionan y distribuyen sus propias tallas, prescindiendo de intermediarios que impongan su visión del arte y sus condiciones. En el caso que nos ocupa, Max Roybal, además de firmar todas sus tallas en la base de las mismas, reseña su dirección (608 3rd. St. Albuquerque 87102 New Mexico) como forma de promoción y para facilitar a los posibles interesados el contacto con el artista y la compra de las tallas (ver il. 13).

La forma en que esta colección llegó a España e ingresó en el Museo de América es también indicativa de cómo el arte del santero contemporáneo ha evolucionado en esa búsqueda de la identidad hispana. Los santos de Max Roybal formaron parte de una exposición que con el título "Arte popular de Nuevo México" presentó el Instituto de Cooperación Iberoamericana en febrero de 1984. Su comisario, Donald Cutter, Catedrático de Historia Colonial del Suroeste en St. Mary's University de San Antonio (Texas) y muy vinculado también a España, presentó con este motivo una serie de piezas de artistas populares y artesanos novomexicanos entre las que se encontraba, como conjunto más destacado, esta colección de santos de Max Roybal. Como señala Cutter (1984: s.p.) el mismo autor eligió "las piezas que más interés tienen para el público español, como muestra de la pervivencia de su arte tan esencial a la vida nuevamexicana durante tantos años". Existe por lo tanto una intención clara de que los santos de Nuevo México sean conocidos más allá de las fronteras de su comunidad y de su estado, y se presentan como uno de los puntos esenciales en el devenir histórico y en el mundo religioso de los hispanos de Nuevo México, siguiendo la corriente general señalada de recu-

peración y puesta en valor de uno de los símbolos más importantes de la sociedad hispana.

Una vez clausurada la exposición las piezas que habían formado parte de ésta fueron donadas al Museo de América, consituyendo hasta el momento los únicos testimonios de la cultura hispana de Nuevo México que se conservan en el mismo.

A través de este repaso de la colección de santos de Max Roybal del Museo de América hemos intentado dar a conocer una de las manifestaciones más genuinas de la cultura hispana en los actuales Estados Unidos y que, a pesar de sus profundas raíces españolas, es poco conocida y estudiada en nuestro país. Hemos querido más que elaborar un análisis detallado de la colección, incardinar ésta en la historia del arte de los santeros y en el significado que las tallas religiosas adquieren en la sociedad contemporánea como símbolos de la identidad hispana.

Fig. 12. Nuestra Señora de la Soledadad // Madera policromada // Albuquerque (Nuevo México) // Autor: Max Royba. c. 1980 // MAM 84/11/4.
Representa a la Virgen María tras la crucifixión de Cristo y generalmente en Nuevo México aparece representada sosteniendo un lienzo con la Santa Faz. En este caso probablemente lo tuvo entre sus manos por la posición de las mismas, pero en la actualidad lo ha perdido.

Fig. 13. Firma y dirección del taller de Max Roybal en la base de una de sus tallas.

AHLBORN, Richard E., RUBENSTEIN, Harry, R. (1983: "Smithsonian Santos: Collecting and the Collection", *Hispanic Arts and Ethnohistory in the Southwest,* Marta Weigle et al. eds., Santa Fe, Ancient City Press, 31-79.

BOYD, E. (1969: *The New Mexico Santero,* Santa Fe, The Museum of New Mexico Press.

BOYD, E. (1974): *Popular Arts of New Mexico,* Santa Fe, Museum of New Mexico Press.

BRIGGS, Charles L. (1980): *The wood carvers of Córdova, New Mexico: Social Dimensions of an Artistic Revival,* Knoxville, University of Tennesse Press.

CUTTER, Donald (1992): *España en Nuevo México,* Madrid, Mapfre.

CUTTER, Donald (1984): *Arte popular de Nuevo México,* Madrid, Instituto de Cultura Hispánica.

DICKEY, Roland F. (1990): *New Mexico Village Arts,* Alburquerque, University of New Mexico Press.

DOMÍNGUEZ, Fray Francisco Atanasio (1956) [1776]: *The Missions of New Mexico, 1776. A description with other contemporary documents,* Eleanor B. Adams and Fray Angélico Chávez eds., Alburquerque, The University of New Mexico Press.

ESPINOSA, José E. (1967): *Saints in the Valleys: Christian Sacred Images in the History, Life and Folk Art of Spanish New Mexico,* Alburquerque, University of New Mexico Press.

GAVIN, Robin Farwell (1994): *Traditional arts of Spanish New Mexico. The Hispanic heritage wing at the Museum of International Folk Art,* Santa Fe, Museum of New Mexico Press.

HUNT, Marjorie, WEINTRAUB, Boris (1991): "Masters of Traditional Arts", *National Geographic,* January, 74- 101.

KUBLER, George (1972), *The Religious Architecture of New Mexico. In the Colonial period and since the American occupation,* Alburquerque, The University of New Mexico Press.

LARCOMBE, Claudia (1983): "E. Boyd: a biographical sketch", *Hispanic Arts and Ethnohistory of the Soutwest,* Marta Weigle et al. eds., Santa Fe, Ancient City Press, 31-79.

PALMER, Gabrielle, PIERCE, Donna (1992:, *Cambios: The spirit of transformation in Spanish Colonial Art,* Alburquerque, University of New Mexico Press in cooperation with the Santa Bárbara Museum of Art.

PIERCE, Donna y WEIGLE, Marta (1996): *Spanish New Mexico. The Spanish Colonial Arts Society,* Santa Fe, Museum of New Mexico Press.

SIPORIN, Steve (1992): *American Folk Masters. The National Heritage Fellows,* New York, Harry N. Abrams Inc. Publishers.

STEELE, Thomas, J. (1984): *Santos and Sanints: The Religious Folk Art of Hispanic New Mexico,* Santa Fe, Ancient City Press.

VEDDER, Alan C. (1983): "Conservation of an altar screen from a Penitente Brotherhood Morada", *Hispanic Arts and Ethnohistory in the Southwest,* Marta Weigle et al. eds., Santa Fe, Ancient City Press, 219-227.

WROTH, William (1982): *Cristian Images in Hispanic New Mexico. The Taylor Museum Collection of Santos,* Colorado, The Taylor Museum of the Colorado Springs Fine Arts Centre.

Anales del Museo de América, 5 (1997): 129-138

ORIGEN Y EVOLUCION DE LAS COMUNIDADES AFROAMERICANAS DE ESMERALDAS (ECUADOR): DATOS HISTORICOS Y GENETICOS (*)

Cristina Martínez-Labarga
Universidad Complutense de Madrid y Universitá "Tor Vergata" Roma

INTRODUCCION

América Latina es una amalgama de distintos grupos humanos, con una distribución no uniforme. Cuando se analizan los distintos paises encontramos que mientras que algunos tienen una población básicamente homogénea, otros son muy heterogéneos. En esta variedad incide, fundamentalmente, no sólo la existencia conjunta de una población nativa indígena y de la europea consecuencia de la conquista española, sino también de la población africana llegada como consecuencia de la esclavitud, y de la mezcla de todos estos componentes originales en distintos grados (Moreno Navarro, 1973).

La población en Ecuador, según el Censo de 1990 era de 10.782.000 habitantes, de los cuales, aproximadamente el 50% corresponde a indios Quechua, Colorados, Cayapas, Cofanes, Awas, Jívaros o Shuaras, Saraguros, Otavaleños, Aucas; cerca del 40% a mestizos, algo más del 10% descendientes de españoles, y un menor porcentaje a mulatos y negros (Invierta en el Ecuador, 1992; The New Encyclopaedia Britannica, 1991). Sin embargo, en la provincia de Esmeraldas, en la parte noroccidental de Ecuador, la población de origen africana es predominante, alcanzando el 80% (West, 1957; Loor Villaquiñan, 1992).

Sobre el origen de esta población, Porrás Garcés (1988) ha recopilado una serie de pruebas que intentan probar la hipótesis de la presencia de población negra en Ecuador antes de la llegada de Colón a América. Se trata principalmente de ciertos caracteres somáticos típicos africanos, que presentan las figurillas de Tachina (100-300 a.C.) y de Tianone (La Tolita, 500 a.C. a 500 d.C.) (Alcina Franch, 1979; Sánchez Montañez, 1981).

El primero en dejar constancia escrita de la tradición oral sobre los primeros negros que llegaron a la costa esmeraldeña, es el fraile Miguel Cabello Balboa (1945) (Alcina Franch, 1976; Coba Andrade, 1980; Savoia, 1988a). El hecho se remonta al año 1553, en el mes de Octubre, cuando llegó al cabo de San Francisco, en la ensenada llamada del Portete, el sevillano Alonso de Illescas con un barco de transporte de Panamá a Lima. Llevaba mercadería y una tripulación de 17 negros y 6 negras. Debido a un fuerte temporal, el barco dió en un arrecife y ocasionó un

* Este trabajo forma parte de la Tesis Doctoral de título: "Estructura genética de dos comunidades afroamericanas de Ecuador", presentada en la Facultad de Ciencias Biológicas de la Universidad Complutense de Madrid en Octubre de 1993, dirigida por G.F. De Stefano y M.S. Mesa Santurino.

gran destrozo. Illescas mandó a los negros por provisiones y se internaron en la selva con la intención de no volver al barco de su patrón. La región donde desembarcaron los negros de Illescas era una zona fronteriza entre dos grupos tribales: los Niguas y los Campaces (Alcina Franch y Peña, 1980).

Tabla 1: Marcadores genéticos analizados en las dos comunidades afroamericanas de Ecuador.

	MARCADORES ANALIZADOS
GRUPOS SANGUINEOS	ABO, RH
PROTEINAS ERITROCITARIAS	ACP1, ADA, AK1, CA2, ESD, GLO1, G6PD, PGD, PGM1 (Subtipos y termoestabilidad), PGM2, SODA, HBβ
PROTEINAS PLASMÁTICAS	AHSG, FXIIIA, FXIIIB, ORM, C6, C7
MARCADORES DEL DNA NUCLEAR	GEN COL1A2 RFLPs: ECOR1, MSP1, RSA1
MARCADORES DEL DNA MITOCONDRIAL	DELECION (9bp) DE LA REGION V

Fig. 1: *"Los mulatos de Esmeraldas"* (Adrian Sánchez Galque, Quito, XVI). (Museo de América, Madrid).

El primer encuentro con los indios fué de sorpresa. En la localidad llamada Pidi, los indígenas abandonaron sus ranchos e incluso a sus mujeres e hijos. Una vez rehechos volvieron a sus chozas y se aliaron amistosamente con los negros capitaneados por un tal Antón. Posteriormente, los negros atacaron a los indios de Campas y en 1560 sobrevivían solamente 7 negros y 3 negras. Aunque varios de estos hombres y mujeres hayan formado parejas entre ellos y prolongado la estirpe negra pura algunas generaciones más, es evidente que la mayor parte de los varones se tuvo que mezclar con mujeres indias (Alcina Franch, 1976). Había proliferado una nueva población, compuesta de descendientes directos de negros y del mestizaje con los indios y dió lugar, en la provincia de Esmeraldas, a "la República de los Zambos", siendo el "zambo" el hijo de un negro y una india o de un indio y una negra (Whitten y Friedemann, 1974; Forbes, 1993).

El mestizaje entre ambos grupos tenía fuertes impedimentos legales. Con la intención de la pacificación de la comunidad cimarrona instalada en la provincia de Esmeraldas, un grupo de zambos de esta región, conducidos por el Padre Torres, viajó a Quito al finalizar el siglo XVI, y allí se presentaron ante la Audiencia los tres mulatos, Francisco Arove y sus dos hijos, Pedro y Domingo, para garantizar su obediencia a la autoridad civil y reconocerse súbditos de España. Tanto entusiasmó este hecho, que el oidor Barrio de Sepúlveda se valió del pintor indígena Andrés Sánchez Galque para trazar el retrato de los tres negros y enviarlo al rey junto a una carta. Esta pintura de los primeros negros americanos, cuelga ahora en el Museo de América en Madrid. Allí se les muestra con trajes principescos a la usanza española y con sus rostros tachonados de adornos de oro, narigueras, orejeras, tembetas, collares y pectorales de acuerdo a la tradición prehispánica de la región (Figura 1) (Alcina Franch, 1976).

Según los textos, la población en 1600 ascendía a "más de 50 mulatos y zambahigos" y en 1620 llegaban a ser un centenar. La expansión que se produce a lo largo del siglo XVII de la población negra en un medio totalmente indígena es muy considerable, tanto respecto al número de individuos como a las zonas en las que habita. En 1657 se menciona un pueblo de mulatos al que se conoce como San Mateo y que debe corresponder a la antigua Esmeraldas (Alcina Franch, 1976).

A partir del siglo XVIII una nueva vía de entrada de población de origen africano aparece en Esmeraldas. Procedentes de Colombia llegaron numerososos cimarrones, esclavos en su país, que lograban fugarse y adentrarse en las selvas de Ecuador. A comienzos del presente siglo se han dado sucesivas migraciones de y hacia Colombia, dependiendo de las fluctuaciones en el comercio de algunos productos agrícolas: café, cacao y plátano. Además, la población minera de la zona de Barbacoas, al sur de Colombia, se dispersó hacia la región de Tumaco y más hacia el sur, ya en territorio ecuatoriano, hasta la zona de Limones y de los ríos Santiago, Cayapas y sus afluentes. Esas vías migratorias siguen abiertas actualmente de forma que el incremento de población negra en Ecuador ha sido muy notable. Hay que considerar que la comunicación entre Colombia y Ecuador es muy fácil por esa frontera, por lo que existe una población flotante que va a uno u otro país según las circunstancias económicas (West, 1957; Whitten, 1974; Savoia, 1988b).

Respecto al origen africano de estas poblaciones negras, según Erickson et al., (1966) son del stock Bantú. Whitten (1974) y Whitten y Frie-

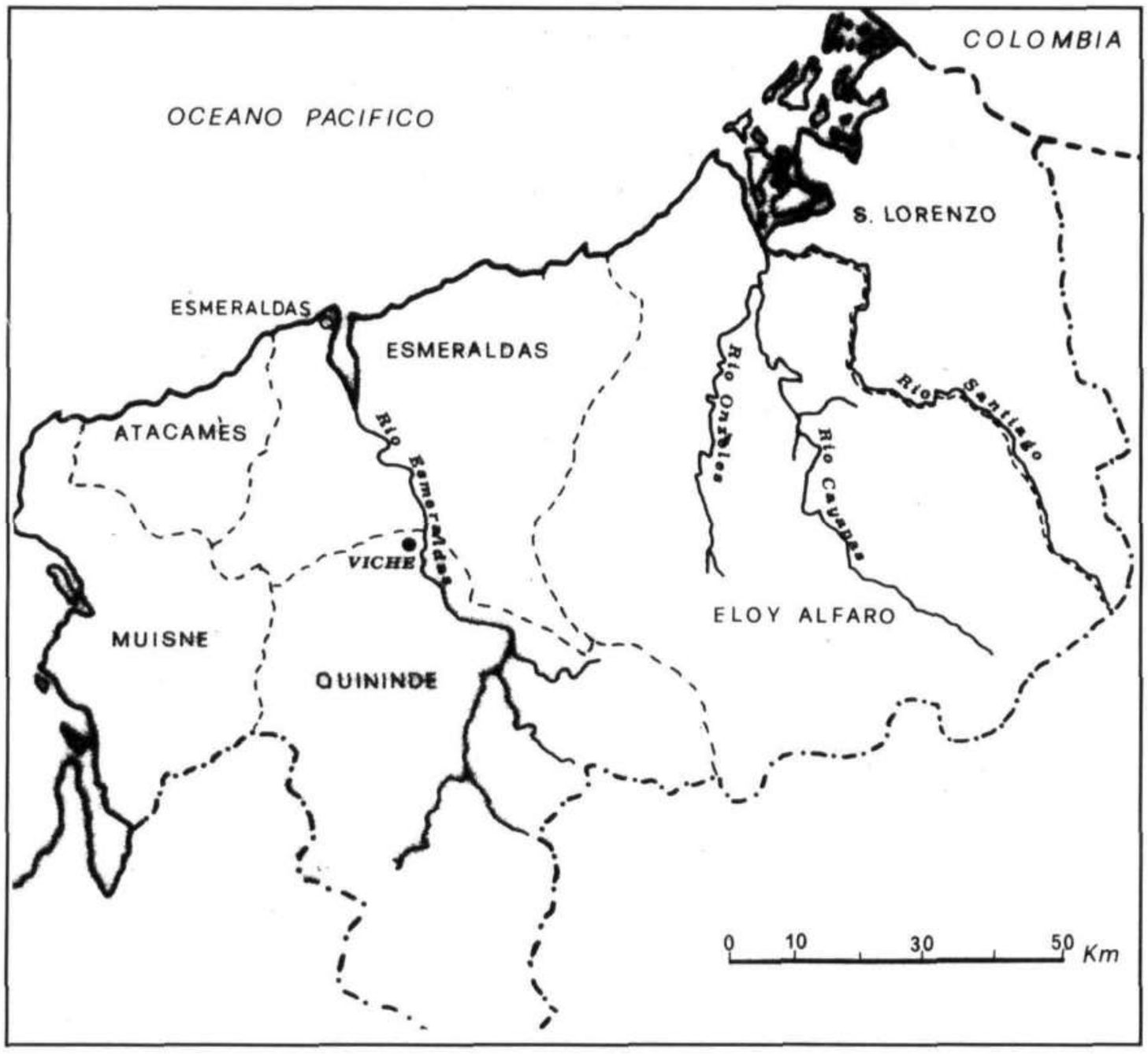

Fig. 2. Mapa de la provincia de Esmeraldas y localización de las comunidades afroamericanas de Viche y de Rio Cayapas. En trazo discontinuo más fino aparecen los límites de los 6 cantones en los que está dividida políticamente la provincia.

demann (1974) al referirse al sur de Colombia y a la provincia de Esmeraldas, apuntan la zona de Africa occidental (Angola, Nigeria, Senegal, Congo, Sudán y Benin).

El aporte de población europea a Ecuador, Perú y Bolivia fue muy escaso, procedentes principalmente, españoles de Extremadura y Andalucía, y posteriormente de Navarra, Castilla y del País Vasco (Benítez y Garcés, 1989).

LA GENETICA DE POBLACIONES

La variabilidad genética es la base de la diversidad humana y ocupa una parte importante de la Antropología Biológica. Los grupos sanguíneos, los antígenos leucocitarios y las proteínas eritrocitárias de fácil análisis y con una determinación genética simple (son determinados por fragmentos del genoma que provienen del padre y de la madre), sirven como marcadores genéticos. Cada uno de los marcadores presenta al menos dos formas alternativas que se llaman alelos y que están presentes en el *pool* génico de la mayoría de los grupos humanos. Sin embargo, las frecuencias alélicas son las que caracterizan las distintas poblaciones. Además, existen casos en los que una variante producida por alteraciones en el material hereditario (mutaciones) puede ser exclusiva de una determinada área, así por ejemplo, los alelos C o S de la hemoglobina son típicos de la población africana,

mientras que no se encuentran en la población europea o asiática. Esto indica que la presencia de éstas variantes, en mayor o menor proporción, en las distintas poblaciones pueden ser indicativos de movimientos migratorios y posterior aporte de descendencia a la población. Además, en este caso concreto, se ha observado que es un marcador que confiere ventaja selectiva a los individuos que la presentan en zonas donde la malaria es endémica, por lo cual su frecuencia también se verá incrementada. Asimismo, la deleción de 9 pares de bases - la pérdida de un segmento- en una región del DNA mitocondrial (el material hereditario que se encuentra en un orgánulo del citoplasma de la célula) que aparece con una frecuencia elevada en las poblaciones asiáticas, puede alcanzar la fijación en ciertos grupos insulares del Pacífico por el llamado "efecto de fundadores" (todos o casi todos los individuos que colonizan una isla presentan la deleción y al producirse parejas entre ellos, a lo largo de las generaciones, la presentan la totalidad de la descendencia) o que esté presente en ciertos grupos de origen africano por efecto del mestizaje. De esta forma, la genética contribuye a tener un mejor conocimiento de la historia, y una faceta importante de la Antropología biológica es relacionar datos genéticos con la historia, geografía, lengua y cultura (Cavalli-Sforza, 1992). Ejemplos de este tipo de análisis han sido llevados a cabo para estudiar la expansión démica en Europa, la colonización de determinadas áreas del Mediterráneo y de la Península Ibérica, el poblamiento de América o de las islas del Pacífico (Crawford, 1983; Salzano y Callegari-Jacques, 1988; Barbujani, 1991; Bertranpetit y Cavalli-Sforza, 1991; Rickards et al., 1992; Cavalli-Sforza et al., 1994; Mesa et al., 1994).

En el presente trabajo se ha aplicado para estudiar dos comunidades afroamericanas de la provincia de Esmeraldas, en Ecuador, con la finalidad de comprobar cómo las distintas etnogénesis y posterior historia, han dado origen un diverso *pool* génico.

MATERIAL Y METODOS

Se han analizado 26 marcadores genéticos clásicos y del DNA (Tabla 1) en 255 individuos no emparentados, de ambos sexos y de edad comprendida entre los 10 y 80 años, pertenecientes a las dos comunidades afro-americanas de Viche y de Rio Cayapas (Figura 2) (Martínez Labarga et al., 1997). La comunidad de Viche vive en un pequeño núcleo de población que corresponde con una parroquia del cantón de Quininde, mientras que la de Río Cayapas vive en cabañas dispersas a lo largo de las orillas de este río y de sus afluentes junto a los indios Cayapas en el cantón de Eloy Alfaro.

Además, se ha recogido una ficha biodemográfica que contemplaba el nombre, apellidos, lugar de nacimiento, residencia y la definición étnica relativa al individuo, padres y abuelos.

A partir de estos datos se han elaborado tablas indicando, en filas y en columnas, los lugares de nacimiento de padre y madre (matrices de distancias matrimoniales o de migración) y de progenitores/descendientes y se ha calculado el coeficiente de endogamia (índice que indica el porcentaje de individuos cuyos padres proceden del mismo lugar).

Tras los distintos análisis de laboratorio se han calculado las frecuencias alélicas de los distintos marcadores y se han estudiado las relaciones

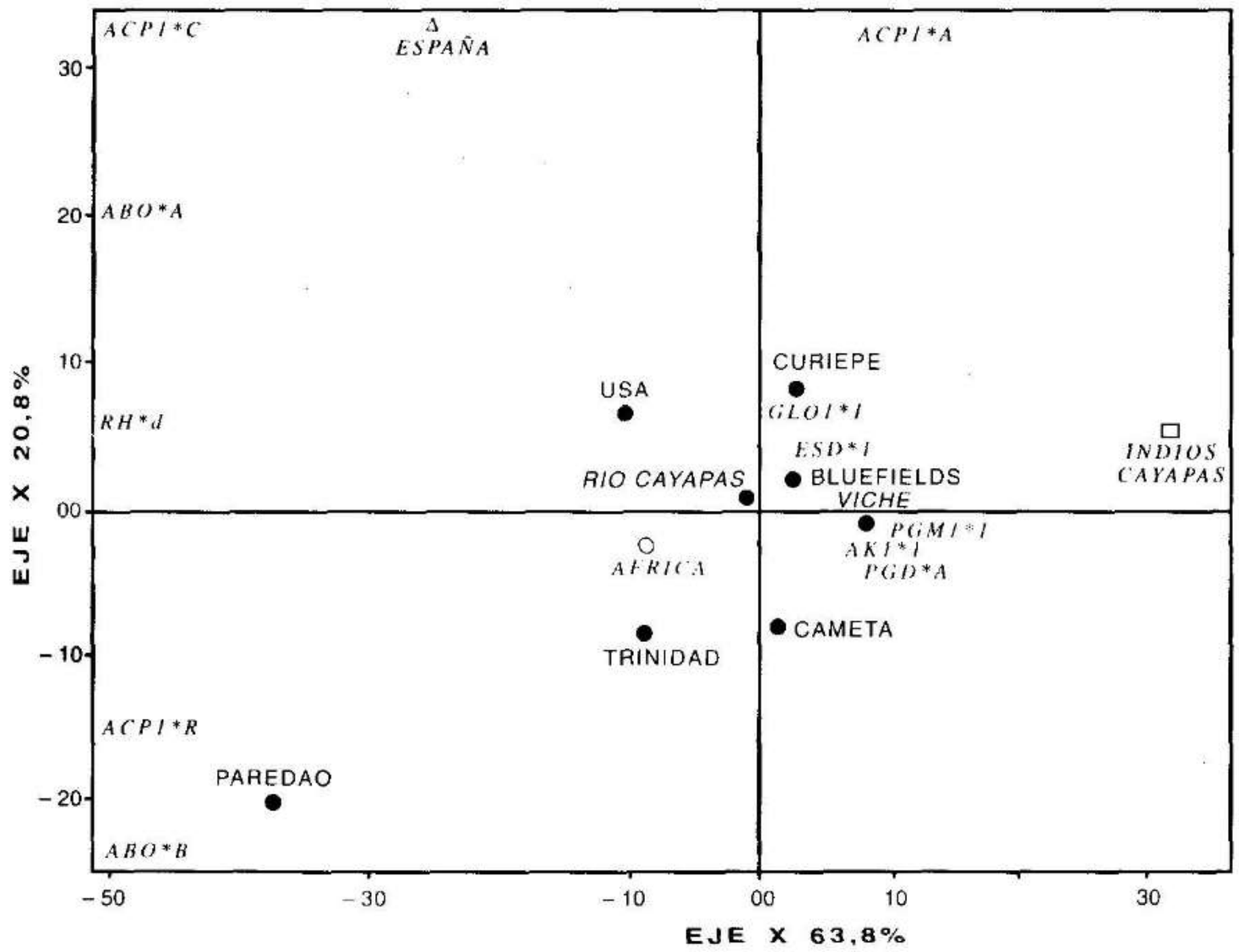

Fig. 3. Representación bidimensional del análisis de correspondencias en el cual figuran las distintas poblaciones tomadas en consideración, así como los distintos marcadores incluidos en el análisis. Con el círculo blanco aparece representada la población parental africana, con el cuadrado la de indios Cayapas y con el triángulo la española. Los círculos negros son las comunidades afroamericanas de Viche, Rio Cayapas (ambas de Ecuador), Bluefields (Nicaragua), Curiepe (Venezuela), Cameta (Brasil), Paredao (Brasil), Trinidad y de los Estados Unidos. La proyección de los ejes X e Y explica el 85% de la variabilidad acumulada.

genéticas entre las dos comunidades afroamericanas, las poblaciones parentales (africana, española e india) y otros grupos afroamericanos a través de distintos métodos estadísticos y de la estima del mestizaje con la finalidad de ver cuál es el porcentaje de cada una de las componentes genéticas parentales.

RESULTADOS Y DISCUSION

El análisis biodemográfico llevado a cabo a partir de las matrices de migración ha puesto en evidencia que la comunidad de Río Cayapas es genéticamente aislada y endógama (los padres han nacido ambos en la misma localidad). En efecto, los valores del coeficiente de endogamia para cada una de las parroquias, en las que está subdividido el cantón de Eloy Alfaro, son muy altos, y en conjunto, más del 60% de los individuos examinados provienen de la misma parroquia, mientras que sólo el 10% de lugares externos al cantón.

En el caso de Viche la situación es diversa, ya que el 43% de los individuos analizados proviene de localidades externas al cantón (de otros cantones de la provincia de Esmeraldas o de otras provincias de Ecuador) y el porcentaje de endogamia desciende al 41%.

El análisis de los apellidos en ambas comunidades también ha puesto en evidencia una distinta etnogénesis. En Río Cayapas son muy frecuentes

(75%) los apellidos Ayoví, Caicedo, Corozo, Nazareno, Quiñones, Ortiz, Arroyo, que corresponden a apellidos típicamente de origen colombiano, mientras que en la comunidad de Viche éstos se dan con una frecuencia muy baja (29%), y aparecèn otros en mayor proporción como son Estupiñan, Walter que presentan distintos orígenes (Estupiñan Tello, 1983).

Las frecuencias alélicas de los distintos marcadores genéticos en las comunidades de Viche y Río Cayapas han permitido caracterizar genéticamente a ambas comunidades.

El análisis de correspondencias (Figura 3) aporta una representación gráfica de las relaciones genéticas entre las comunidades afroamericanas y las poblaciones parentales, y del peso de cada uno de los marcadores genéticos en estas relaciones. Se puede observar que la población española se sitúa en la parte superior de la representación, los grupos de indios en la parte derecha, mientras que las poblaciones afroamericanas se sitúan en el centro, todas ellas muy cercanas a la población africana. Esto indica, que es la componente africana la que predomina en su *pool* genético. Se puede observar también que Viche se sitúa espacialmente más próxima a las comunidades de indios respecto de la comuniadad de Río Cayapas.

El cálculo del mestizaje nos permite dar una estimación numérica de las tres componentes parentales al actual contenido génico de las comunidades mixtas. En este caso, ha puesto en evidencia que la población parental sub-sahariana ha contribuido en mayor medida al *pool* génico de ambas comunidades de Ecuador (60% en Viche y 75% en Río Cayapas) mientras que el aporte relativo de la componente indígena varía significativamente (27% en Viche respecto al 14% de Río Cayapas). El aporte genético español (alrededor del 11% en ambas comunidades) es muy bajo y poco relevante respecto a las otras componentes genéticas.

La escasa contribución genética de los indios Cayapas a la población afroamericana de Río Cayapas es probablemente debida a su aislamiento geográfico y étnico como consecuencia de las leyes que se establecieron ya en época colonial, que prohibían los matrimonios mixtos entre negros e indios (Mörner, 1966), y al prejuicio, actualmente existente entre las mujeres indias a no emparejarse con individuos negros (Diaz, 1978; Ortiz, 1983). El escaso porcentaje (no superior al 2%) de alelos típicamente africanos (HBβ*S, HBβ*C, G6PD*A, G6PD*A-, CA2*2) en la población indígena de Cayapas (Rickards et al., 1994) y la baja frecuencia de la deleción de la región V del DNA mitocondrial (marcador típico de poblaciones nativas americanas) en la comunidad de Río Cayapas (3%) (Rickards, 1995) confirman esta hipótesis.

Por otra parte, el elevado porcentaje de la componente indígena presente en Viche testimonia que ha existido un considerable grado de mestizaje de los grupos negros con las poblaciones indias e híbridas español/indio (los ladinos o mestizos). En efecto, según las fuentes históricas, el primer grupo de africanos que llegó a Ecuador no era proporcionado entre los dos sexos, con los varones que superaban numéricamente a las mujeres al menos tres veces, lo que les ha obligado a emparejarse con las mujeres indias de las tribus de Niguas y Campaces, actualmente extinguidas (Alcina Franch, 1976). Esto explicaría el elevado porcentaje femenino indígena (51%) en el *pool* génico de los negros de Viche que se ha evidenciado

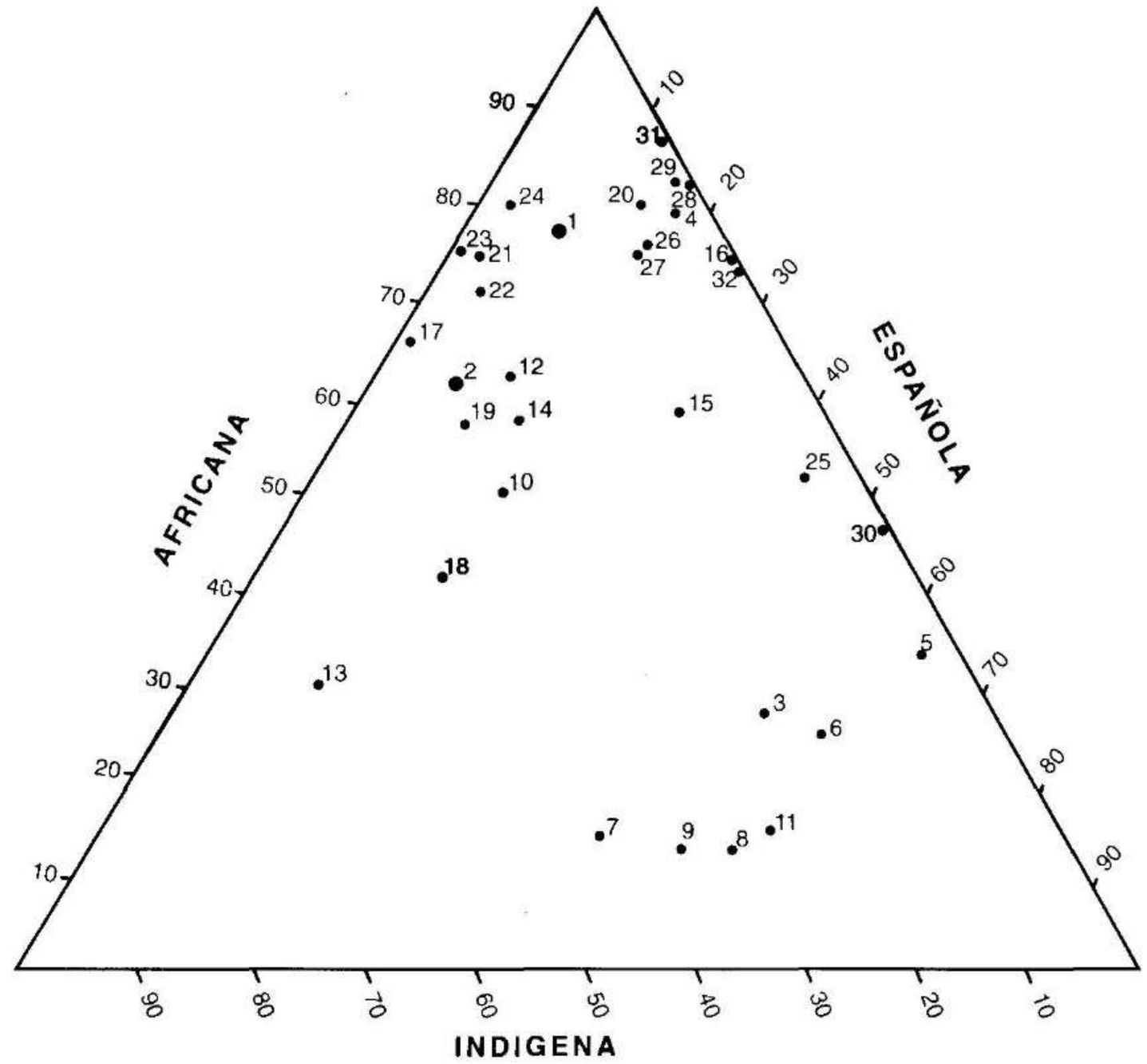

Fig. 4. Representación de las estimaciones del mestizaje en distintas comunidades mixtas americanas. En los tres lados del triángulo aparecen representadas las tres componentes parentales y la escala de 0 a 100% indica la cantidad de dicha componente al pool génico. Los números se corresponden con:
1: Rio Cayapas (Ecuador); 2: Viche (Ecuador); 3: Belem, 4: Paredao, 5: Aracaju, 6: Natal, 7: Coari, 8: Manaus, 9: Parintis, 10: Cameta, 11: Oriximina, 12: Trombetas, 13: Sao Paolo (Todas ellas de Brasil); 14: Cueriepe (Venezuela); 15: Tapipa (Venezuela); 16: Trinidad; 17: Bluefields (Nicaragua); 18: Black Caribs de Sandy Bay , St. Vincent; 19: Black Caribs de Owia, St. Vincent; 20: Creoles de St. Vincent; 21: Black Caribs de Livingston (Guatemala); 22: Black Caribs de Punta Gorda (Belize); 23: Black Caribs de Hopkins (Belize); 24: Black Caribs de Stan Greek (Belize); 25: Creoles de Punta Gorda (Belize); 26: Creoles de Stan Greek (Belize); 27: Creoles de Belize City; 28: Jamaica; 29: Haiti; 30: Mulatos de Cuba; 31: Negros de Cuba; 32: Negros de Estados Unidos (Las referencias bibliográficas de los datos aparecen en Martínez Labarga, 1993).

con el análisis de la deleción de la región V del DNA mitocondrial (Rickards, 1995). Este caso de mestizaje y las relaciones interétnicas surgen a partir del hecho accidental de la llegada de un grupo reducido de negros a las costas esmeraldeñas en 1553, y a su elevada adaptación a una zona que era muy similar a la que habían dejado en Africa.

Las diferencias encontradas entre ambas comunidades ecuatorianas, respecto al aporte genético de las tres poblaciones parentales, se encuadra en el observado para otras comunidades afroamericanas del sur, centro y norte América, que aparecen relativamente heterogéneas. En la Figura 4 aparecen representadas los porcentajes de componente europea, africana e indígena al *pool* génico de los distintos grupos mixtos del continente americano. Dentro de los grupos trihíbridos se pueden diferenciar dos grandes bloques: uno formado por poblaciones en las cuales la componente europea es elevada (entre el 43 y 62%) y que viven todas ellas en Brasil, y otro en el

cual la componente africana es la preponderante (entre el 60 y 80%). Dentro de este último existen diferencias entre los distintos grupos según el porcentaje de componente indígena y europea. Viche y Río Cayapas se encuadran en este último bloque, con Viche que resulta más semejante a los *Black Caribs* (grupos mixtos del Caribe) y a la comunidad afro-americana de Bluefields en Nicaragua, y Río Cayapas a las comunidades de Curiepe y Trombetas de Venezuela y Brasil. Esta heterogeneidad es debida esencialmente a la diversa etnogénesis de cada comunidad y a todos los fenómenos microevolutivos, como son la deriva, la selección natural y el matrimonio preferencial, que han dado origen y continúan jugando un papel fundamental en la historia evolutiva de nuestra especie.

CONCLUSIONES

En conclusión, se puede decir que las comunidades afroamericanas de Viche y Rio Cayapas representan a los dos grupos de población africana que se han estanciado en Ecuador. El primer grupo que llegó en 1553, con una desproporción en el número de hombres y mujeres, ha dado origen rápidamente a una comunidad dihíbrida en una zona interior de Esmeraldas, ha permanecido como comunidad abierta recibiendo genes de ulteriores grupos que se estanciaron allí, y está representada por la comunidad afroamericana que vive actualmente en la población de Viche. Su componente india no es el resultado de un mestizaje reciente, sino probablemente proviene de los indios Niguas y Campaces que actualmente están extinguidos. Por otra parte, la comunidad afroamericana de Rio Cayapas, mucho más "negra" tiene su origen en los grupos de población africana que llegan desde Colombia el siglo pasado y se mantienen totalmente aislados y alejados -al menos genéticamente- de las poblaciones indígenas, como son los indios Cayapas, con los que comparten el territorio.

Una vez más, la genética nos confirma la historia y nos aporta datos concluyentes sobre el origen y evolución, en este caso, la incidencia del mestizaje en los distintos grupos de origen africano que han llegado a Ecuador.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a la Dra. Olga Rickards todo lo que me ha enseñado a lo largo de estos años, al Prof. Alcina Franch la aportación de su experiencia personal en este área de Ecuador, asimismo, a los dos directores de mi Tesis Doctoral el apoyo y ayuda que me han prestado.

ALCINA FRANCH, J. (1976): "El problema de las poblaciones negroides de Esmeraldas, Ecuador". *Anuario de Estudios Americanos,* vol. XXXI: 33-46.

ALCINA FRANCH, J. (1979): *La arqueología de Esmeraldas*. Memorias de la Misión Arqueológica Española en el Ecuador. vol I. Ministerio de Asuntos Exteriores. Madrid.

ALCINA FRANCH, J. y PEÑA, R. (1980): "Etnias y culturas en el área de Esmeraldas durante el periodo colonial español". *Actas del I Congreso Español de Antropología,* vol II: 327-341.

BARBUJANI, G. (1991): "What do languages tell us about human microevolution?". *TREE,* 6: 151-156.

BENITEZ, L. y GARCÉS, A. (1989): *Culturas Ecuatorianas ayer y hoy*. Ediciones Abya-Yala. Quito.

BERTRANPETIT, J. y CAVALLI-SFORZA, L.L. (1991): "A genetic reconstruction of the history of the population of the Iberian Peninsula". *Annals Human Genetics,* 55: 51-67.

CABELLO BALBOA, M. (1945):. "Verdadera descripción y relación larga de la provincia y tierra de las Esmeraldas" (Reimpresión) En: Miguel Cabello Balboa. *Obras*. I: 5-55. Editorial Ecuatorina. Quito. (Citado en Alcina Franch, 1976).

CAVALLI-SFORZA, L.L. (1992): "Genes, pueblos y lenguas". *Investigación y Ciencia,* 4-11.

CAVALLI-SFORZA, L.L., MENOZZI, P., PIAZZA, A. (1994): *The History and geography of human genes*. Princeton University Press. Princeton, N.J.

COBA ANDRADE, C.A. (1980): "El Negro de Esmeraldas". En: *Literatura popular Afroecuatoriana*. Editor Instituto Otavaleño de Antropología. Otávalo.

CRAWFORD, M.H. (1983): "The anthropological genetics of the Black Caribs (Garifuna) of Central America an the Caribbean". *Yearbook Physical Anthropology,* 26: 161-192.

DÍAZ, O. (1978): *El negro y el indio en la sociedad ecuatoriana*. Editorial Tercer Mundo. Bogotá.

ERICKSON, E.E., BARTH, H.A., CHAFFEE, F.H., DE CICCO, G., DOMBROWSKI, J.H., FORTENBAUGH, S.G. y ROBERTS, T.D. (1966): *Area Handbook for Ecuador*. Superintendent of Documents, U.S. Goverment Printing Office. Washington D.C.

ESTUPIÑAN TELLO, J. (1983): *El Negro en Esmeraldas*. Impreso en Offset "Los Colorados". Santo Domingo de los Colorados.

FORBES, J.D. (1993): *Africans and native Americans. The language of race and the evolution of red-black peoples*. University of Illinois Press. Urbana and Chicago.

INVIERTA EN EL ECUADOR. (1992): Banco Central del Ecuador, Ed. Quito.

LOOR VILLAQUIÑAN, M. (1993): "Estudio monográfico de la Provincia de Esmeraldas". (No publicado, comunicación personal de Monseñor Enrique Bartolucci).

MARTINEZ LABARGA, C. (1993): *Estructura genética de dos comunidades afroamericanas de Ecuador*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense. Madrid.

MARTÍNEZ LABARGA, C., RICKARDS, O., PEÑA GARCIA, J.A., BIONDI, G., MESA SANTURINO, M.S., DE STEFANO, G.F. (1997): "Genetic structure of two african-american communities of Ecuador" (En preparación).

MESA, M.S., MARTÍN, J., FUSTER, V., FISAC, R. (1994): "Blood group polymorphisms and geography in the Sierra de Gredos, Sapin". *Human Biology,* 66: 1005-1019.

MORENO NAVARRO, I. (1973): *Los cuadros del mestizaje americano. Estudio antropológico del mestizaje*. Porrúa. Madrid.

MÖRNER, M. (1966): "Los esfuerzos realizados por la corona para separar los negros e indios en Hispanoamérica durante el siglo XVI". *En homenaje Estudios de Filología e Historia Literaria Lusohispanas e Iberoamericanas. Tercer lustro del Instituto de Estudios de estudios Hispánicos, portugueses e Iberoamericanos de la Universidad Estatal de Utrecht*. Van Goor Zonen. La Haya.

ORTIZ, A. (1983): *Juyungo. Historia de un negro, una isla y otros negros*. Editorial Seix Barral. Barcelona.

PORRAS GARCÉS, P. (1988): "Evidencias arqueológicas sobre la presencia del hombre de raza negra en la prehistoria ecuatoriana". En: R. SAVOIA (ed.). *El Negro en la Historia de Ecuador y Sur de Colombia*: (15-28). Ediciones Abya-Yala. Quito.

RICKARDS, O. (1995): "Analysis of the region V mitochondrial marker in two black communities of Ecuador, and in their parental populations". *Human Evolution,* 10: 5-16.

RICKARDS, O., BIONDI, G., DE STEFANO, G.F., VECCHI, F., WALTER, H. (1992): "Gene structure of the population of Sicily". *American Journal of Physical Anthropology,* 87: 395-406.

RICKARDS, O., TARTAGLIA, M., MARTINEZ-LABARGA, C. y DE STEFANO, G.F. (1944): Genetic characterization of the Coyapa Indians of Ecuador and their genetic relationships to other Native American populations". Human Biology, 66: 299-322.

SALZANO, F.M., CALLEGARI-JACQUES, S.M. (1988): *South American Indians: a case study in evolution*. Clarendon Press. Oxford.

SANCHEZ MONTAÑEZ, E. (1981): *Las figurillas de Esmeraldas: Tipología y función*. Ministerio de Asuntos Exteriores. Madrid.

SAVOIA, R. (1988a): "El negro Alonso de Illescas y sus descendientes (1553-1837)". En: R. SAVOIA (ed.). *El Negro en la Historia de Ecuador y Sur de Colombia:* (29-62). Ediciones Abya-Yala. Quito.

SAVOIA, R. (1988b): "Asentamientos negros en el norte de la provincia de Esmeraldas". En: R. SAVOIA (ed.). *El Negro en la Historia de Ecuador y Sur de Colombia*: (63-79). Ediciones Abya-Yala. Quito.

THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. (1991): vol. 4. Ecuador. The University of Chicago Press. Chicago, Auckland, Geneva, London, Madrid, Manila, Paris, Rome, Seoul, Tokyo, Toronto.

WEST, R.C. (1957): *The Pacific Lowlands of Colombia: A Negroid Area of the American Tropics*. Louisiana State University Press. Baton Rouge.

WHITTEN, N.E. Jr. (1974): *Black Frontiersmen. A South American Case*. Schenkman Publishing Company. New York, London, Sydney, Toronto.

WHITTEN, N.E. y FRIEDEMANN, N.S. (1974): "La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica". *Revista Colombiana de Antropología*. XVII: 89- 115.

Anales del Museo de América, 5 (1997): 139-146

ACERCA DEL PATRIMONIO Y LA CULTURA

Araceli Sánchez Garrido
Museo de América, Madrid

1.- EL PROPOSITO

La oportunidad del tema viene dada por la avalancha de cursos, seminarios, artículos, etc, que sobre el patrimonio cultural y el turismo, se están realizando en un país como el nuestro, España, dónde el turismo ha sido, hasta hace muy poco sinónimo de destrucción. El uso indiscriminado de espacios al servicio del turista de sol y playa, ha logrado la transformación de paisajes y pueblos tradicionales así como de miles de kilómetros de litoral en la península Ibérica, sólo aquellos lugares preservados naturalmente por intransitables caminos o malas carreteras, el viento continuo y molesto, la abundante lluvia veraniega, o la escasez de agua han podido mantenerse alejados de lo que se conoció como **boom** turístico en los años 60. Esta explosión, no es uso eufemístico, se filtró en la vida diaria de las personas de todo un país, incluso en aquellas zonas alejadas de las áreas afectadas, se vio cómo comidas, formas de vestir, expresiones coloquiales, etc, cambiaban hacia unos usos del lenguajes llenos de frases cargadas de anglicismos, galicismos, germanismos, y tantos otros barbarismos; el latín y su identidad palidecían en la sombra de las aulas. Turismo y progreso comenzaron a identificarse como semejantes, aquello que la próspera Europa traía al "solar con forma de piel de toro" era tan moderno e innovador que inundó nuestra estética y nuestra forma de vida.

Han pasado casi cuarenta años, y el discurso turístico ha cambiado de tesitura, y ahora tiene un nuevo aliado: el Patrimonio. La introducción de esta palabra ha venido a provocar un gran cambio en la propia idea del turismo, ennobleciendo y dignificando algo denostado por los mas sensibles a los cambios. La palabra patrimonio, ha hecho mella en los ciudadanos y junto con el fenómeno del turismo, ha desdibujado a ambos hasta colocarlos en una sola acepción, que tiene que ver con la idea de cultura,"tesoro", raíces y en definitiva identidad; con aquello que nosotros mismos tenemos a nuestro alcance, y que está aún por descubrir.

Esta nueva consideración ha cundido entre nuestros conciudadanos, y el concepto de patrimonio se ha ampliado hasta incluir verdaderas normas estéticas en su uso y difusión.

La idea, que ahora parece surgir, está dentro del consumo, de la funcionalidad, con el acecho constante del mercantilismo, en algo tan sublime como es la expresión mas natural de la
creación de un pueblo.

Ante esta nueva situación de la que gozan la pareja patrimonio y turismo, es necesario plantearse hasta dónde llega esta relación y cómo tra-

tarla, para no encontrarnos con un proceso de crisolización irreversible y compacto, que parece amenazar con su presencia todas nuestras actividades de ocio, y cultura.

Por ello nos conviene repasar la Reglamentación Internacional en esta materia, ya que las nacionales y en nuestro caso Comunitarias son de ámbito restringido, mientras que este fenómeno, nacido en Europa, se está proyectando en todo el planeta.

2.- USO Y MANERA DE UN PATRIMONIO RECOMENDADO

El término Patrimonio se puede definir como la Hacienda que una persona ha heredado de sus ascendientes, pero en el ámbito que nos afecta, no sólo existe el considerando de los bienes raíces: inmuebles y muebles, también la memoria colectiva y lo que de consuetudinario tiene el saber, aquello que no está escrito en ninguna parte, lo que rige las relaciones diarias de una comunidad y que marca la moral ideal de un grupo de personas, es aviso patrimonial; también lo es el escenario donde se desarrollan estas situaciones, paisajes, sitios y lugares donde tal comunidad ha vivido colectivamente su historia; pero el cómo ha celebrado cada hecho, cual ha sido la liturgia que ha empleado, la circunstancia que ha elegido para hacerlo, y la espontaneidad que ha imperado en cada una de las situaciones descritas son en definitiva el **Patrimonio cultural** de un pueblo en cualquier parte del planeta.

Esta consideración, más generalista ha estado, aunque tímidamente representada, en el pensamiento de aquellos que han constituido las asambleas y foros internacionales, pero es en este momento, y a las puertas del nuevo siglo cuando el término Patrimonio Histórico y Artístico ha dado paso a un concepto mas integral y real como es el de Patrimonio Cultural.

Los antecedentes hay que buscarlos en **La Carta firmada en Atenas en 1933**, este fue el primer intento de sensibilización en esta materia, pero la brecha abierta en toda la población europea desde finales del 39 hasta la firma del Armisticio en 1945 tardará años en cerrarse. Será necesaria una reordenación normativa en materia de Patrimonio Cultural y su protección en casos de abierta inestabilidad política, pero la identidad cultural de las comunidades artífices del Patrimonio europeo, no tendrán consideración normativa hasta la aparición en **mayo de 1964 de la Carta de Venecia sobre la Conservación y Restauración de Monumentos y Conjuntos Histórico- Artísticos**, la cual, en su artículo 1º recoge:

> "La noción de monumento histórico comprende la creación arquitectónica aislada, así como el conjunto urbano o rural que da testimonio de una civilización particular, de una evolución significativa, o de un acontecimiento histórico".
>
> Incluye no sólo a las grandes creaciones, sino también a las *obras modestas que han adquirido con el tiempo una significación cultural."* (Alonso Seco, 1992: 24).

En esta marco organizativo no podemos olvidar la creación de la **Sociedad de Naciones**, recién acabada la Gran Guerra, que se transforma-

rá en los hoy conocemos como **Organización de las Naciones Unidas**, con diversos organismos ocupados en mejorar las relaciones entre países, canalizando ayudas, favoreciendo comunicáciones, y en definitiva constituyéndose como un Organismo con opiniones no vinculantes en toda la comunidad internacional. Una de las ramas de la **O.N.U** es la **Organización de la Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura -UNESCO-,** la cual desde sus orígenes ha emitido numerosas Recomendaciones, pero es interesante reseñar la hecha en **París en 1962** porque se adelanta a los tiempos instando a:

> "la preservación y restitución del aspecto de los lugares y paisajes naturales, rurales y urbanos, debidos a la naturaleza o a la mano del hombre que ofrecen un interés cultural o estético". (Ibidem).

Pero tal vez el Tratado Internacional mas conocido es la que se refiere al Patrimonio Cultural en términos genéricos y que maneja el concepto mas global, se trata de la **Convención de París del 23 de noviembre de 1972**, que además de crear la ya famosa "Lista del Patrimonio Mundial" y el "Patrimonio Mundial en Peligro", se incluyen lugares y sitios, es decir parajes, y paisajes culturales.

Paralela y conjuntamente a las actuaciones de la UNESCO, el Consejo de Europa, organismo creado para la salvaguardia y protección del Patrimonio común europeo, ha dispuesto numerosas recomendaciones, cartas, declaraciones y resoluciones. La primera de ellas data de 1975, y de aquí en adelante, tienen un denominador común: la conservación integrada de ciudades históricas, barrios antiguos de ciudades y conjuntos rurales, siempre con un interés histórico o artístico. Pero lo mas importante a destacar es que por primera vez se reflexiona sobre la función social del patrimonio, y se observa la necesidad de revitalizar un importantísimo aspecto de este, nos referimos a la recuperación de los oficios y técnicas tradicionales que intervienen en la construcción y transformación de espacios y paisajes culturales, y que además son la base económica en la que se mueven las sociedades tradicionales.

La transformación y modernización de las técnicas constructivas, está acabando con actividades como la cantería, la carpintería, la forja, etc., pero este natural cambio se ve dañado por la falta de alternativas reales a estos cambios. No se trata pues de transformaciones de oficios que implican el cambio formal de aldeas y pueblos, es algo de mayor alcance que se traduce en profundos cambios estructurales dentro de las sociedades y que afectan a la identidad y cultura que han sido su distintivo.

Por tanto, el reconocimiento público del hecho que citamos supone una esperanza, no sólo para proceder a una adecuada restauración patrimonial, sino , y esto es lo mas importante, se contribuye de forma natural a mantener formas de vida, que no desean cambiar tan radicalmente.

En esta línea destacaremos la llamada **Convención de Granada del 11 de septiembre de 1985, para la salvaguardia del Patrimonio arquitectónico de Europa,** ya que resulta pionera en cuanto que amplia el concepto de patrimonio arquitectónico a "edificios y estructuras de destacado interés

histórico, arqueológico, artístico, científico, social o técnico. La directriz ya marcada de conservación integrada, incluye al indefinido patrimonio popular, anotando la relación existente entre la arquitectura, las artes populares, la conveniencia de adaptar los edificios antiguos para usos nuevos, la necesidad de aplicar y desarrollar las técnicas y materiales tradicionales por ser indispensables para el futuro del patrimonio arquitectónico (Alonso Seco, 1992: 28).

Tras estas declaraciones de buenas intenciones cabe preguntarse cuales han sido los instrumentos para alcanzar tales "desideratum". En el caso europeo, la formación de una Comunidad con carácter económico y posteriormente la formación de una Unidad Comunitaria mas allá de las transacciones comerciales ha supuesto un cambio, al que todavía no se ha dado su real dimensión. Pero en cuanto a qué acuerdos se han llegado, para poner en marcha las ayudas al mantenimiento de Patrimonio hemos de anotar aquí las siguiente decisiones:

– Que la Comisión Europea disponga anualmente de un presupuesto,específico como el Fondo europeo de monumentos y parques, para la conservación del Patrimonio arquitectónico.

– Que se reserve una parte razonable de los créditos de los Programas Integrados Mediterráneos para financiar las conservación de monumentos históricos.

– Que la conservación del Patrimonio arquitectónico y arqueológico se oriente a aumentar el atractivo turístico de los itinerarios transnacionales de turismo cultural." (Ibidem).

Pero sin duda una de las iniciativas mas importantes, apoyadas desde la Unión Europea ha sido la aparición de los Programas del Fondo Social Europeo para la creación y mantenimiento de Escuelas Taller y Casas de Oficios, y que se llevan a cabo a través del Instituto Nacional de Empleo; sus objetivos son "... cualificar a jóvenes en ocupaciones relacionadas con la recuperación o promoción del Patrimonio Cultural y Natural, así como a la rehabilitación de entornos urbanos o del medio ambiente y la mejora de las condiciones de vida, y el desarrollo del artesanado en vías de desaparición..." (Ibidem).

Pero ¿en qué afecta todo lo dicho a la comunidad americana? En primer lugar, todos los tratados asumidos por la UNESCO, han influido decisivamente en los organismos panamericanos como la OEA, o la OEI, en segundo lugar, España, siguiendo modelos dictados por los Organismos Internacionales y cuyos Convenios ha suscrito, inició un plan de inversiones que se ha traducido en el Programa de Preservación del Patrimonio Cultural en Iberoamérica, y que desde 1984 ha intervenido en 14 países con 23 Escuelas Taller. Los lugares seleccionados para intervenir, no sólo son centros históricos, también se han iniciado tareas en lugares arqueológicos, edificaciones de interés cultural, y sus respectivos entornos.

Cuál es el deseo que se persigue con esta actividad, pues según reza el programa en sus objetivos:

– Reafirmar el derecho a las señas de identidad de los pueblos y a sus raíces culturales.

– Recuperar el Patrimonio como elemento activo a través de nuevos usos que permitan su reutilización al servicio de la sociedad.

– Convertir el Patrimonio en un factor económicamente rentable, capaz de apoyar y dinamizar el desarrollo de los pueblos a través de su reutilización sostenida.

– Formar cuadros técnicos y equipos de profesionales y maestros de oficios que revaloricen las técnicas tradicionales y la gestión racional del patrimonio.

– Incorporar y fortalecer a las instituciones competentes en materia de Patrimonio. (1)

Todo deseos y sueños por contribuir a la conservación de la mayor parte del Patrimonio Cultural, pero ahora surge la necesidad de una importante reflexión: ¿todo el Patrimonio ha de conservarse?, ¿hay que intervenir en la selección que el paso del tiempo establece?, ¿Cual es el criterio de tal selección?, ¿Hay patrimonios prioritarios?, razones y cuestiones todas ellas de enorme sutileza, pero definitivas para entrar en una realidad real o distorsionada.

1 Programa de Preservación del Patrimonio Cultural en Iberoamérica 1984- 1996. Folleto Publicado por la Agencia Española de Cooperación Internacional. Ministerio de Asuntos Exteriores. Secretaría de Estado para la Cooperación Internacional y para Iberoamérica.

III.- LA IDENTIDAD.

Hemos visto cómo existe una literatura destinada a recordarnos a todos la necesidad de conservar el patrimonio histórico, y nosotros añadimos que superando a la arquitectura ha de extenderse a la comida, la indumentaria, el cuento, y el uso del espacio, etc. El hombre, desde su nacimiento se ve insertado en un territorio, que su comunidad ha configurado en función de sus prácticas, y en un paisaje al servicio de sus miembros. Este medio siempre será su referencia prístina, le acompañará durante toda su vida y la seña será comunitaria. Esta referencia o seña contiene la cualidad de lo idéntico, y dentro de las consideraciones sociales hay que entenderlo como un cúmulo de elementos comunes, tanto en el ámbito espacial como simbólico. El límite de las referencias y la percepción que de ellas se hagan conformarán una actitud o "un gesto cultural" por todos identificado y reconocido.

Hay autores que han ido más allá en la precisión de este concepto, considerando que "existen tres principios fundamentales que actúan sobre cada individuo tendiendo a generar en él...,una identidad globalizadora. Mi identidad como persona posee estos tres componentes básicos, estructurales: mi identidad étnica, mi identidad de género y mi identidad de clase y profesional" (Moreno, 1991: 603), nosotros añadimos que el escenario de las reafirmaciones, es decir el paisaje creado patrimonialmente configura de manera importante la identidad. Por tanto la reafirmación de una comunidad se mueve también en la coordenada del medio, el entorno o el medioambiente como ahora se ha dado en llamar. El círculo conceptual de la identidad se completa al contar con los sistemas necesarios y naturales de oposición: nosotros/ellos, masculino/femenino, bien/mal, etc, por ello el individuo y la colectividad han de manejar subliminalmente su sistema de valores para oponerlos "al otro", la geometría de la identidad cultural se traza al sumar todos los "items" que suponen unión y disyunción.

Qué ocurre cuando éste fenómeno se produce en sociedades mixtas con muy diferentes identidades, compuestas por grupos estructuralmente complejos, y grupos de fuerte tradición campesina o indígena, donde las comunicaciones y la cibernética han calado, hasta convertir "tradición y modernidad" en un lema nacional? creemos que un desajuste. Y este viene a desencadenar unas relaciones de desigualdad que acaban en conflicto. El comportamiento de un grupo no homogéneo remite a diferentes códigos simbólicos y cuando entra en contacto con el visitante extranjero - no el turista-, comienza un proceso perceptivo desigual, de tal manera que el curioso viajero (2) que explora "otras culturas" se encuentra con unas desviaciones intencionadas hacia el arquetipo que no hacen otra cosa que distorsionar la realidad. Es decir cuando la identidad no define a un colectivo nacional, pero sí a poblaciones supranacionales se establecen jerarquías y curiosamente los mas fuertes,- no siempre la mayoría- marcan su sello y acaban asumiendo dicha identidad nacional.

2 Haremos notar aquí la diferencia que establecemos entre viajero y turista. El primero es aquella persona que se desplaza de forma libre de una región a otra, con fines de observación, estudio, curiosidad o deleite; mientras que el turista se desplaza de una región a otra con itinerario preestablecido y dentro de un circuito concreto preseleccionado para él.

En el caso de América Latina esta situación ya es histórica, y es el propio Bolívar quien reflexiona en los siguientes términos: "No somos europeos, no somos indios, somos un pequeño género humano, poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias, aunque en cierto modo, viejo en los usos de la sociedad civil" (En Sánchez Garrido, 1995: 17). La identidad de los héroes libertadores del Nuevo Mundo es un misterio, se desecha el carácter europeo de los criolla, pero lo que es mas grave, también se huye de la condición de indios; no se incluye en este pensamiento la realidad cultural creada por 300 años de mestizaje. Pero la identidad sin referencias aparentes que supone el ser un desclasado por el color de la piel es la que mejor define la riqueza americana. El Patrimonio que traduce esta realidad va mas allá de los estilos artísticos, de las construcciones defensivas, de las interminables vías de comunicación, de las ruinas del pasado prehispánico, de las artesanías reguladas por las protecciones institucionales, etc. El gesto que configura tan personalísimo patrimonio no se puede ceñir a los inmuebles, transciende y se mete en la ciudad y el campo, crea unos paisajes marcados por cultivos tradicionales que alimentan industrias tradicionales que abastecen mercados tradicionales, que sostienen a una comunidad tradicional, que vive en un país tradicional con una isla de modernidad, ¿es esto la convivencia de tradición y modernidad?, pues parece que sí, pero no estaríamos tan seguros si se nos preguntara por el diálogo entre ambas tendencias, y los rasgos que definen a ambas. Mientras que la primera es heredera de mil sangres, con expresiones que la mayoría asume, la segunda se expresa mas herméticamente, con un lenguaje mas preciso, con unas artes mas concretas y en donde sólo unos pocos se reconocen, pero cuál es el resultado de tal contienda; desde fuera podemos decir que no hay vencedores, que la suma de las dos situaciones es la identificación que hace el viajero reflexivo. Y que la riqueza patrimonial en el caso americano incluye tanto a países con gran Patrimonio inmueble como aquellos que aparentemente carecen de él, porque el toda aquella actividad vernácula que según dictan los organismos internacionales, es necesario reavivar, está viva en esta parte de la tierra.

Por estas razones el patrimonio americano no es oficialista, ni indigenista, ni hispanista, es sólo americano. Porque frente a la amenaza insistente de la aldea global, el patrimonio latinoamericano no es global ni uniforme, es variado y riquísimo; la multitud de formas y espacios culturales que bordean el continente americano tienen denominadores comunes implí-

citos y conocidos por todos, pero imposibles de definir. Cuando acotamos el patrimonio a los cascos históricos, ciudades patrimonio de la humanidad, u otras situaciones de protección, estamos restando posibilidades, así los intentos de que la población vuelva a habitar los edificios de la cuadra colonial se ve distorsionada por una razón étnica. La ciudad colonial, se levanto sobre la ciudad prehispánica, en los casos en que existía, y fue recreada para uso de la nueva administración, con palacios pensados para la corte virreinal o las élites de oficialía, altos funcionarios, militares, etc. El uso de estas edificaciones en recintos históricos, no siempre es referencia propia para todos los ciudadanos; como vivienda se hace complicada su adaptación y sólo el uso público, administrativo, o comercial puede hacer que se mantengan de pie estos caserones, por ello el fenómeno de las ciudades cascarón afecta al patrimonio inmueble en la misma medida que afecta a los recintos históricos de la vieja Europa. No ocurre lo mismo con el uso del territorio y el paisaje cultural ya definido. Este ha sido habitado desde tiempos remotos y aunque se han introducido cambios de acuerdo con los tiempos, la dinámica cultural y la selección natural de los bienes patrimoniales ha decidido qué conservar y todo dentro de un proceso espontáneo. Una cierta mecanización del campo, la aparición de fertilizantes, la introducción del ganado y su estabulación, las sierras mecánicas en relación a la explotación racional del bosque, etc. no ha hecho mas que hablar de una conservación del patrimonio cultural con la evolución propia de cualquier actividad humana.

La postura conservacionista es tan peligrosa como la contraria, el afán por mantener formas de vida tradicionales no puede atentar contra la dignidad vernácula, y esta debe aspirar a la mejor calidad de vida posible con el fin de evitar la teatralización o la huída hacia el desarraigo.

La conciencia de suicidio cultural que se tiene en los países desarrollados ha de llegar a los países en vía de desarrollo, y el empeño por imponer pautas de comportamiento y formas de vida ajena, como modelos a seguir, están creando una distorsión con bis cómica de lo tradicional, el deseo natural de prosperidad no puede confundirse con rasgos externos importados de culturas muy alejadas por sus estructuras político- sociales, y en ningún momento pueden imponerse como paradigma de vida.

ALONSO SECO, J.M. (1992): "La protección jurídica de las ciudades históricas en el derecho internacional y en el derecho interno español". En *Arquitectura y Ciudad*. Ministerio de Cultura. Dir. Gral. de Bellas Artes y Archivos. Madrid.

MORENO, I. (1991): "Identidades y Rituales". En *Antropología de los Pueblos de España* , pp: 601-636 (Joan Prats y otros, eds). Taurus Universitaria. Madrid.

SÁNCHEZ GARRIDO, A. (1995): "Mentira y Maravillas de las Indias." En *Magia, Mentira y Maravillas de las Indias*, pp:15-23. Dip. Prov. de Huelva. Museo de América. Madrid.

Anales del Museo de América, 5 (1997): 147-166

"MONAGUILLOS DEL CONSUMISMO: INTRODUCCION A LA ETNOPUBLICIDAD AMERINDIA"

Antonio Pérez

INTROITO

A pesar del conocido dicho "el buen paño en el arca se vende", lo cierto es que la Publicidad entendida como comunicación especializada de las características individuales del objeto -exclusivamente de sus virtudes-, ha existido desde el mismo momento en que el intercambio devino en comercio y los bienes en Mercancía. Es decir, en un sentido radical, desde siempre puesto que desde su mismo nacimiento toda mercancía ha preferido -como es obvio y hasta trivial-, darse a conocer vestida con sus mejores prendas.

Sin embargo, pese a que en la cultura occidental moderna nunca hayan faltado heraldos ni pregoneros -no así en otras culturas ni en la nuestra en otros tiempos-, nuestro afán por precisar los orígenes de toda actividad humana ha conseguido ponerle puertas a todos los campos, entre ellos el de la publicidad. Así, autores como P.E. Svintmfund no han dudado en remontarse hasta los clásicos de la cultura indoeuropea para encontrarle un origen, en este caso nominalista sin tapujo alguno: "Los héroes del Kalevala creían firmemente en el poder de la palabra. La Publicidad, como yo la veo, es la utilización preconcebida de ese poder" (cit. en **Ruescas**: 9) (1).

Sin necesidad de escarbar en las raíces orientales de la Metapublicidad sino, por el contrario, limitándonos al desarrollo práctico de la publicidad en Europa, dicen los autores consultados que la primera muestra de la que se tiene noticia data del año 1477, cuando Caxton imprimió un volante para anunciar la publicación de su obra "The Pyes of Salisbury" (**Douglas**: 12) (2). Pero es a mediados del siglo XIX cuando se institucionaliza con parecidas características a las que muestra hoy: en 1840, ya existían en EEUU agencias de publicidad. Y ya encontrábamos por aquellos tiempos las dos tendencias que dan riqueza dialéctica a cualquier disciplina y que, por lo tanto, la hacen adulta: el emigrante húngaro J. Blitzer encarna la defensa de la veracidad mientras que el mucho más conocido Barnum proclama que "a la gente la gusta ser engañada" (3). Entre ambos consiguieron que el discurso publicitario calara en algunas sociedades hasta el extremo de que los 50 millones de US$ que los estadounidenses en ello gastaron en 1867, se convirtieran en 10.000 millones en el ya lejano año de 1957.

Es justo señalar que los publicitólogos han sido siempre conscientes de que su disciplina podía y debía enraizarse en las ciencias sociales -bien que instrumentalizándolas-. Así, en 1895, la revista **Printer's Ink** presagiaba que "probablemente, cuando haya mejorado nuestra cultura, el escritor de anuncios estudiará Psicología"; y, seis años después, **Publicity** aseguraba que "la preparación de los modelos no se realizará simplemente por instinto sino por análisis".

1 Parece evidente que esta frase podría aplicarse con igual (ausencia de) exactitud a cualquier otro clásico porque su razonamiento no depende tanto de las premisas en juego como de la interpretación textual que el autor ha preferido. Y es que la muy occidental manía genesíaca es un afán que no puede ocultar su intrínseca convencionalidad pues, a la postre, todo viene del Pleistoceno -por no remontarnos al Big Bang-.

2 Es decir, un cuarto de siglo después de la Biblia de Gutenberg. De no encontrarse otras referencias más antiguas -cosa poco probable si seguimos dependiendo de las fuentes anglosajonas- y dada la inusitada importancia adquirida por la Publicidad, podríamos concluir que la Edad Moderna-Contemporánea comienza en 1477.
Ahora bien, puestos a indagar, existen muchos otros casos anteriores de publicidad pues no otra finalidad perseguían, por ejemplo, los Comentarii Pontificium ó los Anales Maximi -planchas diarias que se compilaban en los Albumes-. Parecida consideración podrían tener las claques de los teatros de antaño pues, a fin de cuentas, los bombus, testae e imbrices no buscaban otra cosa que decantar el favor del público por la opción empresarial (cfr. Ruescas: 30).
En cuanto al temc de estas notas, hay artilugios de cultura material amerindia que cumplían una función semejante -léase los wampum iroqueses ó incluso los mismos quipus del Incario-.

3 En el fondo, este par máximo es fiel trasunto de la enrevesada relación entre la publicidad y el Objeto, malo ó bueno. Algunos sostienen no sólo que es imprescindible que el objeto tenga alguna virtud sino que, en el colmo de la bienaventuranza, llegan a pensar que "la publicidad puede acelerar la desaparición de un producto malo, porque hace que lo pruebe -y lo rechace- más gente en menos tiempo" (Douglas: 7). Por el contrario, para clásicos como James "cualquier objeto que carezca de interés por sí mismo puede llegar a interesar si se asocia a un objeto interesante de suyo".

En nuestros días, la publicidad se ha convertido en una actividad sólo aparentemente popular -ó, si quieren, populista-; utiliza y, a veces, altera el lenguaje popular pero difícilmente lo crea pues suele limitarse a jugar con sus dobles sentidos. Pero, sobre todo, lo cierto es que no parece afectar en profundidad a los comportamientos generales -ni lo quiere ni lo intenta pues estos comportamientos están ya suficientemente codificados a favor de la obediencia y del consumo-. Por otra parte, sufre una cierta propensión a definir el estatus social de los clientes y consumidores pero, en el fondo, éste se comporta todavía según unas reglas de las que la producción y el consumo espectacular son sólo dos más entre otras muchas -siguen siendo más definitorias la procedencia de clase, la educación formal, las propiedades nudas, el territorio frecuentado, etc.- (4).

Es más: la publicidad no es popular sobre todo porque, en buena medida, se dirige no tanto al público consumidor -ya saturado de mercancía en oferta- sino a mantener las respectivas posiciones conseguidas por las corporaciones productoras. Es decir, que, al menos entre las grandes firmas, el consumidor ha dejado de ser el objetivo prioritario; ese lugar lo ocupa ahora la imperiosa necesidad de insistir en la implantación de la Gran Empresa de cara a impresionar a la otra Gran Empresa y, sobre todo, a las entidades financiero-políticas en las que ambas se apoyan -léase entonces que la intervención publicitaria es, a lo sumo, del tipo "ni quito ni pongo rey pero ayudo a mi señor"-.

Por otra parte, la publicidad actual selecciona las líneas de fractura entre las necesidades reales y las artificiales -y/ó inducidas por ella misma- y, siempre teniendo como norte la ley del mínimo esfuerzo popular, luce como máximo lema el de Ad Maiorem Rei Gloriam (5). Dicho así, el mecanismo parece sencillo pero el problema se complica cuando tenemos que definir qué es eso de las 'necesidades reales'. Llegados a este punto es cuando comienza a ser útil el análisis antropológico; hemos de partir de que, según la conocida oposición naturaleza-cultura, la realidad de las necesidades humanas ha sido profundamente alterada por el Hombre mismo. Por ejemplo: necesidades imperiosas como la ausencia de ruido se han visto relegadas por otras, como el transporte a larga distancia, que están enfrentadas al sentido de la territorialidad de la especie -de cualquier especie-.

Por ello, una vez admitidas con plenos derechos la Psicología y la Sociología, el siguiente paso de la Metapublicidad sólo podía consistir en el matrimonio entre lo individual y lo colectivo. Pero, para la publicidad a secas, ya no es suficiente con llegar a una suerte de psicología social más ó menos instrumental sino que necesita de la antropología así sea entendida -un tanto reducidamente y, desde luego, olvidando su intrínseco comparatismo- como medida de la profundidad respectiva y de la relación entre las necesidades naturales y las culturales.

No obstante el interés de este tema, bástenos en esta ocasión con este breve marco histórico-epistemológico puesto que no vamos a insistir en estos aspectos teóricos sino que, sin necesidad de llegar a los niveles antropológicos, queremos simplemente esbozar una **clasificación del corpus de ejemplos amerindios utilizados en la publicidad impresa reciente.**

4 El chiste puede representar un buen ejemplo del límite entre lo popular espontáneo y lo -valga la contradicción- popular artificioso. La publicidad no crea chistes -aunque los utilice frecuentemente- porque no es una actividad ni popular ni crítica sino, por el contrario, propia de una más de las numerosas formas de despotismo ilustrado que han sobrevivido hasta la actualidad.

5 AMRG, "A mayor gloria de La Cosa" -es decir, la Mercancía-. Dicho sea con el permiso de la Societas Iesus por la paráfrasis.

1.- EL ANUNCIO NUESTRO DE CADA DIA

La publicidad es un arte y un oficio que, a diferencia de otros como la Moda -de la cual depende menos de lo que aparenta y a la que sólo precede en casos aislados-, busca primordialmente la inclusión. Ó, dicho sea con otras palabras, trata de conseguir el aplauso ó, al menos, la aquiescencia del Mercado Máximo. Ello la hace proclive a los comportamientos populistas y ya sabemos que éstos suelen derivar a demagógicos. Y en ello radica el principal peligro que han de enfrentar los pueblos indígenas puesto que, tan proclive como es Occidente a aproximarse a ellos según los más rancios cánones demagógicos, podemos darnos de bruces con una doble demagogia.

Actualmente, la publicidad utiliza con relativa asiduidad motivos gráficos, sonoros y escritos relacionados con los pueblos indígenas: es el pan nuestro de cada día. Los apóstoles del consumismo quieren a los marginados entre los marginados de monaguillos. En estas notas no vamos a enumerar todos los ejemplos en los que se aprovecha el atractivo consumista de los indígenas de todo el planeta sino que nos vamos a limitar a los casos amerindios recientes. Eso sí, siempre recordando que estos pueblos fueron los primeros contra quienes se experimentó sistemáticamente la propaganda religiosa occidental (6). Es decir, sin perder de vista que estamos ante una doble ingerencia: la histórica que refleja un pasado 'extirpador de idolatrías' y -tras un hiato temporal y una inversión de sujeto a objeto-, la presente que supone una última cosificación de los no convertidos.

1.1. Verde era mi cuna: los anuncios ecológicos

Todo parece indicar que, al menos por lo que a la actual publicidad se refiere, la creciente utilización de imágenes de los indígenas para fines comerciales debe encuadrarse en el marco más amplio de la instrumentalización del sentimiento popular ecológico (7). Dicho sea en palabras de un profesional del señuelo mercantil:

"Cada vez se tiende más a localizar los mensajes publicitarios en **lugares salvajes, naturales, deshabitados** o con poca gente. De ahí viene también todo el auge del turismo rural y de la importancia creciente del ocio. Ahora la gente busca disfrutar más de **lo natural, lo auténtico**, los valores intrínsecos de las cosas. En la década pasada [los años 80s], la verdad es que se cayó demasiado en lo sofisticado, en el fetichismo de las marcas y los símbolos" [mis negrillas] (cfr. **El País**, 14.IX.1993, pág. 26)

Si analizamos estas declaraciones, es evidente que en ellas se deslizan gruesos lugares comunes de todo tipo. A efectos del indigenismo práctico, quizás el más grave consista en esa manida insistencia en que **todavía** existen lugares **deshabitados**. Y decimos que puede ser el tópico más pernicioso porque es obvio que, si hay desiertos, éstos pueden ser colonizados sin cuidado alguno. Sin embargo, ni siquiera el mayor 'desierto' del planeta, el del Sáhara, está (ni estaba) desierto pues fué territorio de los Targui -esa rama de los Imazighen ó Bereberes más conocidos como "tuareg"-. Por lo que respecta a América Latina, mejor que los desiertos geográficos, es el Amazonas el más cumplido figurante de ese papel de espacio yermo. Pero hay más: de hecho, todas las conquistas

6 Pero no nos extenderemos en esa otra forma de publicidad de la cual son buena muestra gráfica, por ejemplo, las obras de Pedro de Gante -utilización de glifos y viñetas mesoamericanas con propósitos evangelizadores-.

7 Sobre la 'moda verde' en publicidad, cfr. Pino, op. cit. La lista de anuncios pretendidamente 'ecológicos' que ofrece este autor es extensa aunque sin pretensiones de exhaustividad. Veamos algunos ejemplos en el ramo del automóvil: "Por donde pasan nuestros caballos sigue creciendo la hierba. Mercedes-Benz", "Trabajamos para que el parque de automóviles no dañe a nuestros parques. Fiat", "Volvo opta por el camino natural", "Seat Toledo. Ecología por principio". En otros ramos productivos: "De la mano de la naturaleza. Yves Rocher", "Tarjeta Visa-Adena-Banco Santander. Lo más natural es utilizar esta tarjeta", "AEG. Donde el medio ambiente y el lavado son compatibles", "Toma lo mejor de la naturaleza. Yoplait", "La Tierra nos merece el máximo respeto. Grupo Endesa" [grupo de empresas hidroeléctricas españolas], "Plantemos un árbol. Balay. Skip" [electrodomésticos y detergentes], "Pielsa: ecológicos y legendarios. Clásicos del tiempo libre".
Algunos otros destacan por su cuasi-inconcebible cinismo cuando no descarada contradicción: "La propia naturaleza nos ha enseñado a construir vehículos. Nissan", "Philips ayuda a la naturaleza a superarse a sí misma", "Si su copiadora no respeta la capa de ozono, su deber cívico es llamarnos. Konica", "Los recursos naturales son nuestra fuente de energía pero no tienen repuesto. Malgastar la energía eléctrica puede agotarlos. Grupo Endesa". Ó por su chapucero e improvisado oportunismo: "Opel. Un motor que impone respeto. Y que respeta el medio ambiente".

desde el siglo XIX se han justificado en la supuesta soledumbre del territorio a colonizar (8).

Ahora bien, desde los puntos de vista tanto antropológico como mediático, resultan más graves las consecuencias de la confusión entre lo **natural**, lo **salvaje** y lo **auténtico**. Observemos en primer lugar la mencionada confusión: nunca está de más subrayar que estos tres vocablos no son sinónimos. Nos movemos aquí en ese inhóspito espacio -por lo demás, un territorio ostentosamente superpoblado-en el que todo lo que no es trivial, es falso: la diferencia entre lo natural y lo salvaje sólo tiene cabida cuando nos referimos a productos agrícolas; en el resto de los casos no es que sea redundante, es que es inaplicable. Por su parte, lo auténtico puede aplicarse tanto a lo natural como a lo artificial; luego no tiene nada que ver con lo ecológico.

A pesar de todo ello y en segundo lugar, destaquemos que, más perniciosa que la anterior confusión terminológica, es su inevitable y popular correlato: "los indígenas están más cercanos a lo natural y son más salvajes -y, por lo tanto, auténticos-, que los civilizados". Por nuestra parte, nada nos alegraría más que no vernos obligados, ¡una vez más!, a subrayar que el indígena y el 'civilizado' son igualmente producto de la evolución social y cultural aunque de ramas diferentes. Por lo tanto, repetir cual papagayo -sea en los media sea en las aulas-, que "el indio es más natural que el occidental", es la versión ecológicamente correcta de llamar monos a los indígenas. Y, por si ello fuera poco, es además una insensata reminiscencia del conocido mito tardomedieval del 'hombre natural' -un mito que propició los más perversos modos de conquista y que, dicho sea de paso, los sigue propiciando-.

Sin embargo, debemos precisar que, si bien la moda verde puede ser el marco general en el que se ha desarrollado la actual moda india, el amerindio como motivo publicitario comienza a independizarse de lo ecológico -al menos en la España de ahora que es de donde provienen los casos objeto de estas notas-. Quiere ello decir que, además de los verdosos topicazos anteriormente descritos, el público reconoce en el amerindio otros valores amén de los estrictamente naturalistas -ó, lo que es lo mismo, que el público no se reconoce exclusivamente en los mitos del bajo Medioevo-.

Prueba de ello es que, a principios de 1995, una agencia de publicidad española decidió adoptar como logotipo la silueta de un piel roja de las praderas norteamericanas y como lema de su lanzamiento empresarial el de "Este indio está llegando a muchos blancos" (véase Figura 1). El estilo del logotipo -esquemático y hasta reticulado, con colores planos- muestra a las claras que 'este indio' no pertenece al campo mítico de lo natural -siempre envuelto en brumas y gasas- sino al geométrico de las respuestas y de las reivindicaciones concisas; es decir, no corresponde al estereotipo del indio arcádico y bucólico sino al del 'chief' lacónico, hierático, sabio y sentencioso.

Por su parte, casi simultáneamente, unos emprendedores indígenas otavaleños (Andes ecuatorianos) que mantienen en Barcelona una pequeña red de comercios de artesanías, escogieron como reclamo al mismo indio norteamericano pero, magna decisión, sin el inconfundible y definitorio tocado de plumas propio de las Grandes Llanuras (véase Figura 2). Esta vez la representación del indígena es voluntariamente realista, un tanto arcai-

8 La alusión al mito del lugar deshabitado está presente desde el mismo título de algunas obras. Es intencionadamente indigenófila en nuestro primer ejemplo pero también historiográficamente 'neutra' en los dos siguientes: Las comunidades nativas y el mito del gran vacío amazónico, de Richard Chase Smith (AIDESEP, Lima, 1983. Sobre la invasión de varios territorios indígenas -en especial el de los Amuesha-, en la Amazonia peruana); A conquista do deserto occidental, de Joao Craveiro Costa (1ª ed.: Maceió, 1924, con el título O fim da epopéia. Reedición: Editora Nacional, Sao Paulo, 1974. Sobre la conquista a Bolivia del Territorio del Acre, hoy Brasil); La conquista del desierto, de Elba Teresa Cosso (Atlántida, Buenos Aires, 1960. Sobre el despojo de sus territorios a los indígenas Mapuche y chaqueños, en Argentina)

Figura 1

Figura 2

zante e incluso detallista hasta lo etnográfico -y sin pluma alguna en la cabeza-. A los efectos que hoy nos ocupan, poco importa el panindianismo implícito en que las tiendas se llamen "Incas" y en que la oferta se englobe bajo el amplio epígrafe de "Nativos de América"; ello refleja, simplemente, la preponderancia comercial de la iconografía norteamericana -hecho harto conocido- simultaneado, eso sí, con un intento de no perder las señas de origen, en este caso pseudoincas. Lo que nos parece más relevante es que, en ambos casos -el de la agencia de publicidad y el de las tiendas otavaleñas-, han escogido alejarse del marco ecologizante.

1.2. De natural vicioso: el alcohol y el tabaco

Por lo que respecta a los aspectos generales de la iconografía publicitaria de tema amerindio, es curioso que el indio haya servido de incitación preferente para ese tipo de consumo que los puritanos tildarían de superfluo cuando no de francamente pecaminoso. Por ejemplo, el de cervezas, tabacos y licores. En el caso de las cervezas, las imágenes seleccionadas (véase Figura 3) nos muestran a unos indígenas absolutamente alejados de cualquier pretensión realista. En el ejemplo boliviano -"El Inca. Bi-cervecina"-, la representación no recurre, como cabría esperar, a lo altiplánico sino que adopta un aire tropical con tintes pseudoafricanos propios de una tienda de umbanda brasileña ó de María Lionza venezolana. En los dos ejemplos mexicanos -"Cerveza oscura Indio" y "Bohemia", ambas de la Cervecería Cuauhtemoc-, los indios aparecen como propios de un decorado novecentista en el primer caso y con algún tinte etnohistórico en el segundo -pseudocasco con pseudoplumas de pseudoquetzal, pseudotúnica pseudoazteca-.

Figura 3

En resumidas cuentas, estamos ante imágenes que no poseen ninguna connotación actual sino que apelan a uno de los sustratos conformadores de las nacionalidades respectivas, justamente al sustrato al que se atribuyen las aportaciones más antiguas pero también más elementales -y desesperadas, dicho sea de cara a un hipotético delirium tremens del consumidor-. En ningún caso es plausible vislumbrar en estos 'indios' pizca alguna de embriaguez ni siquiera de mera alegría. Por lo tanto, el icono indígena cumple aquí la misma función que la estatua del prócer indio en los parques capitalinos: una función cívica (9).

Caso parecido el que nos muestran las vitolas de los cigarros (véase Figura 4). También aquí los indios adoptan un aire arcaizante sólo que, por estar destinados a estimular el consumo internacional, se recurre a representarles como símbolo de lo exótico añejo. A caballo entre el prohibicionismo del tabaco en los siglos XVI y XVII y la presente satanización de la nicotina, esta propaganda recurre al embeleco por lo colonial -los **ultramarinos**-; eso sí, aureolado por el mito del buen salvaje que, en este caso, se decanta por el salvaje feliz. "Los indios de antaño -parecen decirnos estas vitolas-, eran buenos puesto que le obsequiaron a Colón con la mata sagrada del tabaco. Y eran sanos y felices porque la fumaban: imitémosles ya que, gracias al comercio ultramarino -representado por esas carabelas y esos vapores-, **las** indias nos lo vuelven a regalar" (10).

En su versión modernizante, la presente publicidad del tabaco (véase Figura 5, campaña del año 1993) mantiene las connotaciones exóticas y, en menor medida, las arcaizantes -esta vez retratadas en ese vetusto tren a

9 Podríamos aseverar que, dentro de las intrínsecas irracionalidades individuales de las que está compuesta la racionalidad colectiva cuando ésta se coagula en el sentimiento nacional -ó de la diferencia entre la lógica individual y la lógica colectiva-, una de las escasas notas racionales es la dialéctica explícita en estos iconos indios y presente en esos otros dos componentes de la nacionalidad: el broncíneo del parque capitalino -paradigma de seriedad- y el espirituoso de la cerveza -paradigma de la convivencia ciudadana-. Queda así demostrado que, a pesar de las apariencias en contrario, las concentraciones ciudadanas ante los bronces próceres -así sean de indígenas-, son yuxtaposiciones de individuos dictadas por la coyuntura mientras que las concentraciones de individuos ante las cervezas conforman verdaderos grupos sociales.

Figura 4

punto de descarrilar, un motivo bifronte pues lo mismo puede aludir al siglo pasado que a los actuales ferrocarriles del Tercer Mundo-. Pero la figuura del indio se nos presenta ahora con tintes de verosimilitud etnográfica; y es que la iconografía generada por el parque de Xingú ha popularizado de tal forma las siluetas de los Waurá, Kamayurá, etc., que ahora están presentes en toda iconografía pseudoamazónica (11).

Por lo que respecta a los licores, si escogemos como lema para una campaña de venta de ron caribeño el de "Un indio auténtico" (véase Figura 6), estamos diciendo básicamente lo mismo: que el indio era tan bueno per se que lo sigue siendo cinco siglos después. Lo curioso es que este lema y esta foto fueron exhibidos en la periferia española -las islas Canarias- al año siguiente del 1992. Pero la misma campaña en la Península se basó en otros ganchos, esta vez no amerindios. ¿Quiere ello decir que, en 1993, la simpatía por el indio era mayor en Canarias que en el resto de España?: probablemente. Al menos, así parecieron creerlo los responsables de diversificar los mensajes de la campaña y sus razones sociológicas tendrían -ó de cómo la publicidad puede servir como señal no tan indirecta de la influencia política amerindia-.

1.3. Veleidades etnopublicitarias al servicio del turismo

Como estaba cantado y parecía ineluctable, la imagen del amerindio se ha convertido en componente básico de la publicidad de turismos exóticos. En algunos casos, como una suerte de eminencia gris, héroe protector y raíz omnipresente entre otros atractivos más conocidos (véase Figura 7, año 1988) y, en otros, como señuelo exclusivo (véase Figura 8, año 1987). No es este el momento para debatir la influencia -generalmente deletérea- que el turismo ejerce sobre los amerindios (12), pero sí para subrayar que, comparado con los casos que expondremos más adelante, la

10 Lo que no queda claro es si los indios eran -ó son- buenos antes ó después de fumar tabaco. Dicho de otro modo: si el tabaco les volvía buenos ó si eran buenos por naturaleza y fumar tabaco simplemente confirmaba y era una manifestación periférica de su bondad innata. La cuestión no es tan baladí como pudiera parecer porque la publicidad contemporánea sobre el tabaco industrial se construye a posteriori del malestar en el consumidor: el público está desasosegado y el cigarrillo le sosiega; el público no puede irse de vacaciones a lugares exóticos -el tabaco nunca pierde su matiz ultramarino así lo exótico sea una discoteca- y el cigarrillo le transporta -con su variante de 'el público ha estado en el exotismo y sólo el tabaco se lo recuerda-. En definitiva, al público no se le ha perdonado el pecado original y sólo el cigarrillo puede bautizarle.

11. A la iconografía xinguana sólo le hace mella la yanomami. Ambas han sido grabadas, filmadas, fotografiadas y dibujadas tantísimas veces que ya forman parte del archivo de todos los directores artísticos. Un caso ejemplar de cómo suelen mezclarse ambas lo constituye la película "La selva esmeralda" (John Boorman, 1986); en ella, los indígenas van disfrazados de xinguanos -robustos y encarnados, corte de pelo "a tazón", tobilleras con cascabeles, lanzas- pero portan arcos y flechas yanomami y su vivienda es casi exactamente un shapono yanomami -digo casi porque, en un disparatado alarde de 'imaginación', han invertido la inclinación del techo y, contra todo sentido común, le han convertido en un embudo... que vierte las aguas de la lluvia amazónica hacia dentro, hacia la plaza del shapono-.

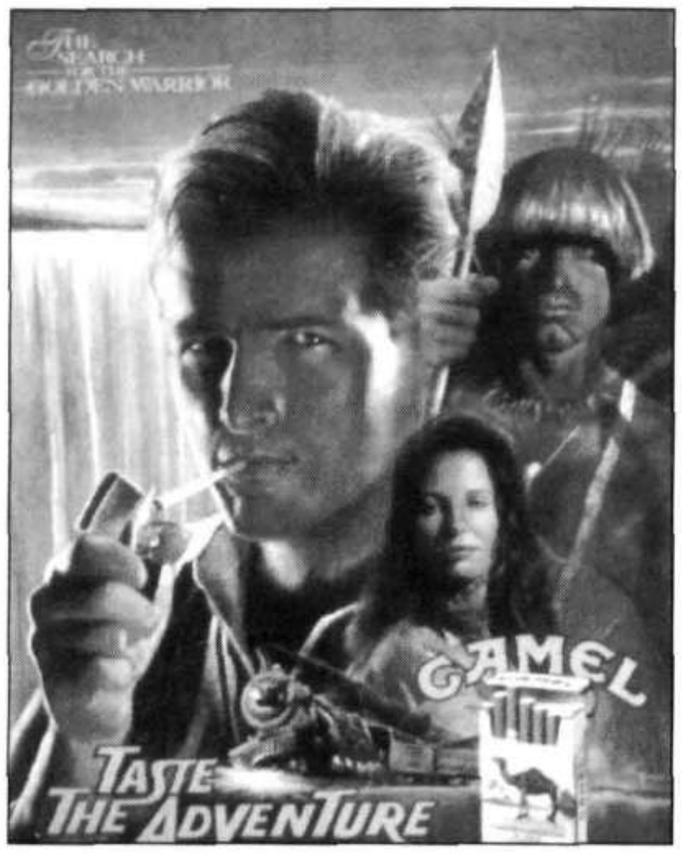

Figura 5

Figura 6

publicidad amerindio-turística no es de las más irrespetuosas. La razón subyacente parece clara: el turismo etnográfico es un negocio muy serio que no quiere ser confundido con una verbena -entre otros detalles porque es mucho más caro-. Los turistas han de encontrar indios respetables -es decir, "serios"- porque para chanzas ya están las playas.

Sin embargo, los desmanes habituales cuando se cosifica a cualquier grupo humano también aquí campan por sus respetos. Ejemplo de ello es la Figura 8: la foto de un sonriente y harto conocido explorador español acompaña a la de un "indígena de la tribu Waura [sic, por Waurá], próxima al río Xingú, afluente del Amazonas". Lo de menos es que no sepamos el nombre de este indígena -cfr. infra, # 2.1- ni, por descontado, las circunstancias en las que se le tomó la foto, ni el uso incorrecto del periclitado vocablo **tribu** -por **pueblo**-, ni siquiera la anticuada -incluso para el año 1987- composición del anuncio. Más grave nos parece un detalle aparentemente secundario: el irrespeto palpable en el bodegón situado debajo de la cara del -supuesto- Waurá: es evidente que alguien -¿el mismo explorador?- ha fabricado unas flechas pseudo waurá pero, de hecho, de ridícula factura europea. La disposición de ánimo que denota esta burda falsificación es la propia de quien no tiene empacho alguno en utilizar la imagen de los indios para sus negocios personales. El desprecio por lo indígena llega a no molestarse en buscar los detalles etnográficos auténticos que harían la composición más verosímil -una tarea al alcance de cualquier visitante de museos por no hablar de coleccionistas particulares-. Lo cual nos quiere decir no tan subliminalmente que todos los indios usan la misma tecnología material -las mismas flechas- y que cualquier occidental la puede imitar, de tan grosera invención está hecha. Dicho en otras palabras: que todos los indios son lo mismo e igualmente toscos.

Pero hay atentados peores. La Figura 9 formaba parte de una campaña lanzada en la primavera de 1990 por un importante consorcio español de turismo. La base de esta publicidad radicaba en propagar que cerca de muchos pueblos indígenas -no sólo de América Latina sino también de otros continentes- siempre podía encontrarse una agencia de aquella empresa. Ó, lo que es lo mismo, que tan gran compañía estaba implantada en los últimos rincones del planeta -"Hablamos su idioma en cualquier lugar del mundo"-. Los gruesos errores que en esta campaña afectaban a los amerindios son de dos clases: el primero, obvio en la Figura 9, consistía en confundir dos Estados mexicanos -los de Yucatán y Chiapas- con los gentilicios de los pueblos indígenas que habitan esos Estados. "Yucatán (México): cerca de esta chiapa hay una agencia..."; estudiando la foto es imposible saber a qué pueblo pertenece esta india "chiapa" -la pañoleta en la cabeza sería la única seña de identidad pero resulta que esa tela es usada por infinidad de pueblos, desde los Mixe hasta los Mixteco pasando por los Popoloca ó los Nähñu, más conocidos como Otomíes-. Lo que sí sabemos es que no hay ningún pueblo 'chiapa' y que, por lo tanto, los publicitarios encargados de esta campaña no tenían la menor idea ni de Estados ni de etnias mexicanas -quizás por no haber utilizado los servicios de esta agencia turística-.

El segundo error es aún más ostentoso: utilizar una foto de los Melpa de las mesetas de Papúa Nueva Guinea para endilgársela a los 'Erigbaagtsca del Mato Grosso' (sic) brasileño (véase Figura 10, año 1990). Si antes la confusión abarcaba dos Estados mexicanos contiguos, ahora alcanza dos continentes. "Qué les parecería si a una publicidad de Galicia la ilustrára-

12 Una propuesta para librarse de ella -ó, al menos, reconducirla en beneficio de los indígenas-, está contenida en Pérez, A., "Los amerindios y el turismo", Ms., 38 págs.; borrador de documento de discusión presentado a la Comisión Coordinadora de Artistas e Intelectuales Indígenas de América - Comisión creada a raíz del Encuentro entre artistas e intelectuales amerindios y españoles (Director: A. Pérez; Universidad Complutense, Cursos de Verano, El Escorial, España; 10-14, julio.1995).

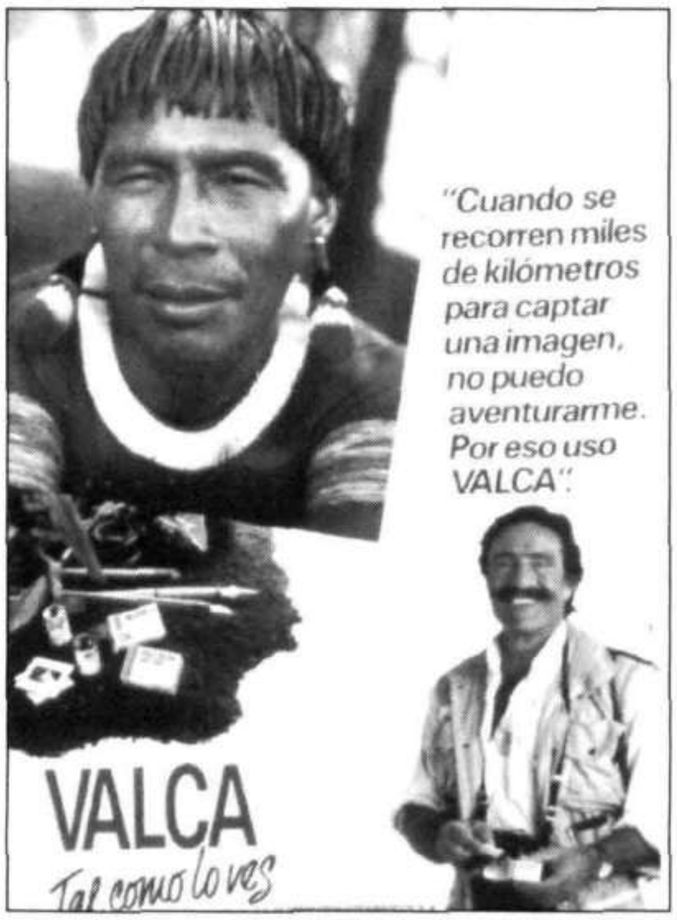

Figura 7

Figura 8

Figura 9

Figura 10

mos con una foto de Bosquimanos?", escribíamos en el contraataque que efectuamos cuando salió tan inicua propaganda (cfr. nota 12, op. cit., pág. 32) (13). Porque los perjudicados directamente, los **Rikbaktsá**, estaban lejos y la etnografía sui generis que acompañaba a **su** foto exigía una respuesta inmediata: "Mientras se prepara la mandioca, hecha con raíces en pilas blancas, los hombres cazan en el alto Xingú con arcos de troncos de palmera y flechas de bambú, o bien pescan en el río Amazonas, batiendo lianas venenosas de la selva en el agua, lanzando hechizos a los peces o arrojando al agua la piedra mágica" -léase SIC en letras grandes-. Dejando aparte la desastrosa redacción de estas apostillas, huelga añadir que la tomadura de pelo patente en la concepción general del anuncio queda chiquita ante tanta estulticia pseudoantropológica.

1.4. El zumo de las pirámides desmochadas

Tras la instrumentalización de los indígenas vivos y semivivos, no podía faltar un correlato que nos obliga a invertir el orden expositivo habitual: el del aprovechamiento publicitario de los restos arqueológicos precolombinos (14) -un recurso icónico que, en publicidad, tiene todos los visos de raspar la olla amerindia-. Puesto que los anuncios actuales tienden a presentar con frecuencia imágenes humanas -sin olvidarnos de las abstractas ó simplemente escritas-, es lógico que este último recurso no sea tan habitual como los examinados en el anterior parágrafo. No obstante, encontramos que las grandes obras públicas precolombinas sirven en ocasiones para unos fines muy alejados de su original función sacra y/ó redistributiva -con la consiguiente posibilidad de suscitar la reivindicación amerindia-.

La disciplina arqueológica puede ser manipulada con un aditamento humano, indígena ó alienígena (véase Figura 11, año 1996) ó exenta de todo rastro vivo (véase Figura 12, año 1996). En el primer ejemplo, las ruinas de Machu Picchu son sólo el telón de fondo sobre el que se mueve el signo principal, encarnado esta vez en una larga cola de ¿turistas? occiden-

13 Viajes Meliá encargó a la agencia AM&A esta campaña que tuvo un coste de 10 millones de US$; poco tiempo después, la empresa de viajes quebró.
Ítem más, permítanme una anécdota que considero ilustrativa del horizonte indigenista español en los años 90s: en calidad de vocal de Survival International que entonces era y puesto que conocía someramente a los Melpa por haberles visitado en 1983, Survival (España) y quien suscribe intentamos querellarnos contra esta agencia turística por engaño manifiesto al consumidor. A tal efecto, nos pusimos en contacto con los Melpa y con el Institute of Papua New Guinea Studies para conseguir la delegación de sus poderes como demandantes. Todo iba bien hasta que nuestros abogados nos hicieron desistir de la querella porque, en aquél entonces, el panorama jurídico español con respecto a los derechos de imagen de los pueblos indígenas y a los derechos del consumidor aún estaba verde. Me gustaría saber si, durante los años transcurridos desde 1990, ha madurado.

14. Me parece que esto de sacar zumo de las piedras es posterior a la imagen del indio pero no tengo un corpus suficiente de pruebas para demostrarlo. Bien pudiera haber ocurrido que, hasta mediados del siglo XX, la publicidad haya preferido usar el gancho de los restos arqueológicos puesto que, a fin de cuentas, eran más fáciles de fotografiar y, además, estaban muy presentes en una imaginería popular que suponía extintos ó semiextintos a todos los amerindios.

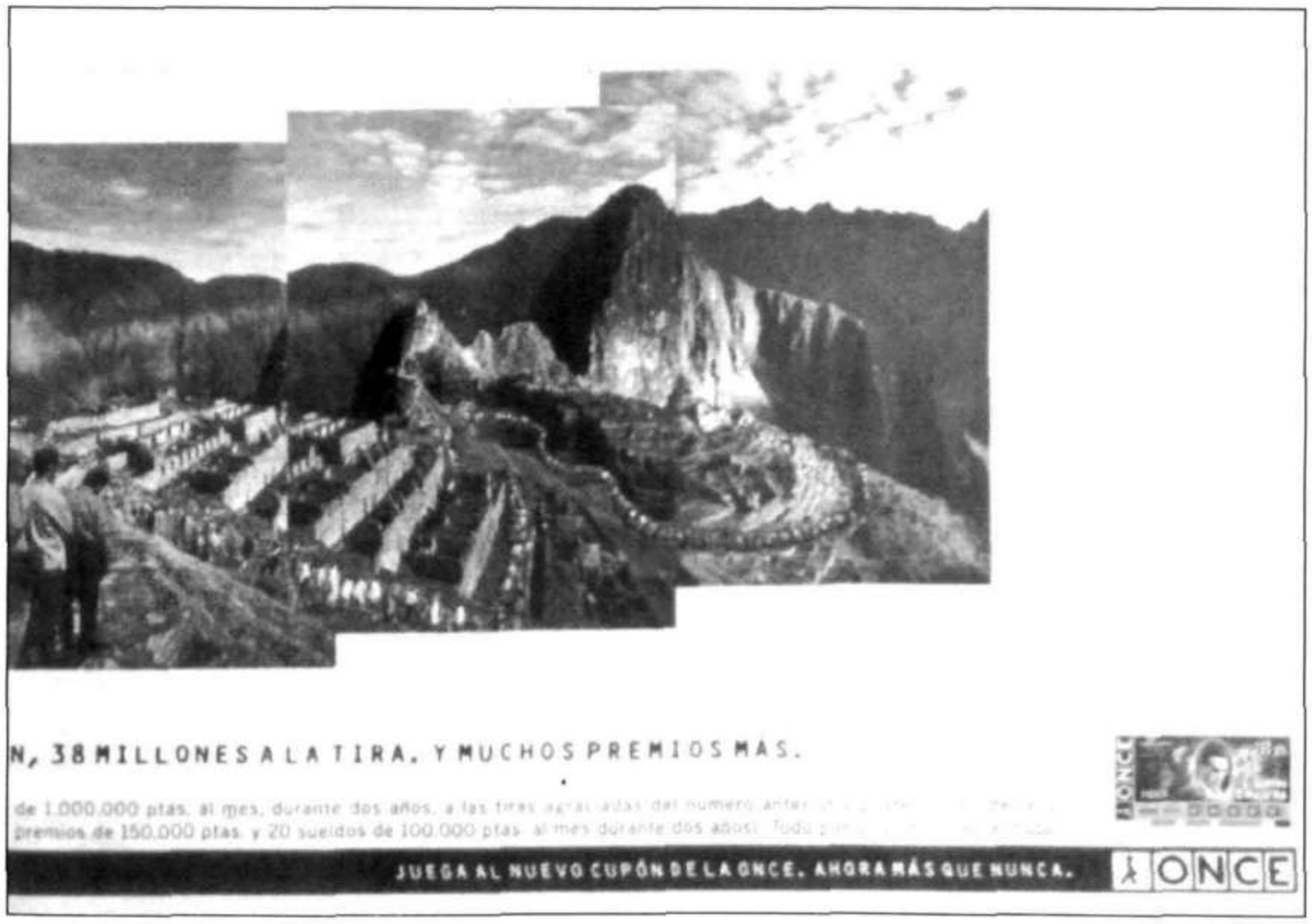

Figura 11

tales (15). No hay indígenas presentes salvo que entendamos como tal una silueta mínima que aparece en el ángulo superior izquierdo. Los turistas dan la penosa impresión de comportarse como un disciplinado hormiguero que no va a ninguna parte, que espera con paciencia la entrada en el horno crematorio pero que, al final, **sólo** es tragado por las entrañas de las ruinas incas. Ya sabemos que la publicidad no desdeña mostrar el (natural) gregarismo y hasta la masificación de la especie humana pero aún no me explico cómo algún creativo-ejecutivo ha supuesto que se puede estimular al consumo partiendo de un retrato tan tétrico de los hipotéticos consumidores.

En el segundo caso -figura 12-, la pirámide tolteca está deshabitada y desnuda. Mejor dicho, su único vestido es la cajetilla de tabaco convertida en penacho. El sancta sanctorum de aquella religión es puesto al servicio del consumo. Mas aún, el objeto industrial se transmuta en hostia a la que el resto precolombino sirve de sagrario.

Figura 12

15 En otro anuncio de esta misma campaña -firmada por la agencia Delvico Bates-, el resto arqueológico se convertía en la roca de Uluru -más conocida como Ayers Rock, en el centro de Australia- y, en otro más, la cola de turistas se situaba con el telón de fondo de unos indígenas -¿Masai?- observándola desde una altura que dominaba la muy publicitada sabana africana.

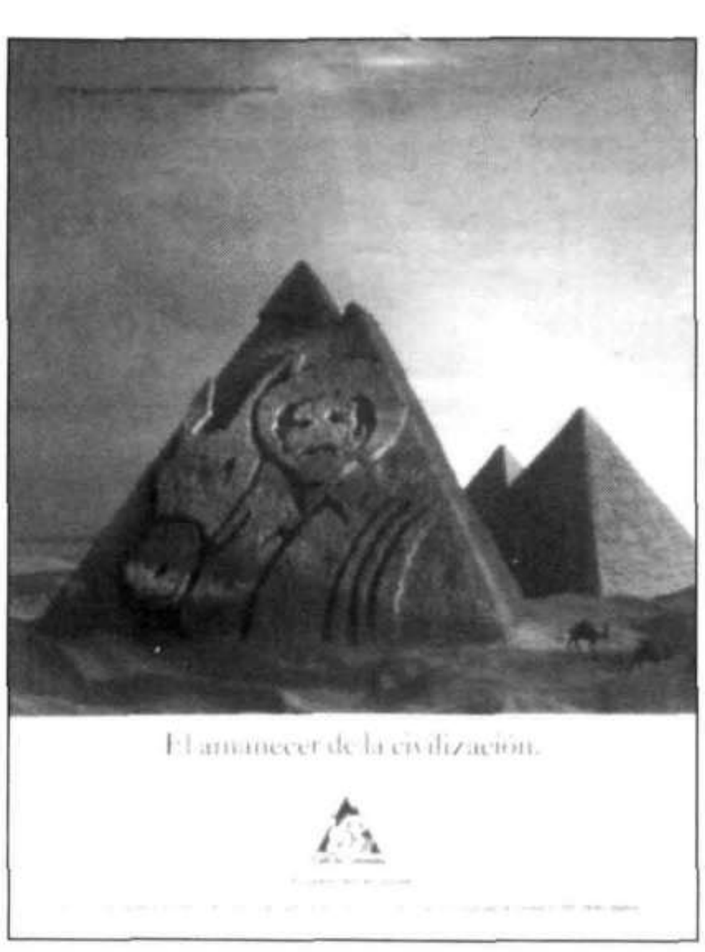

Figura 13

Pero hay todavía más. Ocurre que la pirámide de la foto es el llamado "Castillo" de Chichén Itzá -Yucatán; segunda vez que en estas notas tropezamos con este nombre-. Pero resulta que esta pirámide consta de **nueve** cuerpos, amén del santuario que los corona. Como en la foto aparecen sólo **siete** cuerpos -y ya sabemos lo que le ocurre al santuario-, es palmario que la publicidad la ha desmochado, probablemente para dejarla en el número 'mágico' de siete. Triste sino el de este templo de Quetzalcoatl-Kukulkan: Montejo lo utilizó como cuartel general de la conquista del Yucatán -de ahí su nombre español- y ahora, mocha y desafectada, sirve de señuelo para la Reynolds Tobacco Co. en sus planes de conquista pulmonar.

Si está claro que la publicidad no muestra remilgo alguno a la hora de acomodar los restos precolombinos AMRG (Cfr. supra, Introito e infra, nota 5), resulta simplemente homeostático que, a veces, dicha manipulación se vuelva en contra de los intereses mercantiles. Por ejemplo, cuando recurren a la imaginería del competidor a pesar de que ello resulte en demérito para sus propias señas corporativas e incluso nacionales. Es el caso representado por una campaña del café colombiano (véase **Figura 13**, año 1993). Analicemos: el café árabe, además de constituir con el etíope el megacentro de diversidad genética -ó, lo que es lo mismo, ser el centro de su domesticación-, es, en solera, claro competidor del café colombiano. Sin embargo, la corporación colombiana, en un ataque de desaforado mediterranismo de más que dudosa eficacia mercantil, menosprecia sus pirámides precolombinas, sus sentimientos americanos y su misma imagen nacional y, en definitiva, manipulando tanto la historia propia como la ajena, sostiene explícitamente que La Civilización amaneció con las pirámides de Egipto -lo de menos es que los faraones tengan poco que ver con los primeros domesticadores del **Coffea**, **arabica** et al. -. No estamos ante la despreocupada apropiación de los símbolos del competidor sino que, en ese fondo en el que se reflejan los desdecires de la masa consumidora, este anuncio evidencia el complejo de inferioridad civilizatoria del consorcio anunciante; hemos de suponer que avergonzarse de la propia cultura no es la mejor técnica para vender producto alguno y menos uno como el café -psicotrópico y, por tanto, muy dependiente del simbolismo del ocio placentero que siempre se asocia al poso étnico/nacional-.

16 Ó como chorrada; ó sea, 'chorrito de vino que el parroquiano pedía al tabernero para que colmara su vaso con las últimas gotas de la botella'.

Figura 14

1.5. El comercio antiguo y la industria biotecnológica

El campo de los productos indígenas y de su implícita ó explícita publicidad es tan ancho -desde cultivares botánicos hasta joyas pasando por el etnoturismo ó los mismísimos genes- que no podemos examinarlo en esta ocasión. Por ende, nos limitaremos a exponer tres casos en los que los indígenas son utilizados de forma más ó menos directa para encarecer productos que poco ó nada tienen que ver con sus economías.

El primer ejemplo versa sobre un fenómeno harto conocido: la ambigua valoración que el consumidor occidental hace de los productos indígenas (véase Figura 14, año 1980). En este cuento gráfico, el abarrotero de alguna aldehuela de las profundidades de los EEUU exhibe una típica estrategia redneck para vender unos pantalones a un lejano comprador: chalanear entendiendo las mantas navajo como propina al finalizar el trato (16). Mientras tanto, el -ó la- Navajo, contempla la escena desde un plano posterior al del perro, el caballo ó la misma cabeza disecada de alce -poco pare-

ce importar que no haya alces en las cercanías del territorio navajo-. Es decir, que el Navajo es la figura más decorativa de toda la escena y tanto el vendedor como el comprador gustan de sus mantas pero se niegan a concederles otro valor que la mera calderilla.

En el segundo ejemplo (véase Figura 15, año 1992), "i Pellerossa della California" son la autoridad a la que se encomiendan unos laboratorios italianos para vender un laxante "vegetale". Según los boticarios, los indios tenían "un passo giusto" puesto que se pasaban la vida a caballo -nuestros conocimientos no alcanzan hasta conocer la relación que pueda haber entre el estreñimiento y cabalgar de sol a sol pero, doctores tiene la Farmacia-. El caso es que, para remediar los problemas derivados de la excesiva contención, los pieles rojas tomaban **cascara sagrada** (sic), la misma planta que, tras un 'proceso especial de extracción y purificación' proporciona el principio activo del laxante en cuestión.

Figura 15

Por desgracia, no hemos podido comprobar que el principio activo de la 'cáscara sagrada' no se pierde en los procesos especiales italianos, ni tampoco hemos conseguido una muestra de este laxante, ni la estampa de la 'cáscara sagrada' que ilustra el anuncio nos es suficiente para identificar tan benéfica planta (17), ni, finalmente, nos parece plausible que, tratándose de un Estado tan diverso, los indígenas de California coincidieran todos ellos en un sólo aliviador. Resumiendo: que no sabemos a qué planta pertenece la cáscara sagrada ni de qué indios nos hablan. Sin embargo, sí estamos seguros que el centauro piel roja que ilustra el anuncio no es californiano -amén de que los caballos, sean de Hollywood u otros, no cabalgan con los cuatro cascos en el aire, cual si fueran ranas-.

En todo caso, esta publicidad contiene un curioso párrafo: aquél que pone a los Pellerossa en perspectiva y les hace abandonar el caballo para ir hoy en automóvil -"anche oggi che girano in macchina"-. ¿Influencias de una etnografía actualizada?; probablemente, nada de eso sino obligada ligazón propagandística hecha con el único fin de recordar a los consumidores que el producto también actúa, aunque usen el automóvil. Ó de como la publicidad se ve obligada a presentar una imagen de los amerindios no sólo arcaica.

17 La biblia popular de la farmacopea indígena, el famosísimo Gerónimo Pompa (venezolano del siglo XIX), nos ofrece no menos de ocho remedios contra la estipticidad ó estreñimiento: aceite de oliva -"se pone en unas hilas, bien caliente, y se pone en el ombligo"-, agua natural, berros, col, orines -"se ponen lavativas de orines con papelón raspado"-, papaya (lechosa), pira y verbena (cfr. Pompa, G., "Medicamentos indígenas", infinidad de ediciones). Pero ninguno de ellos coincide con la ilustración del anuncio.

El tercer ejemplo (véase Figura 16, año 1992) entra en el terreno de la mistificación absoluta. Y lo firma nada menos que Sandoz, una empresa no menos absoluta (18). Según su lema, "para obtener los más espectaculares avances científicos trabajamos con los mejores expertos". Pero, por increíble que parezca, el mejor experto no resulta ser un híbrido de Einstein con astronauta en bata blanca sino ¡un Masai! (19). Lo malo es que el anuncio se refiere a la división biotecnológica y agrícola de Sandoz -el trigo de la firma lo deja bien claro- y da la casualidad de que los Masai forman (formaban) uno de los raros pueblos indígenas que son casi exclusivamente ganaderos -para ser exactos, los **moran** (guerreros) Masai desprecian tanto a los agricultores (**arusha** ó **masai lumbwa**) que los arrojan a la misma sima social que a los herreros-.

Figura 16

Pero, detallitos etnográficos aparte, la perversa mistificación de este anuncio radica en otro lugar: comienza su texto aseverando que "para obte-

ner un nuevo producto agroquímico no basta con destinar muchos años a la investigación" [..] hay que salir al campo para "comprobar su eficacia trabajando, codo con codo, junto a quien mejor conoce la tremenda dureza a [la] que se ven sometidas las cosechas". Es decir: el hechicero Bata Blanca se encierra en su laboratorio y luego sale para compartir su descubrimiento con el indígena, pobre ignorante necesitado de asesoramiento. Falso. La verdadera secuencia se desarrolla así: el Bata Blanca primero saquea los recursos fitogenéticos del indígena y luego envía al comerciante y, en ocasiones -ay-, al experto en desarrollo e incluso al Bata Negra; entre los tres obligan-convencen al indígena para que abandone la diversidad de su huerto y la sustituya por la monotonía de los híbridos-agroquímicos de la multinacional de turno (20).

1.6. El ataque gratuito

Pero no sólo de mistificaciones viven algunas publicidades. También de ataques gratuitos a los amerindios. No sabemos si por fortuna ó por desgracia, pero el caso es que ahora estos ataques suelen ser insidiosos -es decir, que gracias al auge de lo étnicamente correcto, ya no abundan los insultos directos-. La excepción a esta regla está ejemplificada en la Figura 17 (año 1993): la niña del perrito, el rubicundo chaval, la joven y pobre madre, todos quieren más dinero y dan cada cual sus razones aunque la del veterano tiburón sea un ordeno y mando -'razón' eficaz como pocas-. Pero el piel roja es tan bruto que sólo atina a decir "Yo querer más papeles verdes" -así, sin razón ulterior alguna-. Con lo cual, el piel roja aparece como un ser caprichoso, avaricioso y el único que ignora que el verdadero valor del dinero es el valor de cambio.

Sin embargo, el ataque frontal a los amerindios no viene sólo por la viñeta del piel roja; el desprecio patente en esa foto se completa y refuerza cuando vemos que, en otra viñeta, un sonriente cincuentón se solaza enterrado en la arena de la playa mientras asegura: "Yo no quiero nada". Dicho de otra forma, que la postura históricamente mantenida por el indígena con respecto al dinero 'blanco', es usurpada por uno más entre los occidentales. Ó, lo que es lo mismo, que se nos vende una imagen de la sociedad occidental como si fuera comprehensiva de todas las demás.

Figura 17

Pero ya hemos dicho que estas arremetidas no suelen ser frontales sino insidiosas. Ejemplo de ello es cuando se nos afirma explícitamente que la cultura es sólo occidental y que el folklore es sólo amerindio (véase Figura 18, año 1989). Este anuncio de "Air Canada. Un soplo de aire fresco" no admite dudas: la hoja de arce coronada con la pluma, simboliza el Folklore; rellenada con Mondrian, es Cultura. Ergo, los indios canadienses no tienen cultura -salvo que conozcan a Mondrian-, puesto que ésta se encuentra monopolizada por las aportaciones europeas. No es que haya una jerarquía de dos culturas -sobra añadir que siendo la eurocéntrica la dominante- ó que se folklorice una de ellas: es que se niega la misma existencia de una cultura amerindia. Difícilmente podemos encontrar un atentado más descarnado y flagrante no sólo contra el relativismo cultural sino contra el simple concepto de cultura -entendida esta vez como el capital acumulado por todos y cada uno de los pueblos-.

18 Sandoz se asoció en 1996 con Ciba-Geigy para formar Novartis -"líder mundial en ciencias para la vida", según reza su lema actual-. A la vista de sus muy diversificadas actividades, no estoy seguro de que trabajen sólo para la vida pero, efectivamente, es líder: para ser exactos, es cuarto líder -detrás de las grandes fusiones en aviación, petróleo y banca- gracias a una cifra de negocios que, en 1996, ascendió a 3,7 billones de pesetas.

19 Aunque estas notas se han limitado voluntariamente a las iconografías amerindias, en este caso debemos recurrir a un ejemplo africano. El anuncio merecía la excepción -y, además, el fotógrafo de Sandoz no disponía de otra foto-.

20 Esta secuencia se repite con ligeras variantes cuando una plaga se especializa en el híbrido-agroquímico: entonces, el Bata Blanca aterriza cual centella entre los indígenas y les saquea los restos de biodiversidad que éstos mantienen para desarrollar a partir de ellos un nuevo híbrido-agroquímico resistente a aquella plaga. Y vuelta a empezar.

2.- LO PUBLICITARIAMENTE CORRECTO

Dentro del marco global de la creciente atención a las minorías/mayorías étnicas y nacionales -atención similar, por pura homeostasis, a la no menos creciente homogenización planetaria-, ¿ha ido la publicidad adelante, al paso ó atrás de las reivindicaciones diversificantes?. Dentro de las Américas, ¿hasta qué punto han podido influir en la publicidad los movimientos amerindios de los últimos diez años?, ¿qué peso han tenido en el movimiento de lo políticamente correcto?, ¿con qué fuerzas aliadas pueden contar los amerindios a la hora de exigir que no sigan proliferando los anuncios anteriormente enumerados?. Son preguntas sobre cuyas (limitadas) respuestas versan los siguientes parágrafos.

2.1. La reciprocidad según las nuevas campañas

En 1989, quedé gratamente sorprendido al encontrarme con un anuncio de unos videos japoneses que llevaba por lema "Share Your Memories With the People that Make Them", comparta sus recuerdos con la gente que los hizo posibles (véase Figura 19). "Por fin -me dije- ha llegado la reciprocidad a la publicidad". Desde entonces -poco dura la alegría en la casa del pobre-, estoy esperando que se repita.

En este anuncio, una tejedora de Antigua (Guatemala), suponemos que Cakchiquel, contempla sus propias habilidades en el video que le muestra una turista japonesa. Dejemos de lado la comprobada inverosimilitud de la escena -nadie ha visto una ingrima y sola foto de las que toman los turistas japoneses-. Olvidemos que los objetivos principales de la campaña estriban en que "you can take your entertainment with you when you travel" y en subrayar la utilidad de "(to) impress business clients with a video presentation". Y hasta podemos lamentar que el tipo de video en cuestión no haya tenido la menor fortuna comercial. Quedémosnos sólo con el compartir, a pesar de que el derecho de los indígenas a contemplarse momentáneamente a sí mismos -el turista siempre se lleva la cinta-, no parece una gran conquista. Quedémosnos con la reciprocidad porque, hasta esa fecha, no conocíamos de ninguna publicidad que se apoyara en la coparticipación.

Salvo honrosas excepciones (21), las campañas publicitarias estimulan la propiedad exclusiva del objeto ó servicio anunciado. Es más, propician la competitividad e incluso la delación entre los consumidores. Sin embargo, los refinamientos a los que ha llegado el turismo aconsejaron en su día a esta empresa japonesa la oportunidad de tocar la tecla generosa. Y nada mejor que ejemplificarla en la relación con una tejedora amerindia -un ser carente de todo peligro-. Porque, en efecto, se trata de compartir pero sin perder un tiempo precioso, de dialogar con el indio pero sin compromiso alguno y, en definitiva, de escoger a los indios porque las diferencias culturales y, sobre todo, las abismales desigualdades económicas les convierten en interlocutores perfectos -por sumisos y episódicos-.

Estos nuevos aires publicitarios llegaron a España en 1993. Durante la primavera de aquél año, una firma de ropas informales -"Natural Life & Style since 1989"- dió la campanada indigenista: por primera vez en España aparecían unos anuncios en los que al menos un indígena tenía nombre,

Figura 18

Figura 19

21 Por ejemplo: la campaña ideada por la agencia Contrapunto para desdemonizar el uso de preservativos entre la juventud (el famoso "Póntelo, pónselo" de 1990). En los anuncios televisados, un anticuado profesor descubre un preservativo perdido en el aula; como corresponde a su atrabiliaria condición, amenaza a sus adolescentes alumnos con el castigo general si no aparece el propietario ó si sus compañeros no le denuncian. Un chaval se autoinculpa temerosamente. Y, ¡oh, glorias de Fuenteovejuna y de Castilblanco 1931!, el resto de la clase le sigue.

apellidos y una adscripción étnica adecuada (cfr. supra, # 1.3) (22). El texto del reclamo nos asegura que el protagonista es nada menos que un moran, exactamente el señor "Saruni Mate, 29 años. Guerrero del poblado **Oloolo-lo** de la tribu **Maasai** (Kenya)" (véase Figura 20)(23). Pero lo cierto es que aparece lejano en la foto porque, de haber salido en primer plano, el resultado hubiera sido contradictorio, con su atuendo de guerrero, las botas -"de piel Nubuk"- en la mano y esa camisa -"de algodón ecológico"- que, aun siendo de su talla, le queda ridícula.

¿Qué pasó después de hacerle la foto?, ¿se quedó con las botas y la camisa?, ¿hubo algún contrato?, de haberlo habido, ¿se cumplió?, ¿se llama realmente Saruni Mate?. Es probable que nunca lo sepamos y es probable que, de ahora en adelante, puedan salir anuncios parecidos pero ya tan publicitariamente correctos que incluyan en su texto ó en sus fotos las respuestas a estos interrogantes.

Sea como fuere, a finales del mismo año de 1993, la misma empresa 'natural' lanzó una nueva campaña, esta vez para promocionar la venta de un agua de colonia (véase Figura 21). Bajo el lema "The P.J. Factory" aparece un río amazónico con sus consabidos indios pescadores e indias aguadoras silueteadas contra la luz crepuscular. El perfume está hecho, nos dicen, de "Esencias de la Amazonia, de la Sabana africana, de los bosques canadienses, de la selva profunda. Esencias naturales. Esencias de P.J.". Si en los anuncios de la campaña anterior la dominante de color era verdosa, en éste es rojiza contrastada sobre el negro de hombres y selva; en todo caso, tono con dominante cálido más próximo al color corporativo de sus embalajes que se mantiene en el amarillo real, brasil ó cromo. Este cambio del verdoso al ocre/amarillo, ¿es una manera de abandonar poco a poco la influencia de la propaganda del tabaco Camel? -ya saben, verdes húmedos para "mentolar" el amarillo desértico de la cajetilla-. En cualquier caso, no deja de ser contradictorio que, justo cuando aparecen motivos amazónicos, el color pase de verde a rojinegro (24).

2.2. De caridad a justicia: las ong's

Puesto que parece imposible tocar temas próximos al indigenismo sin mencionar a las organizaciones no gubernamentales, incluyo este breve parágrafo haciendo constar que, por mucho que el indígena -por definición, el más pobre ó, mejor dicho, el menos poderoso - debiera ser objetivo prioritario de las ong's, en España sólo tres de ellas pueden ser consideradas como claramente indigenistas -y es más que dudoso que dos de ellas puedan considerarse como ong's de desarrollo, **ongd**-. Pero, toda vez que la publicidad de estas tres ong's está especializada en indígenas y puesto que el objetivo de estas notas es examinar los anuncios impresos más populares, dejamos para otro momento el análisis de la publicidad propia del indigenismo (25).

Las secciones de formación para la solidaridad de algunas ong's han prestado escasa atención a los problemas derivados por el racismo de los anuncios cotidianos. Y los responsables generales de las ong's raras veces se han manifestado públicamente contra esta lacra de los media **(26)**, quién sabe si por depender de la caridad mediática para su propia publicidad -una propaganda nunca caracterizada por su beligerancia-. Sin embar-

22 PQuién sabe qué razones llevaron a la agencia de publicidad contratada, Casadevall Pedreño & PRG, a buscar ejemplos en Kenia y Tailandia -aunque sospechamos que algo tienen que ver con las preferencias del turismo español de aventura-, pero el caso es que, por desgracia para el ámbito geográfico de estas notas, tan insólitos sujetos no eran amerindios (cfr. supra, nota 19).

23 El señor Mate no debe ser tan, tan moran puesto que, a pesar de exhibir el escudo y la azagaya de cazar fieras, no exhibe el tocado de melena de león, distintivo de quien ha matado alguno en pelea singular. En todo caso, está visto que los Masai son muy apreciados por la publicidad (cfr. supra, comentario a la Figura 16, en # 1.5) y es que las mesetas de Kenia tienen un clima temperado y unos leones muy fotogénicos y no menos fotografiados. Se ha calculado que cada león de los parques naturales keniatas produce 3.000 US$/año en ingresos turísticos pero, ¿cuánto produce un Masai?.
Por otra parte, de la protagonista de otro anuncio perteneciente a esta misma campaña se nos dice que es "Sujin Jitrua, campesina budista de Thalang, sur de Tailandia". Ocioso añadir que, con tan escueta información, es imposible saber si es campesina, indígena, Siamesa, Malaya, Karen, etc.

24. P.J. no llega a los extremos de asegurar que las 'esencias de la Amazonia' y otras de las que están hechas sus colonias hayan sido cosechadas por los indios de la foto. Y menos aún se atreve a sostener que esos indios hayan sido pagados equitativamente. Pero otras empresas sí lo han hecho: pionera en ello fué The Body Shop - atrayéndose la acerba y documentada crítica de Survival International-.

Figura 20

go, todo parece indicar que la publicidad de las ong's españolas va a tomar un rumbo mucho más decidido que en el pasado inmediato. No me refiero a que abunden más en ella -que también puede ocurrir dentro del margen de benevolencia que les acuerde la prensa- sino a que la polémica sobre '**caridad y justicia**' en la que se han visto envueltas desde finales de 1996 -hasta entonces es casi imposible encontrar el menor atisbo de crítica e incluso faltan, fuera de sus propios media, los meros comentarios autopropagandísticos-, las obliga a tomar partido público. En esta tesitura y aunque sin mencionar ni siquiera indirectamente el meollo de la cuestión -¿es la caridad la antítesis de la justicia?-, algunas ong's han escogido ir a las causas de la desigualdad internacional y, en consecuencia, definir más nítidamente sus respectivos perfiles -hasta ahora, todas parecían la misma, la propia Bondad paseándose por las ramas-.

En consecuencia, comienzan a mostrar una cierta agresividad publicitaria dirigida no tanto a mostrar un perfil corporativo muy definido como a diferenciarse del resto de sus colegas. Pero, en cualquier caso, el resultado es que, por increíble que hubiera parecido hasta mediados de 1996 -ocioso añadir que considero el cambio de gobierno como factor determinante-, algunas ong's han llegado al extremo de enfrentarse con el segmento más anómico de sus potenciales donantes (véase Figura 22): "Estefanía y Daniel se separan. Diana se enamora. Este es el tipo de cosas que nos van insensibilizando". Un lema así es obvio que quizá despierte pero seguro molesta a las marujonas amas de casa que, hasta hace poco, esta misma ong consideraba como sector importante de sus clientes naturales -y en otro anuncio de la misma campaña se iguala a las espinilleras de los futbolistas con vendas en los ojos lo cual incide en otro segmento clientelar, éste tan alejado del humanitarismo que no me extraña que lo hayan dado por perdido-.

En este clima, cada día más alejado del franciscanismo y más próximo a la denuncia de las injusticias concretas -y no sólo a su lamento genérico-, aparece el único estudio del que tenemos noticia que verse sobre la

25 Aunque sea en letra pequeña, he de mencionar que el tópico de la etnopublicidad suele estar ausente de los grandes debates indigenistas. Sin embargo, hay un considerable corpus de evidencias sobre el racismo latente y patente en materias conexas -en especial, las de derechos de imagen, turismo, etnobiología y comercio justo-. También es cierto que algunas multinacionales de la publicidad han colaborado ad honorem y a través de sus filiales nacionales con organizaciones indigenistas, al igual que otras tantas han sido criticadas por estas últimas debido a su colaboración en los grandes proyectos etnocidas. Excepciones a la anterior regla pueden encontrarse en Survival, op. cit. (ver bibliografía) donde se mencionan ejemplos como la venta de un "gasóleo avanzado Shell", un carísimo -3 millones de francos- anuncio del Banque Populaire (Francia) con Yanomami venezolanos como gancho (*), The Body Shop y American Express. También pueden encontrarse referencias indirectas y dispersas en buena parte de los materiales indigenistas publicados en los últimos cinco años; en especial, en las críticas contra la utilización del atractivo turístico de los indígenas.

(*) No incluyo la foto que ilustra este artículo -unos auténticos Yanomami señalando un rótulo del mencionado Banco- porque proviene de un anuncio televisado y, repito, en estas notas me he limitado a la propaganda impresa en diarios y revistas.

Figura 21

Figura 22

Figura 23

publicidad y esté editado por una ong: el coordinado por Moreno Lorite (ver bibliografía) y sobre el cual no nos extendemos por analizar no la amerindiofobia sino el racismo en las imágenes de **negroafricanos** -tal es el modismo que emplea-. Asimismo, era de preveer que comenzaran a aparecer alusiones de tinte indigenistas puesto que los indígenas siguen encarnando los ejemplos más fotogénicos de la injusticia universal. Así, una ong adaptó levemente el motto oficial "Somos diferentes. Somos iguales" y basó su campaña de 1995-1996 en el lema "Diversidad de culturas. Igualad de derechos" (véase Figura 23). Un lema que se completaba con otros: comenzaron con "Trabajamos por el equilibrio entre los PUEBLOS" y, cuando la campaña publicitaria se aproximaba al segundo domingo de febrero -día que les asigna la Curia romana para su colecta parroquial de cada año-, terminaron con un sub-lema menos abstracto y más conocido: "Lo dicen en todas las lenguas: colabora con M.U.". En la primera fase se utilizaron símbolos escritos de diferentes culturas -alfabéticas e ideográmicas, entre éstas últimas un glifo maya- y en la segunda, en un claro aterrizaje populista, se recurrió a las socorridas fotos de mujeres de distintos continentes -entre ellas, una andina-.

Si en el ejemplo anterior se derivaba de lo abstracto a lo populista pero siempre dentro de la más hierática ortodoxia, en el siguiente podemos observar que se ha optado por la ironía (véase Figura 24). Simultáneamente -agosto/noviembre de 1995- a la campaña anterior y coincidiendo con la protesta mundial contra las pruebas nucleares francesas en los atolones del Pacífico, otra ong, lanzó un llamativo lema:

"Allá en las perdidas islas de los Mares del Sur aún se pueden ver costumbres propias de los pueblos más salvajes. [Sigue en letra más pequeña el siguiente texto:] No hay caníbales. Nadie lanza aquí lanzas emponzo-

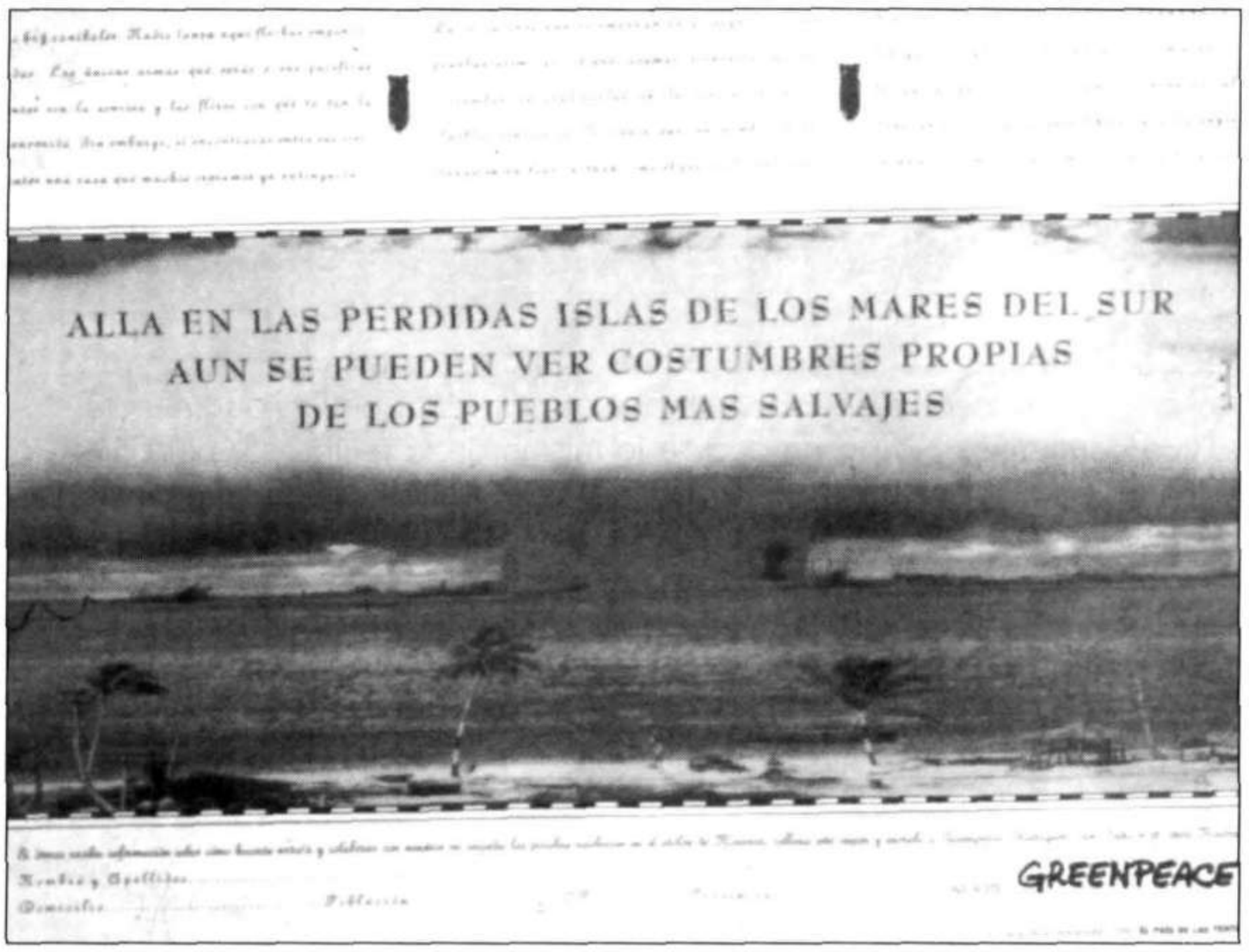

Figura 24

26 En una rara ocasión, un responsable de la Coordinadora de ONG's como Tomás Mallo (en el diario, escrito Mayo) se manifestó así: "Las televisiones están haciendo una utilización publicitaria de lo humanitario. Y no deja de ser un contrasentido apelar a lo humanitario y a la vez incitar al consumo". Por su parte un anónimo 'profesional de Televisión Española' declaraba en el mismo reportaje: "El dolor vende, para qué nos vamos a engañar" (véase El País, 20.febrero.1994). Efectivamente, es un contrasentido que el humanitarismo sirva para incitar al consumo pero hay más: hasta el humanitarismo se ha convertido en un objeto -y, como tal, proclive al consumo- y las ong's tienen su parte de responsabilidad en tan infame proceso. Todos sabemos que es difícil invertir el sentido de estos contrasentidos y aquestas cosificaciones pero los animalófilos y los anticonsumistas ya lo han intentado. La revista Adbusters -perteneciente a la Media Foundation, Vancouver- es pionera en este sentido; en la retina de todos están esas top models desnudas bajo el lema "Mejor desnuda que llevar pieles"; y, en un espectro más ampliamente anticonsumista, recordamos un calendario para 1994 en el que "los colores de Benetton son verde dólar; el perfume Obsession de Calvin Kline es 'obseso'; la botella de vodka significa 'resaca absoluta', y al payaso de McDonald's le tapa la boca una pegatina con la palabra 'grasa'" (El País, 23.diciembre.1993). Todavía estoy esperando que los humanófilos -demasiados de ellos, ay, también teófilos y éste es un contrasentido más- hagan algo parecido. Por ejemplo: difundir como grafía común la de Buffalo Vil -como ya hizo en los años ochentas Asfalto, grupo español de rock heavy-.

ñadas. Las únicas armas que verás a sus pacíficas gentes son la sonrisa y las flores con que te dan la bienvenida. Sin embargo, sí encontrarás entre sus visitantes una raza que muchos creíamos ya extinguida: La de quienes aún se empeñan en proseguir con las pruebas atómicas. Y que, además, tienen la curiosa costumbre de realizarlas en la tierra de otros. Pueblos venidos de Occidente que, en nombre de la disuasión nuclear, actúan como el peor de los salvajes".

Es posible que cualquier situacionista de los años 60s hubiera aplaudido este ejercicio de claro **détournement**: utilizar los estereotipos con los que se denigra a los indígenas para demostrar quiénes son los auténticos salvajes -en el lema hemos de olvidar aquello de "más salvajes" y, asimismo, la última frase del antecitado texto-. Por otra parte, como corresponde a una ong ambientalista, en el motivo gráfico no aparece indígena -ni humano- alguno. Ni, que sepamos, en el resto de la campaña española se hizo mención especial de los pueblos más directamente afectados por las pruebas nucleares, los indígenas polinesios habitantes del **fenua maohi** (Nación Maohi) (27).

27 Aunque el secretariado internacional de Greenpeace sí estuvo en estrecho contacto con la Ligue Polynésienne indépendante des droits de l'homme y con la red de ong's Hiti Tau, que agrupa a "25 organizaciones de base repartidas sobre una superficie igual a la de Europa" -al igual que, en un orden menos étnico, con el partido político independentista, el Tavini Huiraatira liderado por Oscar Temaru-.

2.3. Los antropólogos: ¿alternativa ó complemento?

Con harta frecuencia y siguiendo la estela de un estereotipo semiculto, los antropólogos hispanos han sido acusados de ofrecer una imagen arcaizante de los pueblos indígenas (véase Figura 25) y de admitir a regañadientes los procesos de cambio social y cultural -ó de negarse a examinar los epifenómenos adyacentes, ó de entender como epitelial todo lo que tenga que ver con el espectáculo-. Dejando aparte la justeza ó arbitrariedad de semejante sambenito, se hace constar en primer lugar que la inclusión de este parágrafo se debe a que la etnografía amerindia -entendida en el discurso anterior como pieza fundamental-, está documentada casi exclusivamente por los antropólogos -que, en este caso, deberían ser llamados etnógrafos-. En segundo lugar, es no menos obvio que, al menos a nuestro juicio, los materiales pertenecientes a la cultura del espectáculo no han sido compilados suficientemente por los etnógrafos del ámbito iberoamericano.

"Anthropologistsi Anthropologistsi"

Figura 25

Sin duda alguna, la preocupación por la imagen que unas culturas tienen de las otras conforma un corpus considerable dentro de la antropología contemporánea -pero insisto en que es un corpus de limitada aceptación en Iberoamérica-. No puede decirse lo mismo de la recíproca: bastantes de los publicistas sí conocen la teoría antropológica -aunque, demasiadas veces, sea entendida como el eslabón perdido entre la Sociología y la Psicología-. No obstante, como hemos visto a lo largo de estas notas, a sus 'creativos' no les sobrarían unas cuantas nociones de etnografía y de deontología indigenista.

Entiendo que la antropología debe tener algo que decir de un sector como el de la publicidad que conjuga investigación sobre los hábitos de consumo, impacto de la tecnología material y cierto poder clasificatorio sobre el estatus social. Ello por no mencionar la enorme importancia económica que ha adquirido en España (28). Y, dentro ó en la periferia de la antropología, con igual razón debe haber un espacio para la etnografía en general y para la amerindia en particular. De lo contrario, puede ocu-

28 En 1995, España fué el octavo país en orden a mayor gasto publicitario en medios convencionales. En 1997, -manes de los dragones asiáticos, Corea del Sur a la cabeza-, descendió al décimo puesto. Aún así, para 1998 se calcula que la inversión española en publicidad ascenderá a 680.400 millones de pesetas -casi cinco mil millones de US$-.

29 Los días 19 y 23 de febrero de 1997, aparecieron en el diario El País sendas noticias tituladas respectivamente "Los indios de EEUU 'desentierran el hacha de guerra' para defender sus raíces" y "Un agua de fuego llamada Caballo Loco. Los indios de EEUU, contra el uso caricaturesco de sus símbolos". No era la primera vez que este tipo de noticias aparecía en el mismo diario -la anterior noticia data de casi seis años antes, del 4.nov.1991-. El Anexo II reproduce facsimilarmente este último despacho y el reportaje del 23.II.97 -que incluye todos los datos publicados cuatro días antes y, además, los amplía-.

Figura 26

Figura 27

rrir que salten a la actualidad española temas como la no tan reciente campaña contra etiquetar un licor de malta con el nombre de Crazy Horse (29) y el etnógrafo ó antropólogo no tenga antecedentes ni opinión ni costumbre de entrar en tales debates -lo cual contribuirá a la marginación social de su disciplina y, lo que es peor, dejará el campo libre a las vulgarizaciones comunes cuando no a las aún más vulgares interpretaciones esotéricas-.

Desde 1986, los escolares de Ontario (Canadá) estudian los convencionalismos, los mensajes ocultos y, en definitiva, los entresijos de los media. Desde 1990, la "Medialogía" es parte del pensum británico. Nuestros antropólogos deberían tener algo que decir -al menos en etnopublicidad- cuando tales adelantos lleguen a Iberoamérica. Pero, de seguir a este bovino ritmo, sólo nos cabe esperar chanzas como la Barbie de Samotracia retratada en la Figura 26 (año 1979). Según reza el texto de este anuncio de **Playboy** publicado en la revista del mismo consorcio, "No hay demasiada gente aficionada a la antropología. Por eso nos dirigimos a usted, liberado, sin problemas y con ganas de viajar [..] aunque sólo sea por el curriculum, visitaremos el Museo de Antropología de México".

Es inevitable que los amerindios se vean asociados a los antropólogos; al igual que el racismo que enfrentan los primeros también es sentido especularmente por los segundos -el intrusismo de las ciencias sociales conexas, la omnímoda comprehensividad de la sociedad occidental, la aproximación vergonzante, la vulgarización maniquea y, last but not least, la indigencia presupuestaria, son sólo algunos de los síntomas que conforman el síndrome del "racismo antropológico"-, también la publicidad que utiliza a los indígenas repercute y se duplica contra los antropólogos. Por ello, no puede extrañarnos que, como refleja la Figura 27 (año 1995), puedan darse anuncios en los que el antropólogo es considerado como alternativa (aparente) al Ejército: "He's destroying his own rainforest. To stop him, do you send in the Army or an anthropologist?" (Está destruyendo su propia pluvisilva. Para detenerle, ¿enviaría Vd. al Ejército ó a un antropólogo?).

Por debajo ó por encima de la necesaria concisión y simplificación de este anuncio lo que subyace es una concepción peligrosamente instrumental de los antropólogos. So capa de presentarles como una alternativa a las soluciones de fuerza, se les hace coincidir objetivamente con los intereses de la Milicia -a la que también se la instrumentaliza no menos en beneficio de los mismos indígenas-. Lo más superficial es el paternalismo explícito: los indios amazónicos son víctimas de ellos mismos, ergo hay que salvarles de sí mismos. Pero de paternalismos ya se ha escrito bastante, así pues no vamos a insistir en él. Lo que, además, encontramos en este anuncio es que su paternalismo se sustenta en una amnesia que sólo atinamos a calificar como cósmica: ¿cuando, en toda la Historia, se ha utilizado al Ejército en defensa de los indígenas? -ergo la disyuntiva propuesta es falsa-.

Pero hay más: nadie duda de la existencia de la antropología aplicada y nadie puede dudar de los hipotéticos beneficios de una política indigenista que la tuviera en cuenta. Y nadie duda de que los antropólogos han servido en ocasiones a causas que eufemísticamente tildaremos de turbias. Pero nadie debe dudar de que esos eran las ovejas negras, exactamente las

mismas que acudirían como complemento -no como oposición- de una acción militar: las mismas en las que está pensando el anunciante. Para que ningún otro anuncio -ni parecido a éste último ni, sobre todo, similar a los examinados a lo largo de este artículo- caiga en parecidas y no tan sutiles tergiversaciones y, en especial, para que a los apóstoles del consumismo no les salgan tan baratos algunos de sus monaguillos, es para lo que precisamos desarrollar esto que, a falta de mejor término, hemos dado torpemente en llamar etnopublicidad.

DOUGLAS, Torin. *Guía completa de la publicidad;* H. Blume, Madrid; 1986; 224 págs. (1ª ed.: 1984).

MORENO LORITE, Carmen; VALDOVINOITT, Elena y PÉREZ GARCÍA, Gema. *¿Racismo en las imágenes?. Un método para el análisis de Imágenes fotográficas;* Sodepaz, Madrid; 1996.

PINO, Rafael del. *El anuncio verde;* Deusto, Bilbao; 1993.

RUESCAS, Francisco G. *Procedimientos y técnicas de la publicidad;* Prag, Madrid; 1966; 387 págs.

SURVIVAL. "Expertos publicitarios e indígenas", en *Revista Internacional de Survival International,* nº 32; 1993.

Anales del Museo de América, 5 (1997): 167-174

RELACIONES HISTORICO-ARTISTICAS ENTRE LA VENEZUELA COLONIAL Y EL REINO DE BOHEMIA (PAIS CHECO)

Pavel Stepánek

Cada estudio de las relaciones bilaterales entre dos países, sobre todo distantes y periféricos, plantea un problema metodológico. Si la cantidad de las mismas es mínima, no ocurre obviamente lo mismo con la calidad. Pensando en que se trata de relaciones no determinadas por un propósito oficial entre dos países que no pueden decidir sus destinos, ni determinantes, sino de aquellos que dependen de sus respectivos centros rectores, el problema se hace aún más complicado. Más que estatales, estas relaciones son eclesiásticas. Otro problema es si son directas, personales, o indirectas, si se realizan por medio de artefactos, y, finalmente, en qué dirección van (flujo y reflujo).

Entre Bohemia y la Venezuela colonial hay sorprendentes relaciones. Si olvidamos la muy posible presencia de bohemios en las huestes de los Welser, vemos que las primeras son indirectas (libros y mapas). Mis investigaciones en torno a los contactos artísticos entre dos zonas tan lejanas y distintas, aunque con un substrato de la cultura occidental, católica, como es Hispanoamérica de una parte, y la actual República Checa de otra, coinciden con la idea de Mario Briceño-Iragorry, que se opone a la «*vieja tesis de un país colonial distinto del país republicano*», contraponiendo la de «*un país nacional en formación*» ... pues tanto en la época colonial como en el siglo XX, siempre ha habido contactos con gente de otras latitudes que de alguna forma, la mayoría de las veces ha resultado positiva para el país al que se ha ido a trabajar, por aportar las experiencias y conocimientos adquiridos anteriormente en el país natal.

Un argumento fuerte, esclarecedor, contra la leyenda del obscurantismo colonial nos lo da, por ejemplo, una ojeada por las bibliotecas de la época, mientras que el siglo XIX sólo puede oponer excepcionalmente una variedad y riqueza tal como la colonial (Ildefonso Leal), entre 1633-1767. Sobre todo debido a la Compañía de Jesús hubo contactos directos con Praga no sólo en materia de misiones y misioneros checos, sino también a través de libros, no sólo de teología, sino de filosofía y otras ramas de la sabiduría humana. Eso se deduce a juzgar por la presencia del *Institutum Societatis Jesu*... publicado en Praga en 1705, por la Biblioteca del Colegio de San Francisco Javier en Mérida.

Hay toda una serie de libros de dos autores cuya vida y obra está ligada con Praga: en primer lugar el pensador y escritor polígrafo español, Juan Caramuel de Lobkowicz (1606-82), por su abuela de importante familia checa, y además, prior del monasterio de Emaús de Praga. Escritor prolífico —escribe sobre teología, musicología, gramática, filosofía, arquitectura, y una serie de libros científicos, especialmente su *Cursus Mathematicus,*

aparecido en 1667-68— «*fue un decidido adversario de las doctrinas aristotélicas y "uno de los primeros puentes de comunicación entre las corrientes modernas europeas y el ambiente científico español en lo relativo a cuestiones matemáticas, astronómicas y físicas". A él deben los colonos de Venezuela el conocimiento de las doctrinas cartesianas*». De Caramuel Lobkowicz también hubo un libro histórico titulado *Respuesta al Manifiesto del Reino de Portugal*. Otra obra suya presente en Venezuela fue la *Theologia Moralis Fundamentalis* (Francfort, 1654). A veces, sus libros sólo pueden identificarse como sus obras con cierta reserva por falta de títulos exactos y de nombre del autor, como en el caso de una Enciclopedia, de la biblioteca del Lic. Pbro. Francisco de Hoces y Camas, vecino de Mérida, año 1720, donde estaban los seis tomos de Caramuel, más su Tratado de Matemáticas. En su caso nos encontramos hasta con once tomos de Caramuel, además de su *Philosophia Rationale y Theologia Moralis*.

En segundo lugar, muy frecuente es también la obra del filósofo jesuita español Rodrigo de Arriaga que fue rector de la Universidad de Praga durante mucho tiempo. De este último contaron los colonos de Venezuela con el *Cursus Philosophicus* (Amberes, 1632), en la biblioteca del canónigo Luis Umpierez Lozano (Caracas), en 1718, donde también estaba su escrito sobre la Vida de Santo Tomás, y un volumen no especificado de tema teológico.

De la misma manera que encontramos en bibliotecas venezolanas del siglo XVIII libros publicados en Praga, también registramos la presencia de libros de temas venezolanos en las bibliotecas checas de los siglos XVII y XIX hasta los principios del siglo XX.

Así, una edición de José Gumilla, *Historia Natural,* en versión francesa, (Avignon, 1758), se encuentra en la biblioteca del Palacio de Breznice, en el Castillo de Krivoklát y el tercer ejemplar en el Museo Nacional de Praga. Esto por sí sólo indica que no es ninguna casualidad, e indica la curiosidad intelectual del ambiente checo.

En la capital del Reino de Bohemia hubo interés por el movimiento independista de América. Encontramos aquí dos ejemplares de la correspondencia del prócer de la Independencia de F. de Miranda con el general Dumourier (París, 1793). Uno se guarda en Mladá Vozice, otro en Konopiste. Evidentemente, el interés político perdura a lo largo del siglo XIX, pues en el Palacio de Klásterec se encuentra una selección de Simón Bolívar *(Bibliothek parlamentarischer Beredsamkeit oder...*, Leipzig, 1833) con el retrato grabado de Bolívar como "Dictador von Columbia". Este grabado, con el mismo letrero, está en las colecciones de la Galería Nacional de Praga. De Andrés Bello sólo hay una *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los Americanos,* ya tardía (París, 1908). En el mismo Museo Nacional siguen acumulándose libros sobre los principales protagonistas de la vida venezolana hasta bien entrado el siglo XX.

El libro del Abade Raynal en diez tomos, *Histoire Philosophique et Politique...* (Genéve, 1781), se guardan en la biblioteca de Olomouc donde también encontramos una edición de Walter Raleigh en latín: *Brevis et admiranda descriptio REGNI GVIANAE...* Norimberga, 1596?

El espacio que dedicamos a los jesuitas, se justifica plenamente también a la luz de las palabras del Premio Nobel Octavio Paz: «*es imposible*

comprender la conquista de América si se le amputa de su dimensión metahistórica: la evangelización.»

La obra de los checos en este campo desde tiempos remotos tiene cierta repercusión. Su presencia en América testimonia que no sólo las grandes naciones europeas marítimas, sino también las pequeñas en el interior del continente que podríamos llamar marginales, como el Reino de Bohemia, participaron de manera no del todo insignificante en la obra civilizadora que representaron las misiones en los países del ultramar.

De la provincia de Bohemia provienen muchos de los jesuitas que toman parte en dichas actividades. El primer grupo de jesuitas partió de Bohemia sólo en 1678. En total, a América se fueron unos 160 misioneros de los países de la Corona checa incluidos los germanoparlantes. Entre ellos había también hermanos legos (en total 30) o sacerdotes que aparte de su misión religiosa desempeñaban también otras actividades profesionales, ligadas a ésta, sobre todo farmacéuticos y arquitectos. Si no son protagonistas de las empresas constructoras en América, como los arquitectos Juan Kraus, Simón de Castro-Boruhradsky y Juan Roehr, por lo menos dejan algún testimonio de sus observaciones al escribir cartas a su patria, Bohemia, donde hasta hoy descansan. Escriben sea con fines de servicio —a sus superiores para transmitir sus experiencias— o para comunicarse son sus parientes y amigos. Gracias a ellos sabemos hoy mucho no sólo acerca de sus actividades sino también de su entorno vital y artístico.

Entre aquellos cuya correspondencia conservada nos depara sorpresas y ofrece muchos detalles ignorados hasta hace poco acerca de las relaciones existentes entre el Reino de Bohemia y Venezuela, es **Miguel Alejo Sabel** (en Venezuela se prefiere la versión alemana **Schabel**). Este pasó una parte de su vida *"inter Llanos"*, hoy Venezuela, y en las próximas islas caribeñas. En Venezuela sí se le conoce a Sabel, pero aún quedan muchos asuntos por aclarar. Los datos bibliográficos fueron dados a conocer por el *Diccionario de la Historia de Venezuela* (Polar).

Sabel, nacido en 1663 en **Chomutov** y muerto después de 1715, comienza su aventura americana en 1694, cuando partió hacia la Nueva Granada junto con otros siete checos. Sabel trabajó cuatro años en la región de **Casanare, Barinas** y **Apure**, entre los indios *achaguas*. Hacia 1698 visitó por primera vez Curaçao, de donde partió para Europa a fin de resolver lo relativo a su misión en esta isla. En 1703 viajó a Holanda y el mismo año estaba ya en Roma. A fines de mayo de 1704 partió de Amsterdam para volver hacia Curaçao, tocando primero en Bonaire y desembarcando en Venezuela. Es el único misionero checo de quien sabemos que cruza el océano más de una vez.

Durante esta estancia volvió a recorrer rápidamente la zona Apure-Barinas, que conocía desde su primer viaje, moviéndose por Venezuela. Al filo de junio y agosto de 1704 estaba ya de regreso en Curaçao. Con fecha de 23 de agosto del mismo año despachó a Roma un ***Diario*** hecho durante su viaje. Lamentablemente, se perdió por naufragio del navío en que iba, y en abril de 1705 el P. Sabel terminó una nueva Relación, que se refería a sus experiencias en los llanos de **Casanare, Apure** y **Barinas**, y en las islas adyacentes a Venezuela. La nueva relación se titula ***«1705. Noticias de América...»*** y fue publicada por la UCV en 1965.

En esta isla permanece ocho años hasta 1713, cuando fue llamado a Roma por sus superiores. La pista de este misionero, experto y conocedor de las lenguas indígenas, desaparece en 1715, cuando el destinatario de su Relación, el padre Tamborino comunicaba que Sabel había sido expulsado de la Compañía, sin conocerse las razones.

En su diario Sabel mostró más de una vez su sensibilidad para con hechos artísticos, y la vuelve a demostrar definitivamente en su interés de poner al alcance de la América española, la expresión estética de máxima calidad de las manufacturas checas de aquella época: el cristal de Bohemia, específicamente en su forma más noble, el cristal rayado. Ya en su viaje por los Llanos, Sabel distribuía entre otros regalos objetos de cristal de Bohemia.

Los documentos guardados en la República Checa comprueban que el invierno de 1700 y 1701 lo pasa de visita en el Colegio jesuita de Cesky Krumlov. Antes de volver a América, recibió tres docenas de copas de cristal de Bohemia talladas y tajadas por orden del conde J.C. de Eggenberg.

Tres años después, el 11 de febrero en Rotterdam, Sabel se dirige al regente del señorío de los Eggenberg en Cesky Krumlov pidiendo que se le suministren vasos y abalorios bien tallados de la fábrica de Vimperk. El misionero señala cómo el vidrio debe ser decorado para que encuentre aceptación en ultramar: ... «*Pido y ruego una cantidad de vidrio bellamente grabado, así como una cierta cantidad de granos de vidrio o sea abalorios* ***para mis indios,*** *a los cuales regresaré si Dios quiere*».

Aunque, sin embargo, no tenemos fuentes documentales para afirmar que se hubieran realizado los proyectos, para los cuales incluso el propio misionero trazó un mapa de transporte. Lo más importante que nos queda de la correspondencia de Sabel es, sin embargo, una lista adjunta a la carta que es francamente sensacional, titulada en latín *Catalogus Vitrorum.* Este catálogo es una explicación de la forma que habían de tener los productos de vidrio destinados al mercado hispanoamericano. Schabel recomendaba que las copas llevaran talladas o dibujadas las figuras con trajes españoles típicos, que revistieran leyendas o inscripciones en español, motivos populares, figuras de santos, las varias Marías (desde la del Pilar de Zaragoza, hasta la Señora de Guadalupe Mexicana o la de la Nueva Granada), muestras de la flora y fauna americanas, al igual que de minerales, etc. Aparte de las Virtudes aparecen los signos del zodíaco, los cuatro elementos y escenas de las más diversas actividades humanas como la caza, la pesca, etc., que quizás podemos entender en su dimensión simbólica.

A los jesuitas está ligado también el otro caso de las relaciones indirectas: la introducción casi masiva en la iconografía colonial latinoamericana del santo que acababa de ser canonizado en 1729: **San Juan Nepomuceno.**

Se trata de un santo checo que fue martirizado por el rey Wenceslao IV en 1393, por no haberle revelado el secreto de la confesión, de lo que se confesaba su mujer, la reina Sofía. La beatificación de Juan fue celebrada en Praga ya en toda Bohemia en 1721 con fiestas pomposas. Como relator del proceso de canonización fue designado el cardenal español Alvaro Cienfuegos. Curiosamente, la petición de Praga fue respaldada por una demanda procedente de la Nueva España - México, para que se permitan

celebrar las honras y la misma, pues el culto al beato Juan fue limitado sólo a los países de la Corona de Bohemia, el Imperio Romano Germánico y en general los países habsburgos. Se decidió proceder a la canonización según la bula papal del 19-III-1729. La ceremonia se llevó a cabo en la basílica de San Juan de Laterano el día de San José, o sea el 19 de marzo de 1729. Su fiesta se celebra el día 16 de mayo.

El principal foco de su culto fue la Catedral de Praga, donde está enterrado; luego, la ciudad natal de Juan, Nepomuk y otros sitios más: en total son casi trescientas iglesias y capillas, y un sinnúmero de imágenes esculpidas por todas partes, así como de pinturas que decoraban otras iglesias y capillas.

Me limitaré a indicar que algunos libros, principales fuentes de la difusión del culto del santo checo, aparecen en lengua española en Venezuela (aunque libros en latín también eran asequibles). Sabemos que una *Vida* de San Juan Nepomuceno estaba en la biblioteca de José de Oviedo y Baños, aunque no sabemos a ciencia cierta cuál fue. Quizás fue aquella fundamental en la difusión del culto de San Juan Nepomuceno en América Latina, el libro de Fr. Ma. Galluzzi, S.J., *Vida de el Glorioso San Juan Nepomuceno, Canónigo de la Metropolitana de Praga. Protomártir del sigilio de la Confesión.* México 1733.

El interés por el culto de San Juan Nepomuceno tal vez se pueda explicar por el hecho de que los misioneros quizás difundían el culto del santo de su lejano país, para contrapesar o equilibrar de esta manera la añoranza que a pesar de todo les deprimía en su soledad de las lejanías.

Desde su canonización en 1729 comienza una rápida propagación de su culto, pues los jesuitas lo toman como patrono suyo, del secreto de la confesión y de la buena fama. Sus cuadros y esculturas aparecen por toda la Venezuela colonial, tanto eclesiástica como en los despachos de los abogados, a quienes se les ponía ante los ojos también como modelo de guardar el secreto.

Entre las iglesias de Caracas, lo encontramos en *Altagracia* con un angelito que es una continuación del dios Harpócrato. El mismo motivo iconográfico lo encontramos en la iglesia de *San Francisco* (retablo lateral de la Inmaculada Concepción), así como en la iglesia del *Niño Jesús de Petare, en forma más simple*. Entre los cuadros que extendieron la idea del santo de Praga, quizás el de mayor calidad es el que está en la quinta de Anauco *(Museo de Arte Colonial),* de finales del siglo XVIII, obra en estilo rococó tardío. Una réplica del mismo existe en la *colección de C. Romero* en Caracas. También en la *sacristía de la catedral* encontramos una media figura, entre los santos que decoran el retablo aquí situado y terminado en 1756. En la sacristía la imagen del santo debía recordar a los sacerdotes, uno de sus principales deberes: el secreto de la confesión. También hay una serie de representaciones en la pintura popular, como las de Duarte. Otros ejemplares hay en la colección Zingg.

En la lectura del informe del obispo Martí encontramos referencias acerca de la presencia de pinturas y esculturas dedicadas a este santo, lo que aclara la difusión del culto, aunque las obras por él mencionadas no se

conservan. Muestra hasta qué punto el santo checo se hizo presente en un país tan distante del lugar de su vida y muerte, Praga.

Otro caso de las relaciones indirectas es el culto del Niño Jesús de Praga en Venezuela, en el pueblo de **Aguas Calientes,** cercano a Mariara, en el Estado Carabobo, donde se conservó un culto de lejano y antiguo origen al Niño Jesús de Praga. Tenemos que distinguir entre el culto a esta variante concreta, del culto general al Niño Jesús que es de tradición más antigua y generalizada. La expansión del culto al Niño de Praga fue facilitada por el anterior culto del Divino Jesús, corriente en la América Hispánica. El nuevo culto se difunde sobre todo gracias a la orden de los carmelitas, quienes lo crearon y fomentaron en la capital checa. La fiesta al Niño Jesús de Praga, datada supuestamente desde hace unos doscientos cincuenta años, llevada de España a Venezuela, a los valles de Aguas Calientes, consiste en una fiesta popular por los días de Navidad en la que participaba desde el más viejo al más joven del pueblo. También se celebra en varios pueblos de Venezuela, especialmente en las costas de **Chiao,** cerca de Choroní, en **El Limón,** en **San Joaquín** y en las montañas cercanas a Boconó, en **San Miguel.**

La estatua del Niño Jesús de Praga en Venezuela está acostada en su lecho de paja, (esta variante, como veremos, no se da en el Niño Jesús de Praga), cerca de los músicos: varios cuatros, un furruco, una botijuela, una charrasca.

El culto del Niño Jesús de Praga, también tiene su base en una estatuilla de cera de procedencia española, traído a Praga por la dama española María Manrique de Lara que se había casado con el príncipe checo Vratislav de Pernstein (Pernestán), futuro canciller del Reino de Bohemia, en 1555. Esta mujer era hija de Don García Manrique de Lara y tenía parentesco con la vieja familia castellana de los Hurtado de Mendoza.

Después de haber observado las relaciones cuyo móvil fue casi exclusivamente religioso, ahora queda un ejemplo «civil» y, además, un reflujo: la visita a Praga en vísperas de la desaparición de la colonia, en 1785, nada menos que del prócer de la Independencia, Francisco de Miranda. La conocemos ante todo gracias a su monumental *Colombeia,* ese *"milagro documental de Venezuela"*. A veces ni siquiera se recuerda la carta, pero fue importantísima su visita a Praga, atravesando Bohemia, al viajar desde Sajonia a Viena. Aunque el entonces Reino de Bohemia formaba parte del Imperio Austríaco, y Miranda se quedó en Praga sólo unos días, su testimonio es importantísimo por la cantidad de observaciones y por haber registrado algunas realidades que nos ayudan a comprender la época.

Todos los monumentos visitados o vistos por Miranda merecerían un comentario detallado, con fechas en lo posible exactas acerca de su historia, arquitectos, artífices, etc., según el estado actualizado de conocimientos. O sea, dicho en otras palabras, se trataría de confrontar lo visto por Miranda con lo existente y lo que cada visitante de Praga puede volver a ver. Es un tema que daría para un libro pero es demasiado extenso para una ponencia.

Parece que Miranda, siendo un hombre plenamente entregado a los ideales de la Ilustración, con todo su racionalismo simplificador, y por lo consiguiente, neoclásico, no disfrutó tanto de la Praga barroca, como lo tes-

timonia entre otras cosas, su mención acerca del puente Carlos: «*puente muy grande, adornado o más bien sobrecargado con más de cien imágenes, aunque en realidad sólo hay treinta y dos*». Sin embargo, tenemos que tomar en cuenta que no habla el propio Miranda, sino su secretario, el inglés protestante Smith. Miranda fue visitante asiduo de las bibliotecas más importantes, donde incluso discutió con uno de los bibliotecarios la posible independencia de América.

Aunque no puede compararse con sus estancias en Grecia o en Rusia, sí es un testimonio importante del conocimiento del lejano país, el país checo, por un venezolano en vísperas de la caída de la colonia.'

Anales del Museo de América, 5 (1997): 175-180

CINCO OBRAS DEL PINTOR CARAQUEÑO JUAN PEDRO LOPEZ EN CANARIAS

Carlos F. Duarte

La primera exposición de la obra del pintor, escultor y dorador Juan Pedro López (1724-1787), organizada por el historiador del arte venezolano Alfredo Boulton, en el Museo de Bellas Artes de Caracas en agosto de 1963, permitió conocer el nombre de este artista caraqueño del Período Hispánico, cuya obra era hasta entonces, igualmente desconocida. Seguidamente, el mismo historiador publicó el primer tomo de su Historia de la Pintura en Venezuela (1), en el que incluyó un estudio del artista, una lista de sus obras identificadas y un extenso catálogo documental. Desde aquella importante publicación han transcurrido ya treinta y un años, durante los cuales han aparecido innumerables lienzos del artista, así como muchos otros documentos sobre su vida y obra.

Por mi parte, en el año de 1970, identifiqué a López como autor del modelo que sirvió al fundidor canario Luis Antonio Toledo, para hacer la célebre estatua de La Fe, que aún corona la torre de la Catedral de Caracas (2). Dicho descubrimiento hizo que se conociera un testimonio documentado de su trabajo como escultor. En el mismo año, publiqué otro documento referente a la hechura de un juego de manos para adaptar la imagen de Nuestra Señora de la Concepción, de la misma Catedral, a la advocación de la Candelaria (3). A continuación expuse varios testimonios de su trabajo como dorador de varios retablos, y como autor de la escultura de San José que pertenece a la misma cofradía de la Catedral (4). Luego, presenté los documentos referentes a la construcción del retablo de la Sacristía Mayor de la Catedral caraqueña, en los que se precisaba la fecha de varios cuadros que allí se hallan y que Boulton ya le había atribuido (5). Asimismo, en 1974, di a conocer dos cuadros más del maestro, uno fechado y firmado que representa el Calvario, según una composición de Rubens, y otro de San Cristóbal, que fue pintado para ser colocado al pie de la torre de la Catedral, donde permaneció hasta no hace mucho, circunstancia por la que fue posible identificarlo con su recibo original (6). Igualmente, con motivo de la investigación exhaustiva que realicé sobre el tallista y ebanista canario Domingo Gutiérrez (1709-1793) (7), surgieron cincuenta y cinco nuevos documentos sobre López que publiqué con motivo del bicentenario del nacimiento del insigne humanista don Andrés Bello, nieto del pintor (8).

Actualmente, todos estos documentos aparecidos a través de los años, los he reunido en un catálogo que forma la ficha biográfica de López y que a su vez formará parte del Diccionario Documental de Pintores, Escultores y Doradores del Período Hispánico Venezolano, que va a publicarse próximamente (9).

Ahora bien, antes de conocerse la identidad del pintor, y como la inmensa mayoría de los cuadros de López carecen de firmas, los conocedo-

1 Boulton Alfredo. Historia de la Pintura en Venezuela. Tomo I. Caracas 1964.

2 Duarte, Carlos F. El Autor de la Estatua de La Fe. Boletín Histórico de la Fundación John Boulton, nº 30. Caracas 1970.

3 Duarte, C.F. Historia de la Orfebrería en Venezuela, p. 218. Monte Avila Editores. Caracas 1970.

4 Gasparini, G. y Duarte C.F. Los retablos del Período Colonial en Venezuela. Caracas 1971.

5 Duarte, C.F. Historia y Origen de varias obras atribuidas a Juan Pedro López. Introducción de Alfredo Boulton. Boletín Histórico de la Fundación John Boulton. Caracas 1972.

6 Duarte C.F. y Gasparini, G. Arte Colonial en Venezuela. Caracas 1974.

7 Duarte, C.F. Domingo Gutiérrez, el Maestro del Rococó en Venezuela. Ediciones Equinoccio. Universidad Simón Bolívar. Caracas 1977.

8 Duarte, C.F. Juan Pedro López (1724-1787). Contribución al conocimiento de su obra artística. Ediciones de la Asociación Venezolana Amigos del Arte Colonial. Caracas 1981.

9 Esta publicación estará patrocinada por la Fundación Galería de Arte Nacional y la Fundación Polar de Caracas.

Fig. 1. Juan Pedro López, Inmaculada Concepción. Fechada 8 diciembre 1775. Oleo sobre tela 1,95 x 1,26. Colección Asociación Venezolana Amigos del Arte Colonial, Caracas.

Figura 2

res y coleccionistas que poseían obras suyas, llegaron a pensar que se trataba de lienzos de algún pintor mexicano. En varias ocasiones se mencionó el nombre de Miguel Cabrera (1695-1768), por la afinidad de estilo que indudablemente se halla en la obra de ambos. Después de haberse identificado la obra de López, a través de recibos, cuadros firmados y por comparación de estilo, se aclaró su manera de trabajar, las fórmulas y soluciones de sus composiciones, marcando diferencias y características individuales que hoy hacen fácil el reconocer su autoría en cuadros no firmados.

Juan Pedro López nació en Caracas en 1724 siendo hijo de padres canarios, naturales de la isla de Tenerife. Casó con doña Juana Antonia de la Cruz Delgado, también de origen canario, de quien tuvo trece hijos. Su casa y taller estaba situada en el callejón de la Merced, a espaldas del convento del mismo nombre. Precisamente, la esquina donde vivía, actualmente esquina de la Luneta, fue llamada en su tiempo "esquina de Juan Pedro López". Trabajó en varias obras conjuntas con el dorador Pedro Juan Alvarez Carneiro, su compadre, y con el tallista Domingo Gutiérrez, quien hizo varios marcos y retablos donde se incluyeron obras suyas.

Su copiosa producción, con temas basados en grabados y en la que no es de descartar la intervención de un equipo de ayudantes, fue casi toda de género religioso. Se sabe que pintó algunos retratos, de los cuales sólo se conoce el de la fundadora del Convento de Carmelitas Descalzas de Caracas, hoy en el Museo de Arte Colonial. También destacó como escultor así como en su profesión de dorador, habilidad que desarrolló dorando los retablos que construyó el mismo Gutiérrez y los hermanos Tomás y Martín de Ordozgoiti para la iglesia de San Francisco o para la Catedral de Caracas. López falleció en esta misma ciudad en 1787 y fue enterrado en la iglesia del convento de la Merced.

Sobre su formación artística es poco lo que puede decirse, salvo que es lógico pensar que en un comienzo se formara con algún pintor activo en Caracas. Por otra parte no sería aventurado suponer algún viaje a México para frecuentar el taller de un artista consagrado como el mismo Cabrera. De allí se explicaría la influencia de este último sobre su obra y su formación, ya que existe una gran división de concepto y de estilo entre su trabajo y el de los pintores caraqueños anteriores o contemporáneos a él.

En su pintura pueden resumirse algunas características principales como la representación de las telas en forma acartonada, el brillo pastoso de las joyas, la construcción de los rostros y manos de los santos, los cuales recuerdan los de las imágenes de bulto. En los rostros de las vírgenes es característico la línea recta del cuello que lo une a la cabeza, siempre al lado izquierdo del espectador. Las narices son rectas, en forma de medio cilindro, acentuada por una luz pastosa que la recorre. Los párpados de los ojos son anchos y bajos. Una luz marcada se nota en la ojera, partiendo del lagrimal hacia abajo, otra en la comisura a un lado de la boca, o sobre el labio superior y sobre un costado del mentón. Las manos son alargadas y el índice por lo general está abierto y separado del resto. Los Niños Jesús tienen hombros estrechos y cabezas grandes con doble barba. Las estrellas de las aureolas tienen rayos que parten de un pequeño centro pastoso y están formados por una fina y única pincelada, igualmente pastosa. Las carnaciones están realizadas a base de rosados apastelados. Los querubines, especialmente los que acompañan la iconografía de la Inmaculada, responden a

Figura 3

Figura 4

fórmulas definidas y repetitivas. Son particulares los que tienen la cara vista en escorzo las cuales presentan, por lo general, una deformidad y ciertos rasgos negroides. El colorido es armonioso, fuerte y agradable, derivado del espíritu rococó, generalmente combinando los rojos y el azul cerúleo, en trajes y mantos, sobre fondos amarillos ocres muy pálidos mezclados con nubes grisáceas.

La obra de López fue muy apreciada en su tiempo por ser el pintor caraqueño más destacado de la segunda mitad del siglo XVIII. Por ello se entiende su popularidad y la demanda de su trabajo. Así como sucedió con los encargos de platería que se mandaron desde Venezuela a las Islas

Figura 5

Figura 6

Canarias no sería descartable pensar la misma situación con los cuadros de López. El mismo ir y venir de los funcionarios de la corona o de los inmigrantes que regresaron a su lugar de origen debieron llevar consigo pequeñas obras de devoción personal. Esto parecería explicar la presencia de dos pequeñas Inmaculadas que se hallan hoy en Tenerife. Una de ellas pertenece actualmente al Departamento de Historia del Arte de la Universidad de La Laguna, aunque procede originalmente de la iglesia de Santa Catalina de Tacoronte, al norte de la isla; y la otra a la Familia Madan, en Santa Cruz de Tenerife. Ambos cuadros fueron registrados por el Profesor Domingo Martínez de la Peña como obras mexicanas debidas a los pinceles de Miguel Cabrera (10).

Se trata de dos Inmaculadas derivadas del tipo popularizado por Antonio Palomino. Están pintadas sobre pequeñas tablas de madera de cedro y pueden fecharse alrededor de 1775. En el caso de la Inmaculada de la Universidad (28 x 17 cms) la tabla debió formar parte de una puerta de un nicho ya que al dorso conserva rastros de una decoración pintada. Lamentablemente, la decoración que la enmarcaba, sobre la misma tabla, muy seguramente a base de pastas en relieve, esgrafiadas, en estilo rococó y hojilladas en oro, ha desaparecido. El contorno irregular de la imagen pintada así lo indica.

La segunda, o sea la de la Familia Madan, (27 x 22 cms) está enmarcada por un hermoso marco irregular, tallado en cedro y dorado, de estilo rococó, el cual es obra segura del tallista Domingo Gutiérrez. Este marco guarda estrecha relación con uno semejante que enmarca también una obra de López que representa a Nuestra Señora del Rosario y que se conserva en el Museo de Arte Colonial de Caracas.

Estas dos Inmaculadas son versiones más pequeñas de las que se conocen hasta ahora. Se relacionan con otra un poco más grande titulada "Inmaculada Concepción Santa María de la Paz" (36 x 27 cms) que se halla en el Museo de Arte Colonial de caracas; con otra que forma parte de un conjunto de imágenes reunidas en un solo cuadro, de la colección de los Sucesores de Alberto Rodríguez Santana; con otra de mayor tamaño, propiedad del que esto escribe; con otra muchísimo más grande que fue pintada y fechada en 1775 para el Convento de la Inmaculada de Caracas, hoy en el mismo Museo de Arte Colonial y por supuesto con la más grande de todas que fue pintada para el retablo de la Sacristía Mayor de la Catedral.

Ahora bien, en la Exposición de Arte Hispanoamericano en Canarias (11) se expuso la Inmaculada de la Universidad, con la misma atribución dada por el profesor Martínez de la Peña (12). Asimismo, se expusieron dos de los trece cuadros que se hallan hoy en el convento de clausura de San Pedro Apóstol y San Cristóbal, en Garachico, y que se sabe positivamente proceden de Caracas y fueron llevadas allí por siete monjas franciscanas que habían sido exclaustradas en 1887 (13). Estos cuadros ya habían sido detectados hace algún tiempo por la Profesora Elizabeth Becerra Ortiz quien los estudió en su trabajo "Patrimonio artístico del Convento de Monjas Concepcionistas de caracas (1637-1834) (14).

Los dos cuadros procedentes del convento fueron presentados en la exposición con la atribución a Juan Pedro López, hecha por la Profesora Becerra (15). Uno de ellos representa a Santa Apolonia que está pintada

10 Martínez de la Peña, Domingo. Pinturas Mexicanas del Siglo XVIII en Tenerife. Anuario de Estudios Atlánticos. Madrid-Las Palmas Nº 23, 1977 pp. 595-596.

11 Exposición celebrada con motivo del Seminario Diocesano de La Laguna, del 4 de Mayo al 12 de Junio de 1992.

12 Martínez de la Peña, op. cit.

13 Diez de estos cuadros, con marcos típicos venezolanos, pertenecen a distintos autores anónimos. Uno de ellos, la Virgen del Rosario, óleo sobre madera, es de un seguidor de Francisco José de Lerma y otro, Nuestra Señora del Rosario con el Niño y una manzana, óleo sobre tela de la Escuela de los Landaeta, con marco de la Escuela de marquetería de Caracas. Los otros temas son: La Virgen del Socorro de Valencia, Nuestra Señora de Guía, ambos pintados sobre madera, con marcos de recorte esgrafiados y dorados; la Dolorosa, con moldura pintada y dorada; otra Dolorosa sobre tela, con marco de recorte y cenefa, pintado al temple con los símbolos de la Pasión; una Flagelación de Cristo sobre madera; un Nazareno sobre madera con moldura pintada de rojo y dorada; un San Jacinto, sobre tela, con marco de recorte pintado y dorado, con un escudo en el copete; y una Presentación del Niño al Templo, sobre madera con cañuela pintada de verde, perteneciente a una serie de la cual se hallan dos cuadros más en Caracas.

14 Trabajo presentado en el Congreso Internacional de Monacato Femenino en España, Portugal y América (1492-1992), celebrado en la Universidad de León el 7 de octubre de 1992.

15 Catálogo Arte Hispanoamericano en Canarias, 1992.

Figura 7

Fig. 8:Juan Pedro López. Inmaculada Concepción. Santa María de la Paz. Segunda mitad del siglo XVIII. Oleo sobre tela 36 x 27 cms., Colección Asociación Venezolana Amigos del Arte Colonial.

sobre una tabla de madera de cedro (18,3 x 13,5) y conserva su marco original "de recorte", esgrafiado y dorado. En este cuadro aparecen los rasgos típicos de López antes descritos. Destacan particularmente el corte recto del cuello y la mano de dedos alargados con el índice separado del resto. Este tema ya lo había tratado López, de manera magistral en otra pequeña tabla que se exhibe en el Museo de Arte Colonial de Caracas (20,5 x 15).

Figura 9

Figura 10

Figura 11

Variante del mismo tema, y que puede asimismo atribuirse a López, es otra tabla que también se halla en el mismo convento de Garachico, la cual está enmarcada con una moldura original, pintada al temple en rojo, con las esquinas en amarillo. Aunque aquí la figura es tratada de manera diferente, persiste el colorido, la manera de hacer los bordados del corpiño y de las joyas, así como la construcción del rostro y de las manos. El único particular atípico es la postura de la cara, volteada de tres cuartos hacia el lado izquierdo del espectador; posición que también se halla en una Santa Bárbara, tratada de la misma manera, cuyo modelo parece ser el mismo, a excepción de los atributos, que perteneció a la puerta de un nicho, hoy en la colección de Ana Teresa Machado de Romero, en Caracas. Es interesante notar también que la decoración del marco se relaciona estrechamente con la decoración de los marcos de dos obras que fueron del Convento de Carmelitas de Caracas, hoy en el Museo de Arte Colonial de Caracas.

Es de señalar, que viendo estas tres versiones de Santa Apolonia se diría que éstas sirvieron de pretexto para realizar retratos, que podríamos aventurar a suponer de algunos familiares del pintor.

La otra de las obras presentada en la Exposición de Arte Hispanoamericano fue el Tránsito de la Virgen, también pintado sobre madera (42 x 32,5 cms), cuya composición indudablemente debió ser tomada de un grabado. Se halla enmarcada con marco de recorte, pastas en relieve y esgrafiados, todo hojillado en oro. La composición repite, con algunas variantes, la versión de un lienzo perteneciente a la Iglesia de San Francisco de Caracas, el cual forma parte de cuatro cuadros donde se relatan las escenas de la Vida de la Virgen. Allí aparecen los innumerables rostros de los apóstoles así como el de la mujer al pie de la cama, los cuales se repiten en varias escenas del Calvario, del Pentecostés o de los Misterios del Rosario que fueron pintados para el convento de San Jacinto de Caracas.

No deja de ser curioso e interesante encontrar hoy cinco obras importantes del pintor caraqueño más destacado de la segunda mitad del siglo XVIII, precisamente en Tenerife, donde habían nacido sus padres y abuelos, y que por un azar del destino han retornado a las fuentes de su origen.

ACTIVIDADES DEL MUSEO DE AMERICA EN 1997

INDICE

1. ACTIVIDADES DIRIGIDAS A IBEROAMERICA
1.1. Cursos desarrollados en Iberoamérica
1.2. Actividades desarrolladas en España

2. CURSOS DE FORMACION SOBRE AMERICA
2.1. Aulas de Estudios Americanistas
2.2. Seminarios de Estudios Americanos
2.3. Cursos organizados por la Asociación de Amigos del Museo de América (ADAMA) en colaboración con el Museo

3. ACTIVIDADES DE DIFUSION CULTURAL SOBRE AMERICA
3.1. Ciclos de conferencias (enero-diciembre 1997)
3.2. V Ciclo de Folklore Iberoamericano
3.3. Día Internacional de los Museos (18 mayo 1997)

4. ACTIVIDADES DIDACTICAS SOBRE AMERICA
4.1. Visitas guiadas
4.2. Edición de un desplegable informativo
4.3. Aula Iberoamericana
4.4. Taller infantil "Aventura por América"
4.5. Teatro de marionetas
4.6. Teatro de sombras
4.7. Escuela de verano
4.8. Ruta Quetzal

5. EXPOSICIONES
5.1. Imágenes de Potosí
5.2. Pinrtura contemporánea de El Salvador
5.3. La imagen histórica de Antigua Guatemala, Patrimonio de la Humanidad
5.4. El milagro del Tepeyac
5.5. Guatemala: Arte contemporáneo
5.6. Joyas del vestuario teatral mexicano: Arte de la ilusión
5.7. Préstamos

6. PUBLICACIONES

7. GUIAS VOLUNTARIOS

8. ACTIVIDADES VARIAS
8.1. Curso "Cooperación cultural para el desarrollo", organizado por el CEDEAL
8.2. Curso "Gestión de exposiciones: tramitación, embalajes y seguros", organizado por la Dirección General de Bellas Artes
8.3. Ciclo de tres conferencias "Guatemala: Arte contemporáneo", en colaboración con la Casa de América

1. ACTIVIDADES DIRIGIDAS A IBEROAMERICA

1.1. Cursos desarrollados en Iberoamérica

Cursos de una semana de duración, organizados por el Museo de América en colaboración con la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) a través de sus Centros de Formación que el I.C.I. tiene en Iberoamérica, dirigidos a profesionales de alta cualificación con cargos directivos en sus respectivos países.

Curso "Política y Gestión de Museos" (noviembre 96) en la ciudad de Antigua Guatemala con asistencia de 25 profesionales en su mayor parte directores de Museos de diferentes países iberoamericanos. Profesores: Paz Cabello Carro, Araceli Sánchez Garrido, Nieves Sáenz Gracia y Andrés Escalera Ureña.

Curso "Patrimonio Cultural y Turismo" (mayo 1997) en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), con asistencia de 55 profesionales de doce países iberoamericanos con cargos de responsabilidad relacionados con el Patrimonio Histórico-Artístico, los Museos y el Turismo. Profesores: José Luis Jordana Laguna (Museo, Sociedad y Turismo: problemática y posibilidades), Blas Esteban Barranco (El fenómeno turístico: estructuras, organización y funcionamiento) e Isidoro Moreno Navarro (Patrimonio Cultural, identidades y turismo).

Curso "Política y Gestión de Museos" (octubre 1997) en la ciudad de Cartagena de Indias (Colombia) con asistencia de 43 profesionales, con temática similar al realizado en Antigua Guatemala. Profesores: Benigno

Pendás, Isabel Cabrera, Mª Luisa Ferrer, Ana Verde Casanova, Andrés Escalera Ureña y José Luis Jordana Laguna.

1.2. Actividades desarrolladas en España

Curso "Museología y Museografía Americana" (marzo 1997) de dos semanas de duración organizado, mediante convenio, por el Museo de América en la Universidad Internacional de Andalucía en la Sede Iberoamericana de La Rábida (Huelva) dirigido a profesionales iberoamericanos y españoles interesados con los temas americanos. Profesores: Paz Cabello Carro (Areas Estructurales de un Museo y su Normativa), Félix Jiménez Villalba (Americanismo y Museo de América), Araceli Sánchez Garrido (Area de Investigación), Concepción García Sáiz (La Exposición), Nieves Sáenz Gracia (Area de Documentación), Andrés Escalera Ureña (Area de Conservación), Ana Verde Casanova (Museo y Museología) y José Luis Jordana Laguna (Area de Difusión).

III Curso: "El Museo y su entorno: Patrimonio Cultural y Aprovechamiento Turístico" (noviembre 97) de un mes de duración, dentro del Programa de Formación para Iberoamérica, que promueve el Ministerio de Educación y Cultura, se ha desarrollado en el Museo de América este Curso (120 horas) dirigido a profesionales de la cultura y el turismo ligados a museos e instituciones gestoras del patrimonio, tanto de Iberoamérica como de las Comunidades Autónomas del Estado español, con el objeto de trasmitir la experiencia española en gestión del Patrimonio Cultural con vistas al aprovechamiento turístico. Se desarrolla en cuatro módulos:

- Patrimonio Cultural y Turismo (Coordina: Manuel Ortuño).

- Patrimonio, Identidades Culturales y Turismo (Coordina: Isidoro Moreno Navarro).

- Patrimonio histórico. Museos y Medio Ambiente. Aspectos jurídicos (Coordina: Manuel Fernández-Fontecha).

- Museo, Sociedad y Turismo: problemática y posibilidades (Coordina: Carmen Prats i Joaniquet).

Estancias en España, en el Museo de América, dirigidas a profesionales de Museos de Iberoamérica con tres meses de duración cada una.

- "Museología y americanismo" (2 plazas). Primera edición: octubre-diciembre de 1997. Segunda edición: abril-junio de 1998.

- "Conservación y restauración de textiles americanos" (1 plaza): abril-junio de 1998

2. CURSOS DE FORMACION SOBRE AMERICA

2.1. Aulas de Estudios Americanistas

Cursos dirigidos a alumnos de doctorado, investigadores y especialistas en culturas americanas, así como a profesionales que, por diferentes razones, estén interesados en los respectivos temas.

"Colorantes y procedimientos prehispánicos en la tintorería indígena actual. América Central y Andina" (febrero 97).

Profesora: Ana Roquero. Especialista en colorantes y técnicas textiles.

Curso organizado en colaboración con la Asociación de Amigos del Museo de América (ADAMA).

- Negro, siena y pardo azulado. El empleo de taninos en combinación con arcillas ferruginosas.

- Rojo, violeta y amarillo. Tintes que se fijan con el recurso de un mordiente.

- Añil y púrpura. Colorantes que se fijan mediante un proceso de oxidación-reducción.

- Procedimiento de teñido por reserva. Técnicas de amarrado en urdimbre y trama. Técnicas de amarrado en el tejido acabado.

- Colorantes de ida y vuelta. El comercio de materias tintóreas y paños teñidos, entre Europa y América, durante la Colonia.

"II Curso: Fuentes del conocimiento de América. Aproximaciones disciplinarias" (marzo 97)

- Afrontar la escasez: El estudio de la América Prehispánica. (Alfonso Lacadana García-Gallo, Universidad Complutense, Madrid).

- El indio evanescente: El estudio de la América Colonial. (José Luis de Rojas y Gutiérrez de Gandarilla, Universidad Complutense, Madrid).

- La astronomía como fuente: El universo mesoamericano. (Elena Ortiz Gracia, Universidad Autónoma, Madrid).

• La etnología aplicada al estudio de los Códices. (Maarten R. Jansen, Universidad de Leiden, Holanda).

• El arte como fuente de la historia. (Juan José Batalla Rosado, Universidad Complutense, Madrid).

"Proceso de estudio y conservación en metales americanos" (abril 97).

Curso organizado en colaboración con la Asociación de Amigos del Museo de América (ADAMA).

• Conservación preventiva. (Andrés Escalera Ureña, Museo de América).

• Métodos analíticos de los metales y sus productos de corrosión. (José María Gómez de Salazar, Universidad Complutense, Madrid).

• Teoría de corrosión y pasivación. (Salvador Rovira Llorens, Museo Arqueológico Nacional).

• Microestructura de los metales y su respuesta frente a los procesos de corrosión. (Salvador Rovira LLorens, Museo Arqueológico Nacional).

• Tratamientos de conservación y restauración. (María José Alonso, Escuela Superior de Conservación y Restauración de Bienes Culturales, Madrid).

"La escritura de los antiguos mayas" (junio 97)

Profesor: Alfonso Lacadena García-Gallo (Universidad Complutense, Madrid).

Curso organizado en colaboración con la Asociación de Amigos del Museo de América (ADAMA).

• La escritura y la civilización mayas.

• El desciframiento de la escritura maya.

• Textos jeroglíficos mayas del período clásico.

• Códices y sacerdotes.

"Iniciación al estudio de los Códices Mesoamericanos" (junio 97)

Profesor: Juan José Batalla Rosado (Universidad Complutense, Madrid).

Curso organizado en colaboración con la Asociación de Amigos del Museo de América (ADAMA).

• Definición. Terminología.

• Clasificación y tipos de códices.

• Los códices como fuente para el estudio de las culturas indígenas mesoamericanas.

• Estudio de la escritura logosilábica.

• Estudio de la iconografía.

• Lectura e interpretación de los códices mesoamericanos.

"La madera en el patrimonio cultural: Morfología e identificación" (octubre 97)

Profesora: María Teresa López de Roma (Investigadora del Instituto Nacional de Investigaciones Agrarias) con la colaboración de Gabiñe López García (Licenciada en Bellas Artes y diplomada en Restauración).

• La madera. Características macroscópicas y reconocimiento de las mismas a la lupa.

• Características microscópicas de las maderas. Técnicas fundamentales para su estudio y observación de la estructura anatómica de las coníferas.

• Características microscópicas de la madera. Técnicas fundamentales para su estudio y observación de la estructura anatómica de las frondosas.

• Maderas americanas. Importancia de la xiloteca. Utilización práctica de los estudios anatómicos de las maderas en restauración de bienes culturales, museología, tecnología e investigación del patrimonio.

• Alteración, conservación y protección de las maderas en el patrimonio cultural.

"El poblamiento de América reconstruido a partir de los últimos avances de la genética" (octubre 97)

• El poblamiento de América. Introducción sobre la genética de poblaciones y los marcadores genéticos clásicos. La reconstrucción del poblamiento del continente americano a partir de los datos genéticos de las poblaciones antiguas y modernas (aborígenes y mixtas). (Cristina Martínez-Labarga, Departamento de Biología, Universidad de Roma).

• Variaciones morfo-fisiológicas en las poblaciones americanas. (María Soledad Mesa Santurino, Facultad de Ciencias Biológicas, Universidad Complutense, Madrid).

• Los marcadores del DNA y su utilización en la reconstrucción filogenética. Marcadores del DNA genómico y DNA mitocondrial. (Olga Rickards, Departamento de Biología, Universidad de Roma).

• La población cubana: aspectos biodemográficos. (Pedro Gómez Gómez, Facultad de Biologia, Universidad de Oviedo).

• Biodemografía: estructura matrimonial y uso de los apellidos en el estudio de la estructura genética de las poblaciones humanas actuales. Las comunidades mixtas de Nicaragua y de Ecuador. (Gianfranco Biondi, *Departamento de Biología Animal y del Hombre*, Universidad de Turín).

• Adaptación de las poblaciones humanas al ambiente de América Latina (Gian Franco De Stefano, Departamento de Biologia, Universidad de Roma).

• Mesa Redonda: El poblamiento de América: Ciencias Biológicas y Humanísticas se confrontan. (Todos los profesores del Curso con la participación de José Alcina Franch y Alfonso Lacadena García-Gallo de la Universidad Complutense de Madrid y Paz Cabello Carro, Directora del Museo de América).

2.2. Seminario de Estudios Americanos

Dirigidos a estudiantes universitarios de Antropología Americana y de Historia del Arte en colaboración con el Departamento de Historia de América II y el Departamento de Historia del Arte II de la Universidad Complutense.

"Historia y cultura de las sociedades americanas" (mayo 97)

• Lo indio, lo blanco y lo negro en el siglo XVI antillano. (Esteban Maciques, Universidad de La Habana).

• Los Andes Centrales: problemática y realidad. (Laura González Pujana, Profesora de Historia de América).

• La sociedad norteamericana: construyendo un país desde la diversidad. (Carmen González, Centro de Estudios Norteamericanos, Universidad de Alcalá de Henares, Madrid).

• El gran México: la raza cósmica. (María Angeles Albert de León (Licenciada en Arqueologia y Prehistoria).

• ¿Arte Popular Americano? Mestizaje, continuidad e identidad. (Ana Azor Lacasta (Museo de América).

2.3. Cursos organizados por la Asociación de Amigos del Museo de América (ADAMA) en colaboración con el Museo

"Epigrafía maya" (octubre 96-abril 97)

Profesor: Alfonso Lacadena García-Gallo (Universidad Complutense, Madrid).

• Teoría general de la escritura. La escritura maya.

• El desciframiento de la escritura maya.

• El calendario maya.

• Escritura y lengua. La lengua de los textos glíficos.

• Las expresiones más comunes de los textos glíficos.

• Los textos glíficos como fuente de información.

"Códices mesoamericanos" (octubre 96-mayo 97)

Profesor: Juan José Batalla Rosado (Universidad Complutense, Madrid).

• El Códice Magliabechiano.

• El Códice Tudela.

• El Códice Ixtlilxochiti.

• El Códice Veitia.

• Otros documentos pictóricos y de texto relacionados con el Grupo Magliabechiano. Semejanzas y diferencias. Genealogía.

"Iniciación a la lengua Náhuatl" (octubre 96-mayo 97)

Profesor: Juan José Batalla Rosado (Universidad Complutense, Madrid).

• Gramática de la lengua Náhuatl a través de quince lecciones centradas en el conocimiento del Náhuatl del siglo XVI y traducción del mismo.

3. ACTIVIDADES DE DIFUSION CULTURAL SOBRE AMERICA

3.1. Ciclos de Conferencias (enero-diciembre 1997)

Dirigidos al público en general interesados por los temas americanos, tanto de América Precolombina como de América Colonial y la América de nuestros días.

CICLO: VIAJE A TRAVES DE DIVERSAS CULTURAS INDIGENAS AMERICANAS.

Conferenciante: Doña Aurora Pérez Miguel, Dra. en Historia de América

- "Los indios Colorado de Ecuador".
- "Los Semínola de la Florida".
- "Los indios del Noroeste Americano y el medio ambiente".

CICLO: ACTIVIDADES ECONOMICAS EN HISPANOAMERICA TRAS LA CONQUISTA

Conferenciante: Don Victoriano Albillos Benito, Ex-Consejero de la OIT para las Américas

- "Asentamientos durante los primeros momentos del descubrimiento".
- "Producción y comercio en América durante los Siglos XVI y XVII".
- "Actividades económicas en América durante el Siglo XVIII".

CICLO: LOS PINTORES DE LA NUEVA ESPAÑA (MEXICO)

Conferenciante: Don Juan José Batalla Rosado. Antroplogía. y Etnología de América. Universidad Complutense.

- "Artesanos y Artistas: Los gremios y la Real Academia de San Carlos".
- "Del Manierismo al Neoclasicismo: evalución estilística"

CICLO: LA VIDA COTIDIANA DE LOS AZTECAS

Conferenciante: Don Juan José Batalla Rosado, Antropología y Etnología de América Universidad Complutense

- "Las clases sociales entre los mexicas".
- "La religión y el calendario ritual entre los mexicas".
- "La guerra: Guerreros, técnicas militares, tributo, la guerra florida".

CICLO: ESPIRITUALIDAD Y ETNODESARROLLO EN LOS PUEBLOS INDIGENAS AMERICANOS

Conferenciante: Dña. María Noguerol Alvarez, Jefe del Servicio de Proyectos Indígenas de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI)

- "Cosmovisiones indígenas: mito y simbolismo en el pensamiento andino"
- "Chamanes del Arco Iris".
- "La cultura Occidental y los pueblos indígenas: el etnodesarrollo".
- "Los movimientos indígenas en la actualidad".

CICLO: DE LOS ANDES AL CARIBE: IMAGEN Y PALABRA

Conferenciante: Don Manuel Méndez Guerrero, Experto en Proyectos de Difusión Cultural en Iberoamérica

- "Perú mágico: viaje al pasado".
- "Cuba: historia y tradición".
- "Imágenes e historia de Puerto Rico".

CICLO: ETNOLOGIA DEL ALTIPLANO MAYA. EL CASO QUICHE

Conferenciante: Don Eduardo Herranz López, Ldo. en Antropología de América

- "Humo de copal y megafonía. El control del tiempo y del espacio".
- "Del baile de la conquista a la conquista de los votos. Organización política".

• "Identidad y desarrollo de la sociedad maya hoy".

CICLO: ESTUDIO DE MUSEOS Y CULTURAS DEL CARIBE

Conferenciante: Don Esteban Maciques Sánchez, Dr. en Antropología. Universidad de la Habana

• "Museos en Cuba".

• "Museos en la República de Santo Domingo".

• "Museos en España".

CICLO: CULTURAS INDIGENAS DE TIERRA DEL FUEGO

Conferenciante: Dña. María Dolores Lafuente Fernández, Lda. en Antropología de América

• "Tierra del Fuego: Culturas indígenas ignoradas".

• "Los Onas, el pueblo más antiguo de América".

• "Ritos de paso entre los indios de Tierra del Fuego: el Kloketén".

• "Leyendas, supersticiones y seres míticos en Tierra del Fuego".

CICLO: VIDA COTIDIANA EN AMERICA PREHISPANICA

Conferenciante: Don Fernando Martínez de Alegría Bilbao, Ldo. en Antropologia de América

• "El ciclo vital: nacimiento, pubertad, adolescencia y madurez".

• "El comercio y la industria: mercaderes y artesanos"

• "La política y la religión: mandatarios y sacerdotes".

CICLO: CULTURAS NATIVAS Y CULTURAS HIBRIDAS EN MEXICO

Conferenciante: Don Juan Antonio Flores Martos, Ldo. Antropología y Etnología de América.

• "Un escenario pluriétnico en el Istmo de Tehuantepec. Huaves, mixes y zoques".

• "Ciudades indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec".

• "Prácticas rituales y curativas híbridas en Veracruz".

CICLO: VIAJEROS Y LIBROS DE VIAJES EUROPEOS EN IBEROAMERICA

Conferenciante: Don Manuel Casado Arboniés, Dr. en Historia de América Universidad de Alcalá de Henares

• "La llegada al Caribe en el Siglo XV".

• "Viajes al Area Andina, Siglos XVI al XVIII".

• "Viajes al Río de la Plata y Chile en el Siglo XIX".

CICLO: EL OCCIDENTE DE MEXICO EN LA EPOCA PRECOLOMBINA DEFINICION Y PROBLEMAS

Conferenciante: Don Roberto Novella Gautier, Dr. en Arqueología. Universidad de Londres

• "El Occidente de México dentro y fuera de Mesoamérica: fronteras y ecología".

• "Arquitectura y economía en el Occidente de México Precolombino".

• "Rasgos ideológicos de las culturas del Occidente de México".

CICLO: HISTORIA DE UNA RELACION ENTRE AMERICA Y ORIENTE

Conferenciante: Doña María de la Cerca González Enríquez, Lda. en Antropología de América

• "Micronesia como vínculo entre Oriente y América".

• "Las Culturas Indígenas de la Micronesia".

• "La cultura polinesia del siglo XVIII en el Museo de América".

CICLO: HISTORIA Y ARTE EN LAS CIUDADES IBEROAMERICANAS

Conferenciante: Don Esteban Maciques Sánchez, Dr. en Antropología. Universidad de La Habana.

"Historia y arte en la ciudad de Santo Domingo".

Conferenciante: Don Fernando Martínez de Alegría. Licenciado en Antropología de América.

"Historia y arte en la ciudad de Buenos Aires".

"Historia y arte en la ciudad de Cuzco".

"Historia y arte en la ciudad de La Habana".

CICLO: CULTURAS INDIGENAS DE LA AMAZONIA

Conferenciante: Doña Carmen Varela Torrecilla, Dra. en Antropología e Historia de América

- "Las culturas prehispánicas en una Amazonia olvidada".

- "El hombre y la selva: la vida cotidiana en la Amazonia".

- "Problemas y perspectivas en la Amazonia actual".

CICLO: SISTEMAS DE COMUNICACION EN LA AMERICA INDIGENA

Conferenciante: Don Alfonso Lacadena García-Gallo, Dr. en Antropología de América

- "Las escrituras precolombinas y su desciframiento".

- "Sistemas de registro y comunicación no verbal en la América indígena"

3.2. V Ciclo de Folclore Iberoamericano

Con el fin de dar a conocer la riqueza cultural y artística de los países americanos, se han llevado a cabo en el salón de actos del Museo de América diversas actuaciones folclóricas durante los domingos del curso escolar no ocupados por actuaciones teatrales.

- "Canciones y danzas de Perú" (Grupo Llaqta-Perú), marzo.

- "Canciones y danzas de México" (Grupo México viene a España), mayo.

- "Canciones y danzas de Chile" (Grupo Ballet Folclórico Laucaman), junio.

- "Paseo por América" (Grupo Kantuta), octubre.

- "Concierto-Homenaje al compositor brasileño Francisco Mignone" con motivo de su centenario (Sergio Barcelos), diciembre.

3.3. Día Internacional de los Museos (18 mayo 1997)

Siguiendo las indicaciones del Organismo Internacional de Museos (ICOM), que ha elegido para el año 1997 el tema "El tráfico ilegal de obras de arte", el Museo de América organizó una conferencia sobre "Aspectos técnico-policiales en la protección del Patrimonio Histórico", impartida por Don Marcial Pérez Domínguez, Jefe del Grupo I de la Brigada de Patrimonio Histórico. A continuación se proyectó un video-documental de las últimas intervenciones de la Brigada relacionadas con este tema.

El día Internacional de los Museos fue una jornada de puertas abiertas, con acceso gratuito de todos los visitantes individuales y grupales que se acercaron a visitar el Museo de América. Los Guías Voluntarios del Museo se ofrecieron altruistamente a enseñar los fondos y colecciones que se exhiben en sus salas a los grupos, familias, etc. que en gran número visitaron el Museo.

También se celebró el Día Internacional de los Museos en la "Feria Internacional de las Américas y el Mundo" en el recinto cubierto del Parque de Atracciones de Madrid, con actividades motivadoras para la posterior visita al Museo de América: Taller infantil "Aventura por América", "Taller de Marionetas" y "Folclore iberoamericano".

4. ACTIVIDADES DIDACTICAS SOBRE AMERICA

4.1. Visitas guiadas a grupos de escolares de E.G.B.,. B.U.P., C.O.U. y Formación Profesional acompañados de Guías Voluntarios de la Tercera Edad.

4.2. Edición de un desplegable informativo -en español y en inglés- con fines de difusión sobre la Exposición Permanente del Museo de América y sobre la historia del Museo y de sus principales colecciones.

4.3. Aula Iberoamericana: Programa pedagógico desarrollado conjuntamente por el Museo de América y

la Casa de América en colaboración con el Ayuntamiento de Madrid, la Comunidad de Madrid y el Ministerio de Educación y Cultura. Tiene como objetivo difundir y fomentar un acercamiento al conocimiento de América por parte de los escolares de Colegios e Institutos de la Comunidad de Madrid.

4.4. Taller Infantil "Aventura por América": dirigido a niños de 3 a 9 años de edad, que incluye visita guiada especial, empleando una metodología lúdica y activa basada en los intereses infantiles, con el objeto de que puedan apreciar y amar el mundo americano, sus gentes, sus costumbres, su arte, etc. Posteriormente en una sala acondicionada para tal fin los niños participan en una serie de actividades (juegos, recortables, mapas, rompecabezas, dibujo, pintura, máscaras, disfraces, cuentos, etc.) de tal forma que se lleven una visión gratificante del Museo y del Continente Americano.

4.5. Teatro de Marionetas: El Museo de América, en su afán en dar a conocer la historia y las culturas americanas, apuesta con esta actividad, un poco atípica en los Museos, por los más pequeños. Ocho domingos durante los meses de abril y mayo, la compañía de teatro joven "Kiriki" con su grupo de artistas realizó la obra de marionetas "Araucanía: mitos y leyendas mapuches" y "Amazonía: mitos y leyendas amazónicos". Es una actividad lúdica e interactiva cuyo objetivo es que los más pequeños tengan su primer contacto con América. Un espectáculo para toda la familia que contribuye a hacer del Museo de América un espacio de cultura viva.

4.6. Teatro de Sombras: Con los mismos fines que las marionetas y también destinado a un público familiar, los "Títeres de María Parrato" presentan un espectáculo de sombras chinescas titulado "Mitos y leyendas del Amazonas" durante siete domingos de octubre a diciembre.

4.7. Escuela de Verano: El Museo de América inicia por primera vez esta actividad, dirigida a niños y niñas comprendidos entre los 6 y los 10 años de edad, con el objetivo fundamental de fomentar la interculturalidad y el respeto hacia otras realidades culturales y humanas distintas a la nuestra. Se trata de acercar a los más pequeños algunos rasgos del continente americano de una forma lúdica, atractiva y participativa. La "Escuela de Verano" queda organizada en cuatro grandes bloques temáticos: establecimiento de un pueblo; la adaptación al medio, convivencia dentro de la comunidad, relación con el entorno natural y la expresión artística de un pueblo. Los grupos humanos que se estudian son: Inuits, Siux, Jíbaros, Mayas y Aztecas. Se desarrolla en dos quincenas durante el mes de julio, cada una con 30 plazas, autofinanciado a través de la Asociación de Amigos del Museo de América (ADAMA).

4.8. Ruta Quetzal: Coincidiendo con la Exposición temporal "Imágenes de Potosí", fueron expuestos en la sala de lectura de la biblioteca del Museo de América los mejores trabajos realizados por los alumnos, españoles e iberoamericanos, en su reciente expedición a la ciudad de Potosí dentro del programa "Ruta Quetzal" dirigido por Miguel de la Cuadra Salcedo. Al mismo tiempo, en el salón de actos algunos de los alumnos expedicionarios contaron su experiencia y mostraron diapositivas de dicho viaje a los alumnos de diversos colegios que visitaron en esos días el Museo de América.

5. EXPOSICIONES

5.1. 10 Octubre 96 a Enero 97 : IMAGENES DE POTOSI

Colección de fotos de MANUEL MENDEZ, sobre la ciudad de Potosí, su arquitectura, arte, tipos y paisajes, la exposición contaba con una maqueta de la Casa de la Moneda y otra del Cerro Rico, en paralelo se mostraron en la Sala de Lectura de la biblioteca, los trabajos presentados por los participantes en la ruta Uetzal-Argentaria al legendario Potosí.

5.2. 11 al 30 de Marzo: PINTURA CONTEMPORANEA DEL SALVADOR (VEINTE AÑOS DE PINTURA DEL 1975 AL 1995)

Una selección de 25 artistas salvadoreños que presentaron una obra cada uno de ellos, desde cuadros de gran formato abstractos de 2,30 m. x 2 m. a cuadros hiperrealistas de 10 cm. La exposición hace un recorrido por la apuesta por la modernidad de los artistas salvadoreños.

5.3. 10 Abril al 10 de Mayo 1997: LA IMAGEN HISTORICA DE ANTIGUA GUATEMALA, PATRIMONIO DE LA HUMANIDAD

Fotografías, planos y maquetas que muestran las características del urbanismo y la arquitectura de la ciudad de Antigua, coordinada por el arquitecto, JAVIER AGUIRRE, la exposición se donó por parte del Ministerio a Guatemala para ser expuesta en el convento de la Compañía de Jesús de Antigua, el Ministerio de Fomento ha realizado una reproducción de la exposición para incluirla en su oferta de exposiciones itinerantes.

5.4. 14 Mayo a 30 de Agosto: EL MILAGRO DEL TEPEYAC

Fotografías de JUANPEDRO PEREZ PARDO sobre la fiesta del 12 de Diciembre en el Cerro del Tepeyac, en la explanada del Monasterio de la Virgen de Guadalupe, especialmente sobre las danzas y atuendos de los concheros, los danzantes en honor a la Virgen.

5.5. 25 Octubre: GUATEMALA: ARTE CONTEMPORANEO

Guatemala, país de una gran riqueza cultural y de un conflictivo reciente pasado, nos acerca en esta muestra al trabajo que sus artistas plásticos han realizado a lo largo de ese compulsivo período del que acaban de salir.

80 obras, pinturas, esculturas, instalaciones, de 12 artistas.

5.6. 20 Noviembre al 4 de Enero: JOYAS DEL VESTUARIO TEATRAL MEXICANO: ARTE DE LA ILUSION: Homenaje a las célebres figuras, reconocidas en su tiempo, pero también anónimos artesanos del teatro de ayer cuyo trabajo nos habla del pintor de telones, de costureras y bordadoras, de utileros, orfebres, diseñadores y fotógrafos, de aguerridos empresarios y músicos de atril que dedicaron su vida a la magia volátil del arte escénico.

5.7. Préstamos. "Los tesoros que vinieron de América". Zaragoza. Instituto de Ciencia e Investigación Juvenil. Palacio Huarte, Septiembre 1997. "Hernán Cortés y su época". Organiza Fundación Católica Española a celebrar en Castilleja de la Cuesta (Sevilla). Noviembre 1997, Enero 1998.

6. PUBLICACIONES

6.1. Revista ANALES (número 5).

7. "GUIAS VOLUNTARIOS DE LA TERCERA EDAD PARA ENSEÑAR LOS MUSEOS DE ESPAÑA A NIÑOS, JOVENES Y JUBILADOS"

Desde el comienzo, el Museo de América viene coordinando y asesorando técnicamente los aspectos museísticos de este proyecto, que está teniendo una gran acogida tanto entre las instituciones museísticas de España como entre el colectivo poblacional de la Tercera Edad y la sociedad en general. Este programa fue creado por la Confederación Española de Aulas de Tercera Edad en 1993 con motivo de celebrarse el "Año Europeo de las Personas Mayores y de la solidaridad entre las generaciones". Cuenta con el apoyo de la Dirección General de Cooperación y Comunicación Cultural del Ministerio de Educación y Cultura. En Madrid participan en este programa los siguientes Museos e Instituciones:

- Museo Arqueológico Nacional.
- Museo de América.
- Museo de la Ciudad .
- Museo del Aire.
- Museo del Ejército.
- Museo del Ferrocarril.
- Museo Geo-Minero.
- Museo Municipal.
- Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- Museo Nacional de Antropología.
- Museo Nacional de Artes Decorativas.
- Museo Nacional de Ciencias Naturales.
- Museo Nacional de Reproducciones Artísticas.
- Museo Naval.
- Museo Romántico.
- Museo Sorolla.
- San Antonio de la Florida.
- Casa de América (exposiciones puntuales).

En los tres primeros años de funcionamiento (febrero 94-junio 1997) los cerca de trescientos "Voluntarios Culturales de Museos", entre 60 y 90 años de edad, han enseñado estos Museos de la capital de España a más de 600.000 niños y jóvenes estudiantes y a muchos miles de adultos y jubilados. En la actualidad el Programa se encuentra en la Fase de Expansión y Desarrollo en otras Comunidades Autónomas del estado español. Canarias (7), Extremadura (2), Andalucía (8), Murcia (3), Castilla-La Mancha (8) y Castilla y León (1), cuentan ya con este servicio de "Voluntariado de Museos".

8. ACTIVIDADES VARIAS

8.1. Curso. "Cooperación cultural para el desarrollo". En el programa Euro-Iberoamericano de Formación en Cooperación Cultural para el Desarrollo, curso orga-

nizado por la Fundación Centro Español de Estudios en América Latina (CEDEAL) en el Museo de América.

8.2. Curso "Gestión de Exposiciones: tramitación, transportes, embalajes y seguros", organizado por la Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales del Ministerio de Educación y Cultura en el Museo de América y patrocinado por SIT Transportes Internacionales, S.A.

8.3. Ciclo de tres conferencias "Guatemala: arte contemporáneo" en colaboración con la Casa de América, donde se han celebrado los días 14, 18 y 19 de noviembre con motivo de la exposición que, con el mismo nombre, se exhibe en el Museo. Intervinieron *Mario Montefoste con "La pintura de Guatemala como proceso"*, Lionel Méndez Dávila con "Producción artística y sociedad en el último cuarto de siglo" y Roberto Cabrera con "De la tradición a lo nuevo".

ANALES DEL MUSEO DE AMÉRICA
NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

1. Los trabajos habrán de ser inéditos. El Consejo de Redacción se reserva la posibilidad de admitir trabajos que hayan sido publicados que, por su especial relevancia, sea de interés darlos a conocer en los Anales del Museo de América. En tal caso, el autor deberá acompañar la documentación necesaria acreditando que la nueva edición no vulnera los derechos registrados por el anterior editor.

2. En la confección de los originales se tendrá en cuenta lo siguiente:

   2.1. Formato de página: tamaño DIN A4 con 32 líneas de 75 caracteres. Ello equivale a un formato de procesador de textos, con márgenes: izquierda, superior de 2,5 cm., espaciado de líneas de 1,8 y tipo de letra del 12 cpi. El texto se redactará en bandera (sin partir palabras ni ajustar al margen derecho).

   2.2. Citas bibliográficas: Se incluirán dentro del propio texto. Ejemplos:

   "... según ha establecido Lechtman (1973: 43)".

   "... atendiendo otras propuestas (Kroeber, 1994: 14-17)".

   Al final del trabajo se redactará la lista bibliográfica por orden alfabético. Ejemplos:

   KROEBER, A.L. (1994): Peruvian Archeology in 1942. Viking Fund Publlcations in Anthropology, n. 4. Johnson Reprint Co. Nueva or .

   LECHTMAN, H. (1973): "A tumbaga object from de High Andes of Venezuela". American Antiquit,v, 38 (4): 473-482.

   SNARKIS, M.J. (1985): "Symbolism of gold in Costa Rica and its archeological perspective". En J. JONES (ed.), The Art of Precolumbian Gold. The Tan Mitchell Collection: (23-33). Weidenfeld & Nicolson. Londres.

   2.3. En caso de ser necesarias las notas de pie de página, se entregarán reunidas al final del manuscrito, numeradas en el mismo orden que se citan en el texto.

   2.4. Para facilitar la publicación se presentarán dos ejemplares (original y copia) mecanografiados, preferiblemente en Word. Se adjuntará, además, soporte magnético en disco de 3.5".

   2.5. El texto irá precedido de una página en la que figure el título, nombre y apellidos del autor/es, dirección, teléfono y nombre de la Institución Científica a la que pertenece.

   2.6. Para las ilustraciones que deban ser reproducidas por fotocomposición se recomienda un máximo de cuatro por trabajo.

   2.7. Toda la documentación gráfica estará numerada, incluyendo en hoja aparte las correspondientes leyendas.

3. El Consejo de Redacción revisará los originales presentados, pudiendo sugerir al Autor/es las modificaciones que crea oportunas si se estimaran necesarias. Asimismo, podrá recurrir al arbitraje de personas de reconocido prestigio ajenas al Consejo.

MUSEO DE AMÉRICA

MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CULTURA

DIRECCIÓN GENERAL DE BELLAS ARTES Y BIENES CULTURALES